



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Over dit boek

Dit is een digitale kopie van een boek dat al generaties lang op bibliotheekplanken heeft gestaan, maar nu zorgvuldig is gescand door Google. Dat doen we omdat we alle boeken ter wereld online beschikbaar willen maken.

Dit boek is zo oud dat het auteursrecht erop is verlopen, zodat het boek nu deel uitmaakt van het publieke domein. Een boek dat tot het publieke domein behoort, is een boek dat nooit onder het auteursrecht is gevallen, of waarvan de wettelijke auteursrechttermijn is verlopen. Het kan per land verschillen of een boek tot het publieke domein behoort. Boeken in het publieke domein zijn een stem uit het verleden. Ze vormen een bron van geschiedenis, cultuur en kennis die anders moeilijk te verkrijgen zou zijn.

Aantekeningen, opmerkingen en andere kanttekeningen die in het origineel stonden, worden weergegeven in dit bestand, als herinnering aan de lange reis die het boek heeft gemaakt van uitgever naar bibliotheek, en uiteindelijk naar u.

Richtlijnen voor gebruik

Google werkt samen met bibliotheken om materiaal uit het publieke domein te digitaliseren, zodat het voor iedereen beschikbaar wordt. Boeken uit het publieke domein behoren toe aan het publiek; wij bewaren ze alleen. Dit is echter een kostbaar proces. Om deze dienst te kunnen blijven leveren, hebben we maatregelen genomen om misbruik door commerciële partijen te voorkomen, zoals het plaatsen van technische beperkingen op automatisch zoeken.

Verder vragen we u het volgende:

- + *Gebruik de bestanden alleen voor niet-commerciële doeleinden* We hebben Zoeken naar boeken met Google ontworpen voor gebruik door individuen. We vragen u deze bestanden alleen te gebruiken voor persoonlijke en niet-commerciële doeleinden.
- + *Voer geen geautomatiseerde zoekopdrachten uit* Stuur geen geautomatiseerde zoekopdrachten naar het systeem van Google. Als u onderzoek doet naar computervertalingen, optische tekenherkenning of andere wetenschapsgebieden waarbij u toegang nodig heeft tot grote hoeveelheden tekst, kunt u contact met ons opnemen. We raden u aan hiervoor materiaal uit het publieke domein te gebruiken, en kunnen u misschien hiermee van dienst zijn.
- + *Laat de eigendomsverklaring staan* Het “watermerk” van Google dat u onder aan elk bestand ziet, dient om mensen informatie over het project te geven, en ze te helpen extra materiaal te vinden met Zoeken naar boeken met Google. Verwijder dit watermerk niet.
- + *Houd u aan de wet* Wat u ook doet, houd er rekening mee dat u er zelf verantwoordelijk voor bent dat alles wat u doet legaal is. U kunt er niet van uitgaan dat wanneer een werk beschikbaar lijkt te zijn voor het publieke domein in de Verenigde Staten, het ook publiek domein is voor gebruikers in andere landen. Of er nog auteursrecht op een boek rust, verschilt per land. We kunnen u niet vertellen wat u in uw geval met een bepaald boek mag doen. Neem niet zomaar aan dat u een boek overal ter wereld op allerlei manieren kunt gebruiken, wanneer het eenmaal in Zoeken naar boeken met Google staat. De wettelijke aansprakelijkheid voor auteursrechten is behoorlijk streng.

Informatie over Zoeken naar boeken met Google

Het doel van Google is om alle informatie wereldwijd toegankelijk en bruikbaar te maken. Zoeken naar boeken met Google helpt lezers boeken uit allerlei landen te ontdekken, en helpt auteurs en uitgevers om een nieuw leespubliek te bereiken. U kunt de volledige tekst van dit boek doorzoeken op het web via <http://books.google.com>

LSoc 3061.15(1)

HARVARD COLLEGE
LIBRARY



FROM THE FUND OF
CHARLES MINOT
CLASS OF 1828

LES NOTIONS FONDAMENTALES

DU

D R O I T C I V I L

P A R

P. VAN BEMMELEN

*conseiller à la haute cour de justice des Pays-Bas
ancien juge mixte en Egypte.*



Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 1.



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.

1892.

VERHANDELINGEN
DER
KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN
WETENSCHAPPEN

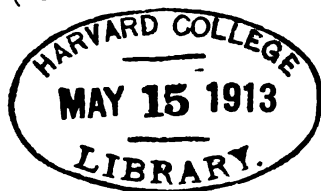
AFDEELING LETTERKUNDE

NIEUWE REEKS
DEEL I
MET ÉÉN KAART.

AMSTERDAM — JOHANNES MÜLLER
1896

~~LSoc 3061.27~~

LSoc 3061.15 L(1)~



Nimot fund
(12 vols)

Gedrukt bij JOH. ENSCHEDÉ EN ZONEN. — Haarlem.



7467
54.25
58

I N H O U D.

1. P. VAN BEMMELEN. Les notions fondamentales du droit civil.
 2. J. J. M. DE GROOT. Le code du Mâhayâna en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque.
 3. G. VAN VLOTEN. Recherches sur la domination Arabe, le Chiitisme et les croyances messianiques sous le Khalifat des Omayyades.
 4. S. MULLER HZN. De Germaansche volken bij Julius Honorius en anderen. (Met één kaart).
 5. W. L. VAN HELTEN. Zur Lexicologie des Altwestfriesischen.
 6. W. CALAND. Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt.
-

LES NOTIONS FONDAMENTALES

DU

D R O I T C I V I L

P A R

P. VAN BEMMELEN

*conseiller à la haute cour de justice des Pays-Bas
ancien juge mixte en Egypte.*



Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 1.



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1892.

I N D E X.

	Pages
PREFACE	1
INTRODUCTION	7
Droit privé économique	—
<i>Science</i> du droit privé économique	—
Les notions juridiques fondamentales	—
L'histoire universelle du droit	9
Le droit futur	11
Le droit, le droit privé, le droit privé économique	14
CHAP. I. NATURE DU DROIT	15
Nature psychologique du droit	—
Nature éthique ou morale du droit.	16
Collectivité du droit	17
Non-tolérance sociale	18
Droit vindicatif et droit coactif	—
Justice coactive (procédure)	20
Justicier (organisation judiciaire)	21
Droit matériel (fond du droit), droit de justice et d'organisation.	22
Droit et liberté sociale.	—
CHAP. II. NATURE EXTERNE DU DROIT	24
<i>Contenu</i> du droit.	—
<i>Sources</i> du droit	—
Droit immédiat et droit coutumier	25
Droit coutumier écrit	27
Discrétion du juge	28
Autorité de la jurisprudence et de la doctrine	29
La loi	30
Science du droit	32
Historique des sources	—
Droit romain	33
Droit hindou	41
Droit d'Israël	42
Droit musulman	—

	Pages.
Droit médiéval européen	45
Droit canon	47
Droit naturel	—
Droit européen moderne	48
Droit français	—
Autres droits européens.	49
Droit anglais	—
La loi: présent et avenir	51
CHAP. III. NATURE INTERNE DU DROIT	62
Nature morale du droit	—
Droit privé économique.	63
Droit pénal.	67
Droit public	—
Contre les théories de VON JHERING	68
Zweck im Recht	—
Hospitalité antique	73
Besitzwille	79
Kampf um's Recht	83
Origines et caractère primitif du droit.	86
CHAP. IV. LE DROIT PRIVÉ	92
Distinction du droit privé et du droit public	—
CHAP. V. LE DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.	96
Économie sociale et droit privé économique.	—
Droit pécuniaire	101
CHAP. VI. NOTIONS PRIMAIRES DU DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE	106
Nature de ces notions.	—
Entités juridiques	109
Rapports juridiques (entités juridiques primaires)	—
Événements juridiques	117
Faits juridiques	—
Actes juridiques	118
Entités juridiques secondaires	126
Entités juridiques anormales	130
Résumé : tableau	135
CHAP. VII. OBLIGATIONS	137
Divisions des obligations	—
A. Selon les prestations	—
1. Obligations de faire et de non faire (positives et négatives).	—
2. Prestations passagères et non passagères. (Savigny): = momentanées, continues (à durée limitée ou illimitée), successives, périodiques (homogènes et à intervalles régu- liers)	138

	Pages.
3. Prestations = acte juridique et toute autre prestation. peut-on s'obliger à s'obliger?	—
4. Dare, facere, praestare	140
5. Dare (au sens large) et facere (Wächter).	141
B. Selon les sources	—
1. Obligations naissant d'actes juridiques, d'autres faits juridiques	—
2. Obligations conventionnelles et légales	—
3. Obligations natives et datives, immédiates et médiates	143
4. Ex contractu, ex delicto etc.	—
C. Obligations à cause (établies par convention) et sans cause (établies par acte unilatéral)	144
Cause	145
Obligations cambiales et anonymes	151
D. Obligations civiles et naturelles	155
Obligations foncières	156
Naissance des obligations	163
Extinction des obligations	—
Modification des obligations	165
Transmission des obligations	166
Obligations communes	170
CHAP. VIII. PROPRIÉTÉ	173
Notion juridique de la propriété	—
Facultés exclusives du propriétaire	176
Facultés de revendication et d'aliénation	177
Limitations de la propriété	178
Naissance, extinction et transmission de la propriété	181
Transmission de la propriété	182
Naissance de la propriété sans transmission	184
Extinction de la propriété sans transmission	186
Modi acquirendi dominium, divisions de ces modes	187
Copropriété	188
CHAP. IX. PATRIMOINE	189
CHAP. X. POSSESSION ROMAINE	192
Ad interdicta	—
Usage et procédure des interdits uti possidetis et utrubi	193
Effets de ces interdits : reconnaissance (non protection) de la possession et commodum possessoris	195
Témoignage des sources	196
Ces interdits, non = praejudicia	197
Effets récupérateurs	198
Profits de la possession	199

	Pages.
Possessio (des juristes) : deux éléments	—
Possessio (par excellence ou au sens juridique).	200
Possession non juridique (désignations)	202
Subtilisation ou spiritualisation progressive de la possession juridique.	204
Corpore et <i>animo</i>	—
Possession par autrui	205
Déviations (possession dérivée)	207
Occupation non continue et non réelle (pouvant suffire) . .	214
Retinere animo possessionem	215
Animus du possesseur pour autrui et par autrui	217
Animus du fou	219
Juris (quasi) possessio	—
Possession d'usufruit et d'usus	222
Possession de superficie	223
Possession de servitudes foncières.	224
Conclusion.	232

P R É F A C E.

La partie centrale du présent ouvrage se trouve au chapitre VI, qui traite des notions primaires du droit privé économique, c-à-d. de ce qu'on appelle communément *droit civil*. J'avais conçu cette partie dès avant mon départ pour l'Egypte (fin 1874). Je l'ai reprise et complétée en 1886. Le reste a été ajouté en 1889/90.

La partie centrale me semble la plus importante, surtout en ce qu'elle contient de nouveau. Non que les notions de *rapport*, d'*événement*, de *fait* et d'*acte juridique* que je présente au lecteur, soient foncièrement nouvelles. Mais elles ne se produisent que d'une manière vague, incomplète et inexacte, et dans un état d'isolement et en même temps de confusion extrême. On ne les rencontre d'ailleurs que chez les romanistes allemands, lesquels, depuis le commencement de ce siècle, se sont occupés de la dogmatique du droit civil, en s'émancipant (d'une manière insuffisante, il est vrai) de la dogmatique des romanistes du moyen âge et même de celle des juristes romains. Les germanistes allemands et les auteurs des autres nations ne se sont encore guère occupés de cette dogmatique nouvelle.

Ce qui précède la partie centrale, se rapporte aux notions fondamentales du droit en général et du droit privé, et sert d'introduction à cette partie. Les deux chapitres qui la suivent, contiennent des développements concernant les deux rapports juridiques principaux, l'*obligation* et la *propriété*, avec une critique de la doctrine moderne et médiévale qui s'y rapporte. Le chapitre suivant contient quelques observations sur la notion du *patrimoine*. Enfin le dernier chapitre traite de la *possession romaine*, à l'effet de démontrer par les sources que „le rapport juridique du droit de possession fondé sur le fait de la possession” est étranger au droit romain et ne s'est développé que dans le droit européen, et surtout dans le droit français.

Je me suis servi dans le titre de cet ouvrage du terme traditionnel „droit civil”, parce qu'on ne peut, ni donner une explication, ni

corriger une terminologie établie, dans le titre d'un livre. Mais il est évident que ce terme à sens multiple ne vaut absolument rien, quand on a besoin d'une terminologie qui réponde à des notions précises rédigées en système. J'ai donc dû remplacer, dans le corps de l'ouvrage, le terme „droit civil” par celui de „droit privé économique”, qui exprime exactement la nature spéciale de la partie du droit, dont il s'agissait d'exposer les notions fondamentales.

Je m'avoue coupable de trois digressions. La *première* concerne l'historique des sources du droit et le présent et l'avenir de la loi (au chap. II). Il m'a semblé qu'il valait mieux l'insérer dans le présent ouvrage, afin d'y traiter à fond de la nature *externe* du droit, que d'en faire un article séparé difficile à retrouver. La *seconde* digression contient une polémique spéciale et détaillée contre le célèbre professeur de droit RUDOLPH VON JHERING. Elle est motivée par le fait que cet homme éminent continue à exercer sur les jeunes gens une fascination qui, comme cela arrive bien souvent, est en raison inverse de la justesse de ses vues ; c'est donc en lui qu'il faut combattre l'école qui dans la société humaine s'efforce de substituer aux mobiles moraux ceux de la lutte et de l'intérêt égoïstes. La *troisième* digression est le chapitre final sur la possession romaine. Elle occupait trop de place pour être insérée dans le chapitre central (VI), à l'endroit où il est traité du rapport juridique de la possession. Je tenais cependant à lui donner une place dans le présent ouvrage, afin de bien faire comprendre mes vues sur cet important rapport juridique, sans devoir renvoyer le lecteur à un article isolé d'une revue de droit.

On aurait tort de s'effrayer de la physionomie *abstraite* de ce volume. Les notions multiples de la dogmatique médiévale ne sont-elles pas abstraites, ou le sont-elles moins, pour être erronées et incorrectes, artificielles et arbitraires, mais rendues familières à ceux qui les ont apprises dès leur jeunesse comme une partie intégrante du droit romain ? Il faudra bien se résoudre à en sortir à la fin, à les considérer comme faisant partie de l'histoire du droit et à les remplacer par d'autres notions dont l'analyse et la réflexion juridiques auront fait reconnaître la justesse. En effet, ce n'est pas le caractère abstrait mais la nouveauté des notions fondamentales définies dans ce livre, qui pourra faire peur. Il faut toujours un effort aux hommes faits pour adopter des notions et des termes nouveaux ; mais ce n'est pas une raison pour les repousser d'avance. Quant aux jeunes gens, dont le cerveau est encore une table rase, ils ne font aucune objection. On leur fait tout apprendre — l'ancien et le nouveau — avec la même facilité.

Me reprochera-t-on de m'être trop renfermé dans le droit *romain* ou d'en avoir trop subi l'influence ? — Le reproche me semblerait mal

fondé. Le droit romain et la doctrine romaniste contiennent toutes les notions juridiques dignes de ce nom, qui se sont produites avant le siècle où nous vivons. Ce n'est pas au droit des anciens grecs, ni au droit germanique antérieur à la réception du droit romain, ni au droit anglais, qu'il faut s'adresser pour y trouver des notions abstraites nettement conçues et exprimées. On revient nécessairement au droit romain ou romaniste, quand il s'agit de remonter à l'origine ou de faire la critique des notions reçues. Au reste, je ne me suis pas borné à analyser et à classer les institutions du droit romain, comme les „servitutes praediorum et personarum” ; j'ai analysé et classé également les institutions teutoniques et médiévales, comme les droits de domination, les droits de chasse et de pêche (= démembrements de la propriété), les droits de dîme et de cens (= charges foncières), etc.

Me reprochera-t-on, en outre, d'avoir émis beaucoup de vues „subjectives”, sans m'être aperçu de leur défaut d'objectivité? — Je suis persuadé d'avance, et tout le premier, de la défectuosité et de la faiblesse de ce travail ; non seulement à cause de l'imperfection inévitable de toute oeuvre humaine, mais à raison de ce que l'âge et l'expérience m'ont appris sur la valeur de mes écrits. Cependant, en revanche, je crois avoir toujours tâché de résister à la séduction des vues théoriques nouvelles ou de belle apparence, et de m'être borné à la tâche aride d'observer et d'analyser ce qui est, indépendamment de nos préférences et de nos aspirations. Je prie donc le lecteur de se demander, si ce qui pourrait lui sembler „subjectif” au premier abord, n'est pas, ou simplement erroné, ou simplement *nouveau* par le fond ou par la forme et la terminologie.

Je serai satisfait si j'ai pu réussir à fournir quelques matériaux aux juristes futurs qui renouvelleront de fond en comble la science traditionnelle et *vieillie* du droit et spécialement celle du droit privé économique.

Cependant beaucoup de „juristes *pratiques*” objecteront, au moins à voix basse, que nous ferons bien de continuer à marcher avec les notions et les termes défectueux de l'ancienne jurisprudence, et qu'on se donnerait inutilement du mal pour les désapprendre et d'en apprendre d'autres plus justes. L'objection est plus pratique que scientifique. Il faut répondre : que si notre ambition intellectuelle doit se renfermer dans les limites étroites de nos connaissances et de notre faculté de penser, il est au moins *digne de l'homme et du juriste* de posséder des notions claires, précises, systématiques et conformes à la nature des choses, et une terminologie simple et adéquate. Il faut ajouter que les notions confuses ou obscures de la jurisprudence traditionnelle et actuelle, comme celles de la propriété et des droits réels, des con-

trats (Vertrag), des actes juridiques (Rechtshandlung), sont fort préjudiciables à la clarté et à la certitude du droit et de la justice, et que la révision fondamentale de la dogmatique n'est donc nullement inutile au point de vue pratique. Cette révision fera disparaître l'école subversive de M. Schlossmann et d'autres savants professeurs, qui s'efforcent à dissoudre toutes les notions juridiques et à réduire le droit entier dans un état de décomposition qui permette au juge de se servir des codes comme d'un manuel commode, et de rendre la justice, suivant la nature des cas, d'après ses vues subjectives et ses sentiments d'équité.

On fait une autre objection plus sérieuse. „La question sociale, dit-on, absorbe déjà plus ou moins l'intérêt qu'inspirent les questions savantes et philosophiques, et que pourrait inspirer la révision des notions fondamentales du droit ; et bientôt, dans peu d'années peut-être, la société européenne actuelle sera tellement renversée et disloquée que les études qui ne touchent pas aux sciences mathématiques, physiques et économiques, ni par conséquent au progrès matériel, seront complètement abandonnées. De plus, avec le triomphe prochain de la démocratie et du socialisme ou de l'anarchisme, il n'y aura que des juges ou des arbitres élus par les parties ou (localement) par le peuple. Ces nouveaux juges ou arbitres décideront d'après l'équité, de sorte que personne ne se souciera, ni du droit romain, ni de l'histoire du droit, ni surtout des notions juridiques abstraites et scientifiques.” — Je réponds que, s'il faut croire que le cataclysme social qui semble s'approcher comme une marée montante, sera *bientôt* amené par l'*envie* croissante des classes pauvres et ignorantes et par la *folie* de ceux qui ont intérêt à prévenir leur propre ruine et celle de la civilisation actuelle, nous ne sommes pas autorisés cependant à croire que le cataclysme sera universel, complet et durable. L'invasion prolongée des teutons, tout en plongeant l'empire romain dans une vraie barbarie, n'a pu anéantir tout à fait pour l'humanité l'oeuvre de la civilisation antique. La révolution française, malgré la sauvagerie de ses chefs et de ses bataillons, malgré le jacobinisme et le sans-culottisme, n'a pu abîmer la France. De même, le triomphe complet de la démocratie, suivi de l'avènement du socialisme ou de l'anarchisme, pourra n'être que partiel, incomplet, passager. Il pourra y avoir une crise plus ou moins aiguë et prolongée, mais qui sera suivie d'une réaction bienfaisante, et à laquelle survivra toute la littérature antérieure, scientifique et autre, y compris la littérature juridique. Le code civil et les autres codes avec leurs commentateurs et leur jurisprudence pourront sombrer dans le cataclysme, et être remplacés par d'autres lois et de

nouvelles institutions. Et certes, personne n'ira les repêcher le lendemain du déluge. Mais cela n'empêchera pas que les travaux de droit *scientifiques* antédiluviens ne soient soigneusement recueillis et ne servent de base à des travaux ultérieurs.

Cependant une autre objection se présente, infiniment plus grave. Quel intérêt peuvent nous inspirer *aujourd'hui* des notions abstraites de droit relatives aux rapports économiques entre les hommes, en présence, non de notre petite question sociale actuelle, mais de la grande énigme universelle et éternelle qui s'est dressée lentement devant nous depuis un demi-siècle, gigantesque, épouvantable, inexorable? Tout dépend, ce me semble, de la solution qu'on adopte. Si l'on embrasse les idées du système matérialiste, il est impossible de s'intéresser aux notions fondamentales du droit. Si les particules infiniment petites de la matière infiniment divisée, douées de tendances uniformes et immuables en vertu desquelles elles agissent les unes sur les autres et produisent par leurs combinaisons tous les phénomènes et tous les êtres vivants de l'univers, si ces particules inconscientes et obéissant à une impulsion aveugle, à une contrainte interne mais absolue, sont le dernier mot de l'univers; c'est-à-dire, si ce qu'il y a de plus bas et de plus insignifiant, est en même temps ce qu'il y a de plus élevé et ce qui seul est irréductible et impérissable, tandis que les plus grandes formations cosmiques et les êtres vivants les plus complexes et les mieux doués, ainsi que les plus avancées intellectuellement et moralement, ne sont que des apparitions passagères, précaires, éphémères; si dans ce monde la causalité, et par conséquent la nécessité, règne impitoyablement; s'il n'y a pas de finalité et que le hasard des combinaisons et des rencontres y décide seul de tout ce qui s'y fait; si, quant aux formations cosmiques et aux êtres vivants, une marche uniforme du néant à l'existence et de l'existence au néant s'y répète éternellement avec une terrible monotonie et en même temps une variété infinie de vains détails; si l'existence de l'âme humaine n'est qu'une fausse apparence, et que tout phénomène de vie spirituelle n'est qu'un produit momentané et isolé de la vie du cerveau; si Dieu n'existe pas, mais qu'à sa place l'atome infime est souverain, et si dans ce monde gouverné par la tendance aveugle et inconsciente, par la causalité et le hasard, il n'y a aucune continuité de vie spirituelle, soit pour l'homme, soit pour d'autres êtres répandus dans l'immensité de l'espace; si en un mot la conception de l'univers que le matérialisme moderne a tirée des résultats de la science moderne, est une *terrible réalité* — : alors l'univers n'est pas seulement cruel et désespérant pour nous autres hommes, mais il est parfaitement *absurde* en lui même. Alors,

en effet, toute activité humaine devient vaine et insensée, notre existence même est une dérision, et le procédé Hartmannien du suicide simultanée de la race humaine sera seul raisonnable au milieu de l'absurdité universelle. Donc, si le matérialisme moderne me tenait lieu de religion, je ne publierais certainement pas le présent ouvrage. Si, cependant, on résiste aux conclusions de ce matérialisme; si on croit qu'elles sont en partie prématurées et non justifiées, en partie mal fondées ou fausses; si l'on croit en Dieu, Etre conscient, primordial et absolu, Créateur éternel de l'univers qui nous est plus ou moins connu ou totalement inconnu, de l'univers où l'atome infime n'est pas souverain mais reste à sa place, et où la finalité divine n'est pas exclue par la causalité; si on croit à la réalité progressive de l'âme humaine et à la possibilité qu'elle survive à la mort ou renaisse à l'existence —: alors, malgré la conviction de notre extrême petitesse dans le Grand Tout, nous pouvons continuer à nous intéresser à nous-mêmes et à la *société humaine*. Alors aussi le droit privé économique, avec son histoire et ses notions abstraites, pourra continuer à nous inspirer un certain intérêt. Non un intérêt exagéré comme aux juristes du moyen âge; comme au célèbre Ch. Dumoulin et à ses auditeurs, quand il leur fit à Dôle en Bourgogne son premier discours public sur le droit romain. Mais un intérêt relatif et qui, à l'époque difficile que nous traversons, est modéré, par l'importance prépondérante de la *question sociale* et par l'importance suprême de la *question cosmique*.

On ne me reprochera donc pas d'avoir osé publier, en 1890, mes „notions fondamentales de droit”, sans avoir fait des excuses au public.

Octobre 1890.

INTRODUCTION.

DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.

Le terme *droit civil*, abondamment connu et usité, dont j'ai dû me servir dans le titre de cet ouvrage, n'est pas exact. Il faut lui substituer un terme inconnu et inusité: *droit privé économique*.

Le „droit privé économique” — disons-le provisoirement — ne contient qu'une partie, mais la majeure partie, de ce qu'on nomme traditionnellement *droit civil*, ou de ce que les allemands appellent le plus souvent *droit privé* (Privatrecht). Il ne contient pas les matières qui concernent l'état des personnes, le mariage, la tutelle, la curatelle, les relations *personnelles* entre époux, entre parents et enfants, entre le tuteur et le mineur, le curateur et l'interdit. Il embrasse toutes les autres matières qu'on trouve traitées dans les codes civils et les codes de commerce, y compris tout ce qui touche les relations *pécuniaires* entre les personnes susdites.

SCIENCE DE CE DROIT.

La science du „droit privé économique” est tripartite. Elle concerne — dans les limites de cette partie de la science du droit —

1. les notions juridiques fondamentales,
2. l'histoire universelle du droit,
3. le droit futur.

Les notions juridiques font avec l'histoire universelle du droit l'objet de la science *théorique*. Le droit futur est l'objet de la science *pratique*.

LES NOTIONS JURIDIQUES FONDAMENTALES.

Les autres parties de la science du droit contiennent également un ensemble de notions fondamentales, qui ne sont pas arbitraires

ni conventionnelles et qui ont un caractère général, parce qu'elles se rapportent à des faits constants, à ce qu'on appelle la nature des choses. — Ainsi dans le droit public on peut distinguer et définir les notions primaires : société, état, confédération ; état fédératif, fédération d'états, union personnelle ; suzeraineté et vassalité ; pouvoir public souverain et subordonné ; souveraineté unitaire et partagée ; monarchie héréditaire ou élective (viagère ou temporaire), absolue ou limitée, souveraine ou subordonnée (dérivée et constitutionnelle) ; loi au sens matériel et loi au sens formel, etc. — Le droit pénal aussi contient un grand nombre de notions primaires : la peine et la loi pénale ; l'action humaine et le délit ou action punissable ; les éléments objectifs ou extérieurs et les éléments subjectifs ou intérieurs du corps du délit ; le dol, la culpabilité, les intentions ; les actes préparatoires et les actes constitutifs ; la perfection du délit et la tentative ; la participation au délit ; la défense légitime, etc. Dans les traités scientifiques du droit pénal ces notions générales sont traitées séparément, dans un chapitre préliminaire, que les allemands appellent „partie générale” (allgemeiner Theil). — Il en est de même des notions générales du droit public, notions moins nettes et moins universelles que celles du droit pénal, et qui ne se réalisent ni partout ni toujours, mais irrégulièrement à la faveur de certaines combinaisons sociales et des vicissitudes historiques. Ces notions cependant font l'objet de ce que les auteurs allemands dans leurs traités scientifiques appellent „droit public général” (allgemeines Staatsrecht), à la différence du droit public national ou positif.

Les notions primaires du droit privé économique sont des notions abstraites et fort nettes : celles par exemple de „rapports, événements, faits et actes juridiques” ; de rapports entre une personne et le public (comme la propriété) et de rapports entre deux personnes (les obligations) ; d'actes unilatéraux et bilatéraux ou conventions ; de conventions de transport, productives et extinctives d'obligations, etc. Elles reposent sur des relations universelles et très simples entre les hommes dans la vie économique. Elles se réalisent incessamment et se retrouvent de tout temps dans tous les droits des divers peuples de toutes les races, chez les teutons et les romains, les ariens et les sémites, les chrétiens et les musulmans, au delà comme en deçà des Alpes et des Pyrénées, avant comme après la fondation de Rome ou la prise de Constantinople. Elles forment le fonds commun de tous les droits positifs et servent de base ou de matériaux à toutes les constructions juridiques. Il convient donc d'en faire l'objet d'une branche séparée de la science du droit, au lieu de les laisser se perdre dans l'étude du droit romain ou des droits positifs actuels,

de celui du code civil (français) par exemple. Il faut en faire un chapitre distinct de l'histoire universelle du droit, non moins que des notions générales en matière de droit pénal et de droit public. — Jusqu'à présent cette *logique* du „droit civil” est restée fort arriérée, quoique le „droit civil” soit la partie la plus avancée et la plus anciennement cultivée du droit, et bien que „la partie générale du droit pénal” et „le droit public général” aient fait l'objet, au présent siècle, d'un travail séparé et vraiment scientifique. A vrai dire, il n'y a que les romanistes allemands qui se soient occupés des notions juridiques en question ; mais ils l'ont fait incidemment, en traitant des matières diverses du „droit civil ou privé”. Aussi sont-elles restées mal définies, incomplètes, incohérentes, non systématisées. Il faut, au contraire, accorder à cette partie de la science l'indépendance qui lui revient, et lui vouer autant d'examen attentif et d'analyse patiente qu'en matière pénale à l'action humaine punissable, sans se soucier des doctrines du droit romain ou de n'importe quel droit positif.

L'HISTOIRE UNIVERSELLE DU DROIT.

L'histoire universelle du droit — pour le droit privé économique comme pour toutes les branches du droit — n'est autre chose que le droit *réel* dans toute l'étendue de sa manifestation historique. Elle contient d'abord la connaissance des droits et de l'histoire des droits de tous les peuples et de toute agglomération humaine ayant produit du droit.¹⁾ Ensuite la comparaison de ces droits divers et de leur histoire, l'étude de la succession plus ou moins générale et régulière des institutions et des doctrines juridiques, de la marche ascendante, du déclin, de la pathologie du droit, enfin l'étude des rapports de l'histoire du droit avec celle de l'état économique, moral, religieux, politique et social des peuples et de l'humanité.

L'histoire universelle du droit fournit les matériaux nécessaires à l'investigation de la nature du droit. En effet, la connaissance du droit réel doit précéder l'étude de sa nature, et pour cette étude l'histoire universelle du droit rend des services plus complets et meilleurs que la connaissance isolée d'un droit national ou même de notre droit européen moderne avec ses sources : le droit romain et le droit germanique.

La nature du droit embrasse 1^o. la place du droit dans la psychologie et l'éthique, l'anthropologie et la sociologie, 2^o. le rapport du droit avec la moralité libre et avec l'usage social (Sitte), 3^o les raisons

¹⁾ Comme le droit canonique, les droits locaux du moyen âge, etc.

qui déterminent le jugement juridique commun, ou en d'autres termes les raisons qui conduisent les associations humaines à établir telle institution ou telle règle de droit, 4°. la fonction et la valeur du droit par rapport à l'homme et à la société.

Toutes ces considérations et d'autres encore qui se rapportent à la connaissance de la nature du droit et de son milieu humain font partie de la science dont l'objet est le droit, et ne peuvent servir à former ensemble le contenu d'une science distincte qu'on pourrait appeler la philosophie du droit. Il est difficile de nier que l'ancienne philosophie, qui avait la prétention d'être une science distincte des autres sciences, ayant un objet spécial, s'est écroulée de nos jours. La psychologie, la logique (ou science de la pensée), la morale, l'esthétique, la science de la religion etc, s'en sont détachées ; la métaphysique s'est évaporée ; il ne reste pour la philosophie que les considérations vagues et conjecturales, je ne dis pas sur l'inconnaissable (unknowable), mais sur ce qui échappe actuellement à notre investigation et à l'étreinte de notre pensée, sur ce qui dépasse le niveau de notre intelligence : l'ensemble de l'univers et Dieu, la substance de la matière et de l'esprit, le rapport entre les phénomènes matériels et spirituels, la force et la vie, la continuité de l'existence, les antinomies qui se rapportent à l'infini et au fini de l'espace, du temps et de l'être, à l'incertitude pratique et à la certitude théorique de nos actions, en un mot à tout ce qui est en dehors du cercle étroit où nos sens et nos facultés mentales nous renferment. Ce reste de philosophie, la méditation sur l'inconnu, si chère à l'homme pensant, n'est pas de la science ; mais c'est de la pensée humaine. La philosophie du droit, au contraire, n'est rien du tout. Il n'y a pas de droit naturel, ni de droit rationnel ; il n'y a que le droit réel, historique, phénoménal. C'est en vain qu'on s'est mis à la recherche d'un principe suprême du droit, dont on pourrait déduire les règles auxquelles le droit positif devrait obéir, un principe éternel et immuable dont la formule ne serait pas introuvable. Il y a une notion *abstraite* du droit, applicable à tout droit réel, une catégorie du droit, comme il y a une catégorie du bien et une catégorie du beau, mais il n'y a pas une „idée féconde” du droit, pas plus qu'il n'y a une idée du bien ou du beau, d'où l'on pourrait déduire tous les traits distinctifs du beau ou du bien.

Il ne faut pas confondre l'histoire universelle du droit, qui est une partie de la science, avec la pratique scientifique du droit. L'étude d'un droit positif en vue de son application appartient toujours au domaine de la pratique. On ne rend aucun service à la science en établissant le texte et en précisant le sens de la loi, ni en démontrant quelles sont les conclusions qu'il faut tirer de ses dispositions disparates, incomplètes, contradic-

toires et erronées. Il est vrai que l'exégèse du droit positif peut et doit s'appuyer sur l'étude de son histoire et sur l'analyse des notions juridiques ; elle peut et doit être scientifique. Mais ce caractère n'en fait pas une partie de la science du droit. Les juges, les avocats et les commentateurs, quelque scientifique que soit leur méthode d'interprétation, ne travaillent pas dans les ateliers de la science. Sans doute, les auteurs des commentaires pourront faire des recherches scientifiques à l'occasion de leur travail exégétique et enrichir ainsi le trésor de la science ; mais alors il faut bien distinguer ces deux parties de leurs écrits. Ainsi les savants qui par un travail ardu et subtil tâchent d'établir la doctrine résultant du pêle-mêle des passages des pandectes — soit des sources réunies du droit de Justinien soit de la partie „reque” de ce droit et des autres éléments postérieurs formant ensemble le „droit romain actuel” ou le „droit civil commun, qui est encore aujourd'hui le droit (privé) *subsidaire* d'une partie de l'Allemagne — travaillent en dehors des „templa serena” de la science. Mais si ces mêmes savants tâchent de démêler dans ce pêle-mêle incomplet et mutilé des pandectes, en y joignant toutes les autres sources fragmentaires du droit romain qui nous sont restées, la vraie histoire de ce droit — celle par exemple de l'accord et des divergences, individuelles ou collectives, des opinions des jurisconsultes romains dans toutes les matières du droit — ils sont certainement sous ce rapport des travailleurs de la science.

LE DROIT FUTUR.

La codification des lois éparses en vigueur et du droit coutumier existant encore à l'état oral ou déjà mis par écrit, accompagnée d'additions et de modifications et d'une bonne systématisation de tous ces éléments, n'est pas du domaine de la science. Il en est de même du travail législatif ordinaire qui consiste à modifier et à réformer le droit positif conformément aux besoins présents, aux idées actuelles, aux nouvelles conditions sociales. Tout cela n'est pas la science, c'est la *vie*, la vie sociale et juridique. Nous faisons, au contraire, un travail scientifique quand, appliquant les notions fondamentales purifiées et précisées par la science, consultant l'évolution historique du droit et prévoyant l'avenir social, nous projetons le droit futur qui devra remplacer ce que le passé nous a légué. C'est la partie *pratique* de la science du droit.

Cette science pratique du droit ne se trouve ni partout ni toujours. Il lui faut une réaction considérable contre un droit encore en vigueur mais réprouvé, et des idées nettes sur le nouveau droit qu'il faudrait

mettre à la place. Dans l'antiquité et le moyen âge ces conditions ne se sont présentées dans aucune partie du droit. On y a vécu sous l'empire de la tradition juridique. C'est le grand mouvement social de la seconde moitié du siècle précédent qui nous a mis à la recherche scientifique du droit futur.

Ainsi la réaction déjà plus que séculaire contre l'ancienne justice pénale et les idées qui se formaient sur un droit pénal meilleur, moins barbare et moins absurde, plus psychologique et plus soucieux de la défense de l'accusé et du sort des prisonniers, ont donné naissance à la science pratique du droit pénal futur : droit matériel et procédure. Aujourd'hui encore cette science continue à développer et à voir se réaliser son droit nouveau ; et ce, au point de vue de l'efficacité de la justice pénale, non moins qu'au point de vue de l'humanité. — De nos jours, le système démocratique, constitutionnel, représentatif et parlementaire ayant fait une banqueroute splendide, un fiasco complet, une forte réaction s'opère contre ce système naguère si vanté, et la science pratique du droit est poussée à construire un droit public nouveau. Ce droit nouveau devra se garder de retomber dans d'autres systèmes condamnés par l'histoire, comme l'absolutisme et la domination d'une classe héréditairement privilégiée ; mais il s'inspirera de principes opposés à ceux du système actuel : substitution de l'idée du devoir à celle du droit en matière politique, du devoir d'élire et de gouverner au droit d'exercer le pouvoir souverain par l'élection et de gouverner par représentation. — Une réaction violente se manifeste aussi contre les anciennes institutions du droit de mariage, de famille et de succession ; mais le droit nouveau qu'il faudrait leur substituer, est loin d'être suffisamment arrêté dans les têtes des novateurs.

Enfin le tour du droit privé économique est également venu. Il est l'objet d'une réaction tardive et restreinte quant au nombre de ceux qui y participent, mais très étendue quant à sa portée. Il s'agit de rompre avec le droit traditionnel, romain, germanique, médiéval, moderne, c-à-d. avec un mélange obscur, confus, extrêmement compliqué, une vraie mer à boire, un droit inaccessible aux laïques et difficile à comprendre et à étreindre aux praticiens et même aux juristes, un droit qui malgré l'ascendant du code civil français varie toujours beaucoup d'un pays à l'autre dans l'Europe latino-germanique. Il s'agit de remplacer ce droit absurde par un droit simple et intelligible autant que la matière le comporte, un droit identique pour tous les pays européens ou de civilisation européenne, un droit international et universel, un droit uniforme servant d'instrument commode au commerce pécuniaire entre les

hommes et les états, non moins que les mesures, les poids et le numéraire, dont l'uniformité est établie ou universellement désirée.

Il n'y avait autrefois que des droits nationaux et locaux. Le „jus gentium” romain a été déjà un *droit* (privé économique) *commun* pour les citoyens et les étrangers à Rome et dans tout l'empire romain (sauf l'application dans les provinces d'un droit étranger entre les étrangers qui vivaient sous l'empire de ce même droit). A partir de Caracalla le „jus civile” romain devint également un droit commun pour tous ceux qui habitaient le territoire de l'empire. Après l'invasion des barbares la *lex romana* survécut en occident pour les „romains” à la „*pax romana*”. Au moyen âge le droit romain, sous la forme décrépite de la compilation de Justinien, et le droit canonique devinrent, dans les limites de leur réception, le droit commun de l'europe latino-teutonique et chrétienne. L'Angleterre eut de bonne heure un droit commun pour tout le royaume dans sa *common law* et sa *law of equity*. En France le mouvement vers l'unité politique fut accompagné d'un mouvement vers l'unité du droit français, depuis Charles Dumoulin jusqu'à Bourjon, l'auteur du „droit commun de la France”. Ce mouvement qui aboutit au code civil, trouva de bonne heure une expression énergique dans l'idée qu'il fallait assimiler l'unité du droit pour toute la France à celle des poids et mesures et de la monnaie. Dans une courte préface de ses *Institutes coutumières*, adressée à ses fils, Antoine Loysel exprime l'espoir que ses maximes de droit pourront contribuer à amener un droit commun pour toutes les parties du royaume. Le profit qu'il espère de sa publication est ¹⁾:

que, tout ainsi que les Provinces, Duchés, Comtés et Seigneuries de ce royaume, régies et gouvernées sous diverses coutumes, se sont avec le temps rangées sous l'obéissance d'un seul Roy et quasi de sa seule et unique *monnoie*: ainsi enfin se pourroient-elles *réduire* à la conformité, raison et équité d'une *seule loi, coutume, poids et mesure*, sous l'autorité de Sa Majesté.²⁾

Colbert s'est inspiré, probablement de ces paroles de Loysel, quand il attribua à Louis XIV le dessein de „*réduire le royaume sous une même loi, même mesure et même poids*.”³⁾

¹⁾ V. éd. Dupin-Laboulaye, tome I, introd. historique, p. 36.

²⁾ L'idée du reste n'était pas neuve, et peut-être Loysel, ayant fouillé tant de livres, l'avait-il empruntée à Philippe de Comines, qui écrivit dans ses mémoires, un siècle avant Loysel: „Aussy (Louis XI) désiroit fort que en ce royaume l'on usast d'une *coutume* et d'un *poiz* et d'une *mesure*, et que toutes ces coutumes fussent mises en françois en un beau livre pour éviter les cautelles et pilleries des avocats.”

³⁾ Paul Viollet, histoire du droit français (1886), p. 185.

L'économie sociale aussi renferme une partie *théorique* — celle qui cherche à connaître les faits économiques et l'histoire universelle de ces faits avec leurs causes, leur dépendance ou leurs influences mutuelles, leurs rapports avec la nature humaine, le milieu social et naturel, l'évolution historique de l'humanité en général — et une partie *pratique*, celle qui se servant des connaissances théoriques acquises, cherche ce qu'il faut faire pour améliorer, pour réformer la condition économique actuelle. Pour les économistes orthodoxes, s'imaginant que les faits économiques résultent de certaines lois immuables dont on peut troubler tout au plus l'action régulière, comme le fait l'état par son intervention malencontreuse, et que l'économie sociale n'a donc pas plus un avenir qu'un passé, la science économique est donc purement *théorique*. Chez les socialistes, au contraire, et dans „l'économie nouvelle” la partie pratique serre de si près la partie théorique, elle en saisit avec tant d'empressement les données et les résultats, on examine *ce qui est* avec un tel désir de procurer aux hommes et surtout aux masses un meilleur avenir économique, que les deux parties de la science s'associent ou même se confondent dans les traités et les études scientifiques.

Le droit privé *économique* est une partie du droit *privé*, et le droit *privé* est une partie du *droit*, les deux parties du droit étant traditionnellement le droit privé et le droit public¹⁾. J'examinerai d'abord successivement les notions fondamentales ou générales concernant la *nature*

1. du *droit*, (chap. I—III)
2. du droit *privé*, (chap. IV)
3. du droit privé *économique*. (chap. V)

Je traiterai ensuite des notions fondamentales qui sont *propres* au droit privé économique. (chap. VI—IX).

¹⁾ Comme le disait Ulpien, l. 1. § 2. D. I. 1. Huius studii duae sunt positiones (c-à-d. l'étude du droit a deux tâches, s'occupe de deux *matières*), (jus) publicum et privatum.

C H A P. I.

NATURE DU DROIT.

Pour se faire une idée juste de la nature générale du droit, il faut remonter à la psychologie.

NATURE PSYCHOLOGIQUE DU DROIT.

Je me borne à rappeler qu'en dernière analyse il faut distinguer trois classes d'opérations mentales primaires :

l'*action*, celle qui par l'influence du système nerveux sur les muscles et les organes produit des changements dans le monde matériel, lesquels avec toutes leurs conséquences prévues ou probables font partie de l'action, qu'elles prolongent pour ainsi dire indéfiniment dans le domaine de la réalité naturelle et sociale ;

le *sentiment* (jouissance et souffrance corporelles, plaisir et douleur, amour et haine, espoir et crainte, désir et aversion, toute émotion de l'âme) ;

la *pensée* (attention et souvenir, comparaison, distinction et abstraction, analyse et composition, instinct, intuition et réflexion, *jugement* et raisonnement, etc) ;

et une opération secondaire : la *volonté*, c-à-d. le choix entre plusieurs opérations de la pensée ou du sentiment ou (surtout) de l'action, ou entre une opération et son omission, en d'autres termes la détermination exercée par l'âme quant à son activité mentale.¹⁾

Le *jugement esthétique* et le *jugement éthique* sont l'un et l'autre une partie d'une opération mentale mixte, composée d'un sentiment

¹⁾ L'ancienne distinction des facultés de l'âme : penser, sentir et vouloir, confondait la volonté et l'action, et ne voyait pas que l'action est l'opération mentale primitive qui descend jusqu'aux commencements du règne animal et se manifeste par des mouvements spontanés ; bien avant que le sentiment et la pensée se dégagent du fond obscur de la vie mentale. — Je ne puis développer ces notions élémentaires sans faire un traité de psychologie. Disons seulement que : par l'*action* le moi (l'âme) domine le non-moi (le monde extérieur) qu'il modifie à son gré ; par le *sentiment* le moi entre dans un rapport intime avec le non-moi, dont il *subit* le pouvoir ; par la *pensée* le moi *s'efface* devant le non-moi, son objet ; par la *volonté* le moi n'est en rapport qu'avec soi.

de plaisir ou de douleur et d'une pensée (d'un jugement) d'approbation ou de désapprobation. Ce phénomène composé, bien entendu, ne se présente pas lorsque nous *réfléchissons* sur la nature du beau ou du bien ou de leurs contraires, ou sur des choses belles ou bonnes. Mais lorsque dans la vie réelle nous percevons le beau et le laid ou le bien et le mal, nous éprouvons une émotion plus ou moins forte de plaisir ou de douleur à laquelle s'associe un jugement approuvateur ou désapprouvateur. Il y a cette différence, seulement, entre le jugement esthétique et le jugement éthique que 1^o l'émotion est plus puissante dans la perception du beau que dans celle du bien, et que 2^o le beau correspond aux besoins de notre contemplation du monde extérieur, tandis que nous sommes entièrement désintéressés quant au bien. Par le jugement esthétique nous approuvons le phénomène par rapport à nous-mêmes, l'impression que nous font les choses ou leur apparence pour nous, indépendamment de leur réalité. Par le jugement éthique nous approuvons ce qui est ou se fait au point de vue de la réalité et sans faire un retour sur nous-mêmes. Le *beau*, bien qu'il s'agisse du monde extérieur, renferme un élément *subjectif* et égoïste; le *bien* est également *objectif* et altruïste.¹⁾

„La morale” est une partie de l'éthique. Son objet est l'homme spirituel, agissant, sentant, pensant et voulant. Les actions (extérieures) ne sont donc jugées morales ou immorales qu'autant qu'elles manifestent la bonté ou la perversité d'esprit des auteurs. „Le droit” occupe également une partie du domaine de l'éthique. Seulement, l'objet du droit n'est pas l'homme même, mais ses actions extérieures, lesquelles sont considérées comme bonnes ou mauvaises, soit au point de vue de ces actions,²⁾ soit au point de vue de leurs effets même éloignés et incertains.³⁾

NATURE ÉTHIQUE DU DROIT.

Le jugement „*juridique*”⁴⁾ est donc toujours un jugement *éthique* ou

¹⁾ *Altruïste* étant pris dans le sens, non de „concernant les autres hommes”, mais de „l'intérêt que nous portons à ce qui est hors de nous”, au non-moi; comme *égoïste* indique l'intérêt que nous portons à nous-mêmes.

²⁾ Par exemple: un homicide; l'effet immédiat et déjà produit étant considéré comme un élément de l'action à la suite du mouvement de la main qui a porté le coup mortel.

³⁾ Par exemple: la publication de „La bête humaine” de Zola ou de „L'abbesse de Jouarre” de Renan.

⁴⁾ Je me servirai régulièrement du mot *juridique* dans le sens de „se rapportant au droit”. Il faut à la langue française un adjectif qui corresponde au mot *droit*, dans son acception objective et générale, exprimée par „le droit”. Pourquoi restreindre le mot „*juridique*” au sens de „concernant la juridiction (juris-dictio) ou la justice, l'ad-

moral ¹⁾. Mais les actions humaines que ce jugement approuve ou condamne, ne sont pas toujours des actions morales ou immorales, c-à-d. bonnes ou mauvaises par rapport à leur auteur. La morale et le droit n'occupent donc pas des parties identiques et coétendues de l'éthique: la morale n'étant pas restreinte aux *actions*, mais s'étendant à l'homme sentant, pensant et voulant; et le droit n'étant pas restreint aux actions extérieures qui *manifestent l'âme humaine*, mais s'étendant à toutes celles qui sont jugées bonnes ou mauvaises en elles-mêmes ou à cause de leurs effets.

Pendant la notion du droit renferme deux autres éléments étrangers à la morale: la *collectivité* du jugement et la non-tolérance sociale.

COLLECTIVITÉ DU DROIT.

Le jugement *moral* (relatif à la moralité de l'homme) est celui de n'importe combien de personnes, de tous, d'un grand nombre, d'un petit nombre ou d'un seul. Il suffit que les hommes soient jugés bons ou mauvais par quelqu'un en vertu de sa perception du bien et du mal, pour qu'un jugement moral ait lieu. Le droit, au contraire, „n'est produit que par le *jugement commun* ²⁾ d'hommes covivants" dans une société au moins plus étendue que celle de la famille,

ministration du droit par le juge"? Les italiens emploient *giuridico* dans le sens de „che appartiene al diritto". En anglais „juridical" est bon dans ce même sens. Les allemands, qui ont l'adjectif *rechtlich* outre *juridisch* et *juristisch*, se servent habituellement du génitif préfixe *Rechts-* (= juris). Pourquoi se priver de l'usage d'un mot disponible?

¹⁾ C-à-d. *moral* au sens large et synonyme d'*éthique* (adjectif). L'adjectif *moral* est employé dans les deux sens: celui de „la morale" et celui de „l'éthique". Dans ce dernier sens, parce que le néologisme grec „éthique" n'est pas en faveur comme adjectif. Le substantif „la morale" retient exclusivement l'ancien sens étroit.

²⁾ Les allemands parlent à tort de „conviction juridique" ou de „conscience juridique" (*Rechtsüberzeugung*, *Rechtsbewusstsein*, au lieu de *Rechtsurtheil*). La conviction se rapporte au vrai et au faux, la conscience à la connaissance immédiate que nous avons de toute notre vie spirituelle, de ce qui se passe dans notre âme. La conviction et la conscience se rapportent à ce qui *est*, la morale et le droit à ce qui *doit être*. Par rapport au *droit* nous ne savons ni ne connaissons, mais nous approuvons ou nous désapprouvons, nous exigeons ou nous condamnons, en un mot nous *jugeons*. — Le mot *Rechtsgefühl* (sentiment du droit), qui est employé dans le sens de „jugement juridique irréflecti et dont on ne se rend pas encore compte", ne vaut pas mieux que les deux autres. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'on puisse encore faire provenir le droit de la „volonté générale" (*allgemeiner Wille*), comme le fait Dernburg dans ses *Pandectes I*, (1884) § 19, p. 42/3, d'après Hegel. En parlant de *volonté*, on pense au caractère impératif du jugement qui conduit à la conaction, mais on méconnaît complètement la nature psychologique de la volonté.

et formée par des liens plus étroits que ceux des rapports de bon voisinage.

Le jugement juridique, étant essentiellement un jugement *collectif*, ne peut se rapporter à des actions déterminées, à des cas isolés. Il ne juge que des espèces, des classes, des catégories d'actions ou de cas; ou il ne juge les cas qui se présentent, qu'à des points de vue généraux ou abstraits, sur lesquels les hommes covivants puissent être d'accord, de manière à juger uniformément. Le jugement juridique produit donc toujours des *règles* ¹⁾ de *droit* ou *juridiques* (Rechtsregeln ou Rechtsnormen).

Ce jugement *commun*, complètement irréflecti à l'origine, n'a rien de mystérieux. C'est le jugement uniforme d'hommes semblables, qui se perpétue par la tradition et par l'éducation, et qui se développe et se modifie à mesure que les hommes semblables progressent et changent uniformément.

NON-TOLÉRANCE SOCIALE.

Le jugement éthique collectif des hommes qui composent une nation, sur des actions extérieures ne forme pas encore du „droit”. Il faut en outre *l'intolérance* de ces hommes réunis en société au sujet des actions ou des omissions jugées bonnes ou mauvaises. Il faut, en d'autres termes, que la société ne *tolère* pas les commissions qu'elle condamne, ni les omissions qu'elle réprouve.

DROIT VINDICATIF ET DROIT COACTIF.

Or, il y a deux sortes d'intolérance juridique, et par suite deux sortes de droit. Il y a 1°. le droit de la *vengeance* ou de la *retaliation* ²⁾ vengeresse, appelée *justice* ³⁾ en langage philosophique, ou le *droit vindicatif*, 2°. le droit *utilitaire* et *coactif*. Le premier droit use de *vindicta* pour apaiser la soif de vengeance ou de justice, c-à-d. pour assouvir une passion primitive et barbare ou pour donner satisfaction à une indignation morale qui demande la destruction ou la souffrance de celui qui a fait ce que le droit ne tolère pas. Le second droit use de *contrainte*, pour que les actions ou les omissions non tolérées par le droit n'aient pas lieu, pour que l'empire du droit soit une réalité.

¹⁾ Des règles par ex. touchant l'inviolabilité de la vie humaine: „tu ne tueras point”, ou touchant l'institution de la propriété: „tu ne déroberas point”.

²⁾ Vergeltung.

³⁾ Gerechtigkeit.

Le premier droit n'est pas utilitaire, parce qu'il n'a pas de but pratique. Le second est utilitaire, parce qu'il poursuit le but pratique d'empêcher la transgression du droit en la prévenant ou en la repoussant, ou du moins d'en détruire ou d'en réparer les effets. Nous ne connaissons presque plus aujourd'hui que le droit coactif. C'est celui sous lequel nous vivons, et qui, sauf quelques débris obscurs du droit vindicatif, nous entoure et nous enveloppe complètement. L'idée de la coaction s'associe pour nous à celle du droit, de telle sorte que „droit” et „droit coactif”¹⁾ nous semblent des termes synonymes. Cependant le droit coactif a été universellement précédé du droit vindicatif et ne l'a remplacé que graduellement et d'une manière inaperçue. En effet, le droit pénal a été partout et toujours le droit primitif, sous la forme de la „vengeance privée” exercée par les personnes lésées, qui s'appuyaient sur la société primitive, et sous la forme de la „vindicta publique” exercée par cette même société, le plus anciennement au moyen de la mise hors de la paix ou du droit.

Le droit pénal coactif a été „enté” sur ce droit pénal vindicatif, il a longtemps coexisté avec ce dernier droit²⁾, il s'en est dégagé peu à peu sans qu'on s'en aperçût, et il a fini par le refouler et le remplacer complètement³⁾.

Le droit vindicatif n'a qu'un seul moyen de réaction contre les actes non tolérés, contre la transgression du droit; il n'a qu'une seule espèce de *justice*: la justice pénale. Le droit coactif dispose de plusieurs moyens de réaction, il a plusieurs espèces de *justice*⁴⁾: la justice

¹⁾ Recht et Zwangs-recht.

²⁾ A l'état de „concours idéal ou intellectuel” (comme on dit en droit pénal): la peine appliquée à un délit servant à la vindicta publique et exerçant en même temps une action préventive utilitaire par coaction psychologique.

³⁾ J'ai exposé la matière du droit pénal vindicatif et du droit pénal utilitaire et coactif et celle de l'histoire universelle de ces droits dans „La peine et la peine de mort 1870”. Je ne puis qu'y renvoyer pour plus de détails.

Dans son ouvrage „die Grundlagen des Rechts” M. Alb. Post déduit de la théorie philosophique et cosmogonique qu'il y expose: que le caractère général du droit, manifeste surtout dans le droit primitif universel, est le rétablissement de l'équilibre rompu (Ausgleichung) entre les membres des sociétés (sociale Verbände) concentriques ou entre chacun des membres et la société dont il fait partie. Ces actes d'Ausgleichung, cependant, sont en effet des actes de vengeance, des réactions pénales; et comme M. Post le reconnaît d'ailleurs, le type parfait de l'Ausgleichung, réclamée par la passion de la vengeance et calmant l'émotion produite par la transgression du droit, est... le *talion*.

⁴⁾ Faute d'un autre mot, il est permis d'employer le mot „*justice*” dans ce sens général de „moyen ou mode de *contrainte* au service du droit”. Les allemands ont „Rechtsmittel, Rechtspflege”.

pénale préventive¹⁾, la justice restitutive, réparatrice et protectrice, dite civile, la justice préventive, répressive et protectrice exercée par, la police ou en général par le pouvoir administratif et la force publique.

JUSTICE.

Il n'y a pas de droit coactif sans moyen de contrainte, sans justice. La justice est ce qu'on appelle la „sanction” du droit: ce qu'il faut aux règles éthiques dictées par le jugement commun, pour qu'elles soient des règles de droit. Le domaine du droit, cependant, n'est pas divisé en plusieurs parties ayant chacune sa propre justice. Il ne faut pas distinguer quatre droits desservis par quatre justices: 1^o. par la justice pénale, 2^o. par la justice restitutive civile, 3^o. par la justice administrative, 4^o. par la police. Il y a des matières de droit jouissant du concours de la justice pénale, de la justice civile et de la police; par exemple la propriété, la transgression des règles relatives à cette institution étant combattue par ces trois moyens de contrainte. Il y a d'autres matières de droit qui ne s'appuient que sur deux ou sur un seul de ces moyens. Ainsi la justice pénale est la seule sanction dont on puisse se servir dans un très grand nombre de cas où on désire établir du droit coactif; et la justice civile est la seule sanction qu'on veuille appliquer par rapport aux obligations du droit privé économique. — Il faut observer de plus que l'importance de la justice pour le „droit matériel”²⁾, qui lui doit son existence comme droit, est si grande, qu'on distingue plusieurs masses de droit, ou en d'autres termes qu'on réunit et sépare des matières de droit, non d'après les distinctions du droit matériel qui se présentent naturellement, mais d'après les moyens de contrainte ou les justices qui s'y rattachent. C'est ainsi qu'on distingue

¹⁾ C-à-d. préventive, non par la force matérielle, mais par la contrainte psychologique, ou plutôt psychique. Non cependant dans le sens de Feuerbach, mais dans celui d'une double action psychique: 1. l'action terroriste, 2 l'action morale. — Je ne puis encore que renvoyer, quant à ces effets de la peine sociale, à mon écrit précité: „La peine et la peine de mort”.

²⁾ J'emploie ce terme au lieu de „fond du droit”, qui est l'expression française usuelle. Les termes opposés de l'ancienne philosophie „matière et forme, matériel et formel” sont préférables aux termes opposés „fond et forme”. Matière en effet signifie „la substance, le contenu”; fond signifie ce qui est au fond, c-à-d. non à la surface mais dans la profondeur, et par suite aussi ce qui est essentiel. On peut donc appeler „matière du droit” ou „droit matériel” les règles de droit qui régissent la société humaine, en l'opposant à la justice qui s'occupe des actes extérieurs du pouvoir social par lesquels la contrainte juridique doit être exercée, et qui règle par conséquent la *forme* de ces actes. Mais on ne peut appeler „fond du droit” — c-à-d. ce qui est au fond du droit ou en fait l'essence — les règles de droit qui régissent la société humaine.

1°. le droit pénal, comprenant toutes les matières de droit que sanctionne la justice pénale, 2°. le droit civil, comprenant celles que sanctionne la justice civile; et que 3°. on traite séparément de la tâche de la police. Il s'ensuit que les mêmes matières figurent, sans qu'on s'en aperçoive, sous divers chefs de justice. La propriété dont s'occupe la justice civile par la revendication et les dédommagements, reparait dans le droit pénal par la punition du vol, du détournement et de plusieurs „destructions, dégradations et dommages”; et ce, sans compter la protection de la propriété par la police. Il semble, en effet, que la protection de la propriété par la justice civile, par la justice pénale et par la police soient trois chapitres du droit, entre lesquels il n'y a aucun rapport.

Comme il n'y a pas de droit sans justice, le *droit des gens* ne porte pas le caractère du droit. L'usage du terme s'explique 1°. par l'analogie des règles de conduite concernant les individus humains vivant en société, et des règles qui concernent les nations considérées comme individus politiques et vivant dans une espèce de société internationale, 2° par le fait qu'elles sont des règles dictées par le jugement éthique commun de ces nations, et 3°. par le désir général que l'observation de ces règles ne dépende pas de la bonne volonté de chaque nation, mais puisse être assurée par quelque moyen de contrainte. Le droit des gens européen n'est en effet qu'une éthique internationale, qui serait changée en droit dès qu'il y aurait un pouvoir, supérieur à celui des nations covivantes, auquel ces nations se soumettraient quant à l'exercice de la justice internationale.

JUSTICIER.

Il n'y a pas de justice sans justicier. Dans l'enfance du droit *vincatif* la réaction contre la violation du droit peut être exercée par la vengeance *privée*; mais la justice du droit *coactif* est toujours exercée par le *pouvoir social*. Ce *pouvoir* émane toujours de l'ensemble des membres de la société dont le jugement commun forme le droit. Il est aux mains, soit du *peuple* (= les membres de la société primitive) *assemblé* ou de ses délégués, soit de ses chefs élus ou reconnus, soit de ses magistrats, soit de ses représentants réunis en conseil ou appelés à remplir une tâche déterminée, comme juges, arbitres, échevins, jurés; ou bien aux mains de ceux qui, quoiqu'investis d'un pouvoir non dérivé mais usurpé et appuyé sur une force armée, se conduisent néanmoins en justiciers exerçant la justice conformément au jugement juridique commun, comme les conquérants et leurs successeurs, les tyrans, les seigneurs territoriaux et féodaux.

DROIT MATÉRIEL ET DROIT DE JUSTICE ET D'ORGANISATION.

A mesure que le droit et la société s'éloignent de leur simplicité primitive, la justice et le justicier, s'il exerce un pouvoir dérivé, deviennent l'objet de règles uniformes et constantes. Aux règles de droit matériel se joignent des règles touchant les formes de la justice et touchant le personnel et les fonctions des justiciers : règles sur la *procédure* civile, pénale, administrative, et sur le fonctionnement de la police, règles *d'organisation* judiciaire (civile et pénale), administrative, politique. — Les règles de procédure judiciaire *primitive* sont le produit d'un jugement commun *irréfléchi*. Mais les règles de procédure judiciaire deviennent de plus en plus le produit de la réflexion, sans cesser toutefois d'émaner du jugement commun, quand elles sont arrêtées par les organes de la société. Il en est de même des règles d'organisation judiciaire. — La justice et l'organisation judiciaire étant les accessoires nécessaires du droit matériel, les règles qui les concernent forment avec celles qui se rapportent au droit matériel, un ensemble portant le nom *commun* de „droit”. Ce nom qui assimile les accessoires à la chose principale, est d'autant mieux justifié que la justice et l'organisation sont normalement réglées en conformité du jugement commun sur les meilleurs moyens de réaliser le droit (matériel).

DROIT ET LIBERTÉ SOCIALE.

Nous avons dit que *l'intolérance sociale* est nécessaire à l'existence du droit, soit vindicatif, soit coactif. Quant au droit coactif, nous pouvons distinguer deux domaines de la société humaine, celui de la *liberté sociale* et celui du *droit*. Les règles établies par le jugement commun et imposées par le pouvoir social limitent le domaine de la liberté laissée aux hommes par leurs semblables, et forment le droit. Il est vrai que la contrainte sociale a été souvent exercée, et quelquefois à beaucoup d'égards et dans une forte mesure, dans l'intérêt spécial des gouvernants. Cependant ce sont là des écarts, des déviations de la tendance régulière et progressive de la société humaine. En général la contrainte sociale est exercée conformément au jugement éthique commun. La vie sociale est donc (en général) partagée entre le droit et la liberté, et la liberté est en raison inverse du droit. — Il n'est pas inutile d'insister sur cette simple vérité, afin de dissiper les illusions confuses qu'on s'est faites sur la nature du droit, en disant que le droit est la *condition* ou l'*organisation* de la liberté. La naissance et l'évolution du droit ont été sans doute un grand progrès humain. Mais le droit, qui use de contrainte pour empêcher

le mal ou réaliser le bien, ne peut être considéré que comme une *infirmité* humaine. Il est permis de croire cependant que cette infirmité est destinée à disparaître, et que la liberté finira par enlever au droit toute la place qu'il occupe maintenant. La „fin du droit” ne suppose nullement une société parfaite formée par des hommes „sans péché”. La contrainte sociale pourra cesser d'être nécessaire, non moins que la guerre d'être quelquefois inévitable, sans que les hommes soient devenus des anges.

C H A P. II.

NATURE EXTERNE DU DROIT.

Notre droit actuel contient, sur beaucoup de matières, une masse considérable de règles juridiques très détaillées, dont la loi écrite est la source et la forme. Il a fallu une longue évolution pour amener ce résultat.

D'abord, quant à son *contenu*, le droit ne se forme et ne progresse que lentement: *extensivement*, quant aux matières dont il s'occupe, *intensivement*, quant au développement de ses règles, à leur précision et à leur fixité. Restreint, vague et incertain à l'origine, le droit a besoin d'une longue période de formation pour arriver à l'état florissant où nous le voyons actuellement chez nous.

SOURCES DU DROIT.

Pour ce qui regarde la *source* et la *forme*, nous sommes un peu trop habitués à identifier le droit et la loi, dans ce sens que la loi écrite est la source unique et nécessaire du droit, et qu'il n'y a pas de droit qui ne soit revêtu de la forme légale. — Non seulement la loi n'est jamais et ne peut être la source et la forme primitive du droit, mais elle ne s'introduit pas même régulièrement chez tous les peuples au bout d'un certain développement juridique. L'usage de l'écriture a toujours exercé une profonde influence sur les sources et les formes du droit, en même temps qu'il était la condition de son progrès extensif et intensif; mais il n'a pas nécessairement conduit à la loi écrite. De plus, la législation une fois introduite n'est pas nécessairement une institution permanente; elle peut s'affaiblir et s'arrêter après avoir quelque temps fonctionné. La succession des sources et des formes du droit a été, en effet, bien variée et irrégulière sur le théâtre de l'histoire universelle. Et on se tromperait fort en croyant que l'histoire des sources parcourt à peu près constamment les phases

suivantes : 1^o droit coutumier, 2^o concurrence de la loi et de la coutume mise par écrit, 3^o monopole de la loi et codification.

DROIT IMMÉDIAT ET DROIT COUTUMIER.

On ne trouve de l'uniformité que dans l'enfance du droit. La source primitive des règles juridiques est partout et toujours le jugement commun tout seul et tout pur, sans forme et sans manifestation extérieure. Le droit simple et primitif, sur lequel tout le monde est d'accord, est appliqué spontanément et sans consulter aucun témoignage de son existence, par l'exercice de la vengeance privée ou publique, par le verdict rendu dans l'assemblée populaire, par les chefs, les conseils, les rois, les prêtres qui jugent. C'est une grave erreur de faire de la coutume, c-à-d. de l'usage ou de l'application déjà prolongée, la compagne nécessaire du jugement commun, sans laquelle il n'y aurait pas encore de droit, et de faire ainsi du droit coutumier le droit le plus ancien. Au contraire, dès que le jugement commun existe, et tant qu'il conserve sa vigueur, ses organes l'appliquent sans se demander ce qu'on a fait précédemment. La coutume alors est un hors-d'oeuvre. Il n'y a aucune raison de ne vouloir parler de droit qu'à partir d'un usage établi et prolongé. Il faut dire, au contraire, que l'usage suit le jugement commun, et qu'à mesure que ce jugement s'affermirait, l'usage devient plus universel et plus constant. Il est vrai seulement, que l'usage bien établi ne suit pas de la même façon la décadence du jugement commun. Ce jugement s'affaiblissant et cessant, l'usage n'en diminue et n'en disparaît pas aussitôt ; mais on continue à l'appliquer par la puissance de l'habitude, de la tradition, de la routine. C'est lorsque l'usage actuel n'est plus soutenu par le jugement commun, que l'attention se porte sur la coutume, et qu'on se demande bientôt, surtout quand il s'agit de règles secondaires et qui ne se présentent pas chaque jour : tel usage existe-t-il ou non, ou quel est au juste l'usage en pareil cas ? Ainsi le *droit immédiat* est changé en *droit coutumier*. Cette succession dépend d'un fait psychologique constant dans le domaine du droit. Nous ne répudions pas ce que nous avons longtemps considéré et pratiqué comme droit, dès que nous cessons de le reproduire en nous. Il nous est difficile, au contraire, de nous défaire de l'habitude que notre âme a contractée à cet égard ; et ce d'autant plus que la reproduction du jugement commun ne s'est affaiblie et n'a cessé que graduellement. Mais il y a plus. Les institutions et le droit des temps passés étaient anciennement l'objet d'un profond respect et de grandes illusions, tout comme aujourd'hui la nouveauté seule des institutions sociales

les recommande aux enfants des révolutions, qui ont adopté le mépris du passé et le culte de l'avenir. Le seul fait de l'existence d'une ancienne coutume suffisait donc pour faire retenir un droit répondant au jugement juridique, non de la génération actuelle, mais des générations précédentes. Toutefois, cette conservation du droit du passé s'arrêtait, dès que le jugement commun réagissait contre le droit coutumier, dès qu'il le condamnait et produisait des règles contraires. C'est alors que le droit coutumier tombait en *désuétude*.

Au lieu d'être une seule et même chose, le droit immédiat primitif et le droit coutumier diffèrent donc profondément. La source du droit immédiat est intérieure, c'est le jugement juridique seul; la source du droit coutumier est extérieure, c'est la coutume seule. En appliquant le droit coutumier, on n'interroge que la coutume: non le ci-devant jugement commun, auquel la coutume doit son existence, ni le jugement commun actuel, lequel ne se fait valoir que lorsqu'il abroge le droit coutumier par un nouveau droit immédiat. Ainsi le droit immédiat et le droit coutumier pourront alterner; mais tout droit coutumier doit avoir été précédé d'un droit immédiat.

La coutume, tout extérieure, est composée de faits matériels. Ces faits sont de trois sortes seulement: 1^o. la pratique volontaire, l'application spontanée, par les particuliers dans leur vie économique, par les parties dans leurs transactions ou actes juridiques; cette application ayant été faite constamment et depuis longtemps; 2^o. les jugements rendus depuis longtemps dans le même sens par les juges compétents en cas de différends entre les parties ou dans l'administration de la justice pénale; 3^o. l'usus fori constant et ancien dans la procédure civile et pénale.

Observons encore que le droit immédiat n'est jamais remplacé que partiellement par le droit coutumier; et ce, pour les règles secondaires plutôt que pour les règles primaires, les principes, les notions fondamentales. La coutume est invoquée pour les parties plus variables, plus douteuses, en même temps qu'elle n'est pas mentionnée pour les parties élémentaires et bien établies au sujet desquelles le jugement commun n'a pas vacillé. Ainsi la coutume, invoquée pour une foule de détails dont le jugement commun a cessé de s'occuper, peut n'être pas invoquée par rapport à des parties plus importantes qui semblent des axiomes juridiques; par exemple: l'institution de la propriété avec la revendication, l'indemnité due par le voleur et par l'auteur d'un dommage, l'acquisition par occupation, celle des fruits, l'obligation (*re*) de rendre la chose au déposant, au prêteur, au commodant, au débiteur propriétaire du gage qui a payé sa dette, etc.

Le droit immédiat et le droit coutumier sont deux phases successives du droit quant à sa source. Mais il ne s'ensuit pas que ces phases correspondent à des périodes successives. Le droit immédiat précède toujours ; mais la période de son empire exclusif est suivie d'une période mixte où le droit devenu coutumier coexiste 1°. avec le droit resté immédiat, 2°. avec un nouveau droit immédiat qui a remplacé le droit coutumier tombé en désuétude, et 3°. avec le droit qui se trouve dans un état de transition entre celui de droit immédiat et de droit coutumier, et dont on ne saurait dire s'il est encore immédiat ou déjà coutumier.

Avant d'être source, la coutume est une manifestation du jugement juridique *actuel* et par conséquent du droit immédiat. Il en est de même de l'usage présent ou nouveau mais fréquent. Les maximes ou proverbes juridiques plus ou moins anciens mais encore en usage, ainsi que les témoignages fournis pour l'information du juge par une multitude de personnes bien choisies pour exprimer le jugement juridique du peuple ou d'une classe populaire, comme de celle des commerçants, (tourbes) peuvent également manifester le droit immédiat existant. Il faut bien distinguer toutes ces manifestations et la coutume devenue elle-même la *source* d'un droit dont un jugement juridique qui appartient au passé, fut la première source. On peut dire que le droit immédiat est un *droit vivant* et le droit coutumier un *droit mort*, tandis que le droit légal est un droit *immobilisé jusqu'à nouvel ordre*.

Quant au droit dont le caractère est incertain, parce qu'il se trouve dans un état de transition entre celui du droit immédiat et du droit coutumier, la coutume pourra être invoquée comme témoignage du droit immédiat ou au moins du droit coutumier existant, et les „tourbes” de témoins, entendus dans une enquête judiciaire sur l'existence d'un droit non écrit, pourront certifier que tel est le jugement commun du peuple, des commerçants etc., et que tel, au moins, est l'usage ancien, constant et encore observé dans la vie économique privée.

DROIT COUTUMIER ÉCRIT.

L'usage de l'écriture fait naître le désir de fixer par écrit le droit coutumier, nécessairement vague ; et ce surtout à une époque où ce droit mort est devenu moins généralement connu et moins certain, au sein d'une population plus éloignée du jugement commun qui l'a produit jadis. Il arrive donc que le droit coutumier d'un pays est recueilli, formulé et mis par écrit dans des collections privées. Souvent ces collections deviennent d'un usage général et acquièrent une grande

autorité dans les tribunaux, de telle sorte qu'on ne consulte plus la coutume même, et qu'on s'en rapporte à la coutume écrite seule, comme renfermant l'expression adéquate du droit coutumier existant. Néanmoins, on ne considère pas comme abrogée la coutume non comprise dans le recueil, lequel peut être très incomplet et ne pas avoir la prétention d'épuiser la coutume. Le droit coutumier écrit, en outre, ne change pas de nature. L'autorité dont il jouit ne peut être que celle de rendre exactement la coutume existante; et l'écrit ne peut empêcher le droit coutumier de tomber en désuétude, c'est-à-dire d'être écarté par le jugement commun vivant, et par suite de ne plus être appliqué. — Il faut bien distinguer cette simple coutume écrite, quelle que soit l'autorité dont elle jouisse, de la coutume écrite, officiellement rédigée et promulguée, qui est en effet une loi et ne peut plus, par sa nature, tomber en désuétude.

DISCRÉTION DU JUGE.

Nous sommes trop habitués à nous représenter le droit comme un ensemble de règles qui couvrent à peu près le champ qu'elles sont appelées à couvrir. Les règles de droit nous semblent régler à peu près les matières de droit, d'où il suit que le juge, sauf un peu d'interprétation, n'a qu'à appliquer le *droit* pour rendre la *justice*. Il peut en être ainsi sous le régime de notre législation et de notre codification. Mais il en était tout autrement à l'origine. La provision de jugement commun était d'abord exiguë, défectueuse et vague. Elle ne répondait aucunement à la multiplicité des cas qui se présentent dans la vie réelle. Ainsi, surtout lorsque la justice n'était plus rendue par les assemblées populaires ou par des conseils nombreux, mais par un chef, un roi, un magistrat, qui examinait de plus près la nature spéciale de chaque cause, la tâche du juge ne se réduisait pas à appliquer le jugement commun, le droit existant. Il avait à „*trouver*” une décision reposant sur de bonnes considérations générales ou au moins satisfaisante dans l'espèce, non seulement à ses propres yeux, mais aux yeux des autres membres éclairés et justes de sa nation, dont il devait être l'organe en jugeant. Ainsi le juge primitif devait appliquer le droit existant. Il ne faut pas méconnaître cette partie essentielle de sa vocation. Mais en même temps il devait *juger* lui-même dans une large mesure; et quand il était considéré comme un personnage sacré, tels que l'étaient les rois de l'antiquité, c'était surtout ce jugement personnel, quelquefois embarrassant et difficile, qui était attribué à l'inspiration des dieux.

En revanche, les jugements n'ont jamais précédé le droit, ni servi

à sa formation, comme le veut une théorie qui enseigne que les rois et autres anciens juges ont commencé à juger avant qu'il y eût aucune règle de droit, et que c'est de leurs jugements réitérés dans le même sens, que des règles de droit sont nées. Il faut distinguer dans la juridiction la part du droit et la part de la discrétion du juge. Celle-ci reste distincte du droit même, lorsque les juges obéissent à l'autorité de leurs propres jugements ou des jugements rendus par d'autres juges. Tant qu'une règle suivie dans une foule de jugements successifs n'a pas été adoptée par le jugement commun, elle n'est pas une règle de droit et ne lie pas le juge. Dès qu'au contraire le jugement commun l'a reçue, elle devient une règle de droit à ce titre, et le juge ne peut plus s'en écarter. .

AUTORITÉ DE LA JURISPRUDENCE ET DE LA DOCTRINE.

Les décisions des juges et les opinions des juristes — en d'autres termes la jurisprudence et la doctrine — peuvent acquérir une grande autorité parmi les juges, de manière à être observés par eux, librement il est vrai, mais généralement et régulièrement, à l'instar d'une loi. Ainsi les juges pourront suivre leurs propres jugements antérieurs ¹⁾ ou ceux d'une cour supérieure ou d'un tribunal jouissant d'une réputation exceptionnelle ²⁾. Il faut à cet effet des recueils de jugements qu'on puisse consulter et consulter chaque instant. Quant aux juristes, leurs avis écrits et recueillis, leurs commentaires sur le droit existant, leurs traités primitifs ³⁾ et leurs traités professionnels et savants ⁴⁾ peuvent être constamment invoqués et appliqués dans les tribunaux. Par cette soumission volontaire à l'autorité de la jurisprudence et de la doctrine les juges restreignent le champ de la „discrétion” ou de „l'arbitre” que le droit en vigueur leur a laissé. Mais l'opinion publique peut leur imposer cette restriction, et en général ils ne demandent pas mieux que de dégager le plus possible leur responsabilité dans l'administration difficile de la justice civile et pénale.

Il ne faut pas perdre de vue que la jurisprudence et la doctrine, quelle que soit leur *autorité*, ne sont pas encore du *droit* (positif).

¹⁾ Par ex. en Angleterre les jugements précédemment rendus des cours de Westminster jugeant les common pleas d'après le common law.

²⁾ Par ex. le parlement de Paris et les tribunaux d'échevins de Magdeburg et de Leipzig.

³⁾ Rechtsbücher. Par ex. le Miroir des Saxons.

⁴⁾ Par ex. ceux des juristes romains.

Cette autorité ne lie pas le juge et n'a pas *force de loi*. — Pour que les recueils de jurisprudence et les écrits des jurisconsultes aient force de loi, il faut que cette force leur ait été communiquée par un décret du pouvoir souverain ¹⁾. Néanmoins ces recueils et ces écrits, ayant été promulgués de manière à lier le juge, ne sont pas devenus des lois, parce qu'ils ont la *force*, il est vrai, mais non la *forme* d'une loi. Cette forme, en effet, est celle de la norme qui expose le droit avec plus ou moins de concision, mais dans une formule directe et unique. Les recueils d'arrêts et l'ensemble des écrits juridiques, au contraire, ne contiennent pas un droit à l'état libre, séparé et disponible. Il faut en dégager le droit qui s'y trouve enveloppé, avant de pouvoir dire „le voici”, et le résultat de cette opération est incertain; ceux qui l'entreprendront pourront obtenir des résultats différents.

LA LOI.

Nous identifions trop „la loi” avec notre loi actuelle, composée, approuvée, promulguée suivant les règles constitutionnelles par le pouvoir politique compétent, et même seulement par le pouvoir souverain, c-à-d. avec la loi de l'état, la loi par excellence. Il peut y avoir et il y a eu bien des modes de faire la loi et des législateurs fort divers; mais il y a une vraie *loi* (au sens large) toutes les fois que le droit est établi dans la forme de la loi par un pouvoir social qui s'en attribue la faculté, et auquel cette faculté n'est pas déniée.

L'histoire nous apprend que la loi revêtue des meilleures formes est une institution déjà ancienne. Nous trouvons à Rome des lois écrites et formulées avec soin, proposées par les magistrats, mises au vote dans l'assemblée populaire constitutionnellement composée, approuvées à la majorité des voix. Le même phénomène se présente dans les cités antiques en général. On sait que cette institution précocce disparut sous les empereurs. Parmi les Germains, les lois barbares, qui formulent surtout le droit existant, immédiat et coutumier, et qui contiennent en outre du droit nouveau, des additions et des modifications, sont en partie des lois approuvées par les assemblées populaires, en partie des ordonnances royales, en partie des propositions royales acceptées par l'assemblée populaire. Dans tous ces cas ce sont de vraies lois. Cependant, toute cette législation précocce

¹⁾ Par ex.: celui de Valentinien III, de 420 p. C., établissait les règles que le juge devrait observer quant à la force de loi accordée aux écrits de certains juristes romains.

des peuplades germaniques disparut dans la période de la décadence carlovingienne; et une nouvelle législation *locale*, irrégulière et variée, naquit au moyen âge. De vraies lois furent édictées par les seigneurs territoriaux, temporels ¹⁾ et spirituels, et par les magistrats des villes. Par les seigneurs, quand ils rendaient des ordonnances générales avec ou sans l'assentiment de leurs nobles, ou qu'ils octroyaient des chartes à leurs villes. Par les magistrats, quand ils arrêtaient des statuts avec ou sans le concours des représentants de la commune. Ces lois formulaient l'ancien droit immédiat et coutumier, ou consacraient des rédactions privées déjà existantes, ou contenaient des altérations du droit existant ou un droit nouveau. Quelquefois on faisait des emprunts aux voisins dont le droit écrit jouissait d'une grande renommée; ou bien le droit d'une autre ville était donné à une ville nouvelle, ou à une petite ville qui n'avait pas de droit écrit satisfaisant.

Il y a donc des lois malgré la simplicité de la législation et la petitesse du législateur. Mais il est indispensable que la loi soit écrite. La notion de *loi*, dans le sens de source du droit, implique que les règles de droit soient exprimées par des paroles précises, certaines, invariables. Le droit légal est rivé à des termes déterminés. Or c'est à quoi l'écriture est nécessaire ²⁾. La source „loi écrite” n'a donc pas été précédée par une source „loi orale”. Il est certain que le droit immédiat et coutumier n'a pas été arrêté, ou que du droit nouveau n'a pas été établi, oralement par les assemblées populaires, avant l'époque où les résolutions de ces assemblées étaient formulées et constatées par écrit. Mais si cela avait eu lieu, la source du droit oral ainsi fondé ne devrait pas être appelée *loi*, parce que la forme de l'écriture est un élément essentiel de cette source.

Le droit légal est établi jusqu'à nouvel ordre, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il soit abrogé par une loi postérieure. Il n'est donc jamais temporaire ni viager. Il ne peut être établi pour un certain nombre d'années, ni seulement pour la vie du législateur ou pour la durée de ses fonctions. Les constitutions personnelles d'un prince, qui s'évanouissent à l'instant de sa mort, ne fondent pas du droit légal. De plus, ce droit ne peut tomber en désuétude. Si cela arrive par suite des révolutions, des perturbations sociales, des altérations profondes

¹⁾ Y compris les empereurs allemands, par exemple quant aux villes impériales, et les *rois*, par exemple les rois de France, lorsque leur pouvoir royal commença à se consolider.

²⁾ On pourrait remplacer l'écriture par la tradition orale (confiée à quelque corps permanent) de règles juridiques mises en vers. Mais on ne s'est jamais servi de cet expédient imparfait. *L'histoire* ne connaît que l'écriture.

des idées et des mœurs, c'est un événement contraire à la nature de la loi. Le droit immédiat est impuissant à infirmer la loi ¹⁾, tandis que la loi, en un clin d'oeil, par une seule parole, peut faire disparaître et remplacer tout droit immédiat ou coutumier. Ces sources primitives ne vont donc pas de pair avec la loi. La loi est une source d'un ordre supérieur.

SCIENCE DU DROIT.

C'est à tort qu'on a considéré la science du droit comme une autre source du droit. Les juristes qui examinent, analysent et combinent les règles contenues dans le droit immédiat, coutumier et légal, et qui en déduisent de nouvelles règles ²⁾, ne créent pas du droit positif, dont la science serait la source. En effet, ces règles déduites ne sont pas établies impérativement, de manière à lier le juge. Elles n'appartiennent pas au domaine du droit, mais à celui de la discrétion du juge. Quelle que soit leur autorité, elles ne contiennent que des avis au juge, qui, en les acceptant, amoindrit le champ de sa discrétion. Pour en faire une source de droit, il faut leur donner force de loi ³⁾.

HISTORIQUE DES SOURCES.

Nous avons distingué jusqu'ici les sources de droit suivantes :

- 1°. a le jugement commun, source du droit immédiat,
b la coutume,
- 2°. la loi,
- 3°. la jurisprudence et la doctrine (recueils de jugements, écrits des juristes) ayant force de loi.

Il ne suffit pas de distinguer nettement ces trois ou quatre sources pour se faire une idée adéquate de la diversité et de la multiplicité des sources et des formes du droit des peuples policés, que l'histoire nous fait connaître.

¹⁾ Sauf, bien entendu, le non-usage d'un droit facultatif, par exemple d'un acte juridique solennel (une forme de contrat, de transport, de testament), ou de quelque « droit réel », comme l'emphytéose et la dîme. Sauf aussi, en matière pénale, l'impunité de certains délits vieillis, parce que le ministère public, en vertu de son pouvoir discrétionnaire, cesse de les poursuivre.

²⁾ Des règles qui y sont contenues, ou qui s'y rattachent, soit par voie de conséquence en remontant aux principes et aux motifs, soit par voie d'analogie, soit par voie d'application de l'esprit de la loi (ou en général du droit positif) à des institutions, des transactions, des circonstances nouvelles.

³⁾ V. ci-dessus p. 30.

DROIT ROMAIN.

Commençons par le droit romain. — A Rome, comme ailleurs, l'assemblée populaire exerçait très anciennement un pouvoir suprême, et le pouvoir royal n'y a grandi que peu à peu à son préjudice. Après l'abolition de la royauté le pouvoir du peuple romain assemblé dans ses comices, amoindri d'une manière croissante sous les derniers rois, s'accrut aux dépens des magistrats. Cependant, avant comme après la chute de Tarquin le Superbe, le droit civil et pénal n'aurait pu être établi qu'avec le consentement du peuple par une *lex*, et non par une ordonnance royale. Seulement, avant la loi des XII tables, qui fut composée un demi-siècle après l'expulsion des rois, on n'a pas songé à toucher au droit existant. Les XII tables entrèrent dans une voie nouvelle, en formulant par écrit d'une manière fort concise et en promulguant tout d'un coup une masse considérable de droit pénal, de droit privé, de droit de procédure et d'exécution. Cependant elles ne codifièrent pas indistinctement le droit immédiat et coutumier existant¹⁾. Au contraire, elles passèrent sous silence l'ancien droit trop bien établi pour qu'il fût utile de le mettre par écrit: „*jus in tantum probatum ut non fuerit necesse scripto id comprehendere*”. Mais elles exprimaient en termes précis et portaient à la connaissance de tous et notamment des plébéiens la partie du droit existant, désormais commun aux patriciens et aux plébéiens, qui pouvait sembler vague ou incertaine ou insuffisamment connue et constatée, et que les magistrats patriciens, qui seuls rendaient la justice, auraient pu appliquer à leur gré. Elles contenaient, de plus, des règles qui étaient des concessions faites aux plébéiens et des innovations

¹⁾ En revanche, elles ne firent que codifier et réformer le droit *indigène*, et ne se soucièrent pas d'importer du droit étranger et notamment du droit grec. On a tâché en vain d'indiquer un élément grec dans les XII tables. V. Karlowa, *röm. Rechtsgesch.*, 1885, I. p. 112/3. Des dispositions *semblables* dans les lois grecques ne prouvent pas qu'il y ait eu emprunt. Et s'il arrive qu'un auteur latin fait remarquer la ressemblance et opine que les décemvirs ont transporté la disposition grecque dans les XII tables, son opinion n'a aucune importance, parce que le sens historique lui fait défaut, et parce qu'il aime à faire de savantes citations. Du reste, hors des passages de Cicéron où cet auteur dit de la loi de Solon touchant les funérailles: „*quam legem iisdem prope verbis nostri viri in decimam tabulam conjecerunt; nam de tribus riciniis et pleraque illa Solonis sunt, de lamentis vero expressa verba sunt*” (de leg. II. 25), et „*jam cetera in XII, minuendi (sunt) sumptus, lamentationesque funeris, translata de Solonis fere legibus*”, (ibid. c. 23), il n'y a que deux passages de Gaius (I. 4. D. de coll. 47—22) et I. 13 D. de fin. reg. (10.1), où il dit qu'une loi des XII tables „*videtur ex lege Solonis translata esse*”, ou qu'elle est écrite „*ad exemplum quodammodo*” d'une loi de Solon.

désirées à une époque de trouble politique et de mouvement juridique. Mais il ne faut pas les considérer comme une codification doctrinaire ou systématique. Aucun article n'y était inséré sans raison spéciale. — Les lois des XII tables ne furent pas une législation précoce, ni un phénomène isolé. D'autres cités antiques ont entrepris de codifier leur droit à l'époque où l'usage de l'écriture était devenu plus général, et à la suite des luttes entre les aristocraties des anciens citoyens et les nouveaux habitants ¹⁾, qui demandaient à partager le droit des anciens, et auxquels des lois écrites et publiées semblaient une garantie. Rome n'a donc fait que ce qu'ont fait d'autres cités antiques et surtout grecques. Si elle a produit, dans la loi des XII tables, une oeuvre fort supérieure au point de vue législatif et juridique à celles de ses soeurs ²⁾, c'est au tour d'esprit, au génie des romains qu'il faut attribuer cette supériorité, non à des circonstances particulières qui favorisaient chez les romains une législation précoce et exceptionnelle.

Les XII tables de l'ancienne cité crétoise de Gortyn(a), découvertes en 1884, fournissent quelques parallèles avec les lois romaines des XII tables, mais ne donnent aucun appui à l'hypothèse que les décevirs ont emprunté une partie même minime de leurs lois, soit au petit code de Gortyn—lequel réunit évidemment un peu d'ancien droit coutumier, qu'il formule, et du droit plus récent et réfléchi innovant sur l'ancien — soit à d'autres anciennes compilations de lois des cités grecques. En effet, autre chose est d'avoir suivi l'exemple de l'étranger dans l'arrangement extérieur, par exemple quant à l'adoption du nombre XII pour les colonnes ou tables sur lesquelles on gravait les lois ainsi portées à la connaissance du public et rendues inaltérables ; autre chose d'avoir emprunté à l'étranger des institutions et des règles de droit.

Après la loi des XII tables les „leges” continuèrent jusque sous l'empire à établir du droit nouveau. Elles abondèrent même sous Auguste, mais pour s'éteindre lentement sous ses successeurs jusqu'à la fin du premier siècle (Nerva). Les sénatusconsultes qui leur succédèrent sous l'empire comme sources du droit légal, ne survécurent

¹⁾ La plèbe romaine au moins n'était formée que par les populations habitant le territoire (latin) annexé autour de Rome, et par les descendants des étrangers (latins) immigrés et accueillis sans être admis dans les cadres du *populus romanus*. C'étaient du reste des hommes indépendants et distincts des clients (anciens habitants réduits en soumission) des citoyens romains.

²⁾ Cicéron dit énergiquement que le *jus civile* étranger, même celui de Solon, comparé à celui des XII tables, était „*inconditum ac paene ridiculum*” (de orat. I 42).

pas au second siècle (Septime Sévère). Il est évident que les sénatus-consultes étaient des *lois*, non moins que les *leges*, puisque le sénat remplaçait les comices comme organe du pouvoir souverain, et qu'à ce titre il fondait du droit. Le fait que les *leges* et les sénatus-consultes étaient inspirés ou dictés par les empereurs, ne les empêchait pas non plus d'être de vraies lois; car ils établissaient toujours du droit dans la forme légale, et même dans les meilleures formes quant à la concision et à la précision, au style et à la terminologie. Il faut ajouter cependant que depuis les XII tables les *leges* et plus tard les sénatus-consultes ont peu contribué à l'évolution régulière du droit civil et notamment du droit privé économique. Cette évolution s'est faite 1^o. par la continuation de la formation de droit immédiat et coutumier (comme du droit des contrats informels: de la vente, de la location etc), 2^o. par l'édit prétorien, 3^o. par les juristes. Les *leges* nombreuses de la République, comme celles d'Auguste, étaient presque toujours motivées par quelque intérêt politique et social; et beaucoup d'entre elles se proposaient de porter remède aux maladies morales dont souffrait la société romaine, tant publique que privée). Ce dernier caractère est aussi celui des nombreuses lois, qui se succédèrent pendant tout le premier siècle avant notre ère instituant des commissions permanentes pour juger à la place des comices des crimes déterminés, réglant la procédure à suivre et fondant ainsi le „droit pénal romain” 2).

Après les XII tables le droit immédiat et coutumier ne fut plus mis par écrit et converti en droit légal. Les *leges* ne continrent que du droit nouveau. Le droit immédiat et coutumier ne fut pas exposé dans des traités juridiques primitifs (*Rechtsbücher*) qui acquirent plus ou moins d'autorité. Enfin Rome ne connut pas de recueils de jugements jouissant d'une grande autorité dans les tribunaux. Sous tous ces rapports l'histoire du droit romain diffère de celle du droit européen au moyen âge. De plus, Rome posséda une institution extraordinaire dans l'édit prétorien.

Les préteurs étaient des magistrats justiciers investis d'un pouvoir judiciaire très large, surtout après que la loi *Aebutia* eut introduit la procédure formulaire. Ils exercèrent ce pouvoir, sans déroger formellement au droit établi en matière de droit privé et notamment

1) Sous Auguste, outre les lois criminelles, la célèbre *lex Julia et Papia Poppaea*, qui porta le trouble dans le droit existant, au lieu d'établir du nouveau droit; et les *leges Aelia Sentia*, *Fufia Caninia* et *Junia Norbana*.

2) Dont les principales furent, vers et après la fin de la république, celles de Sylla, de César et d'Auguste.

de droit privé économique, par le droit immédiat et coutumier et par la loi des XII tables, mais en effet „adjuvandi, supplendi et corrigendi juris civilis gratia”. En vertu de leur pouvoir magistral les préteurs donnaient des actions, des exceptions, des interdits; ils ordonnaient des missions in bona, accordaient des in integrum restitutiones, imposaient des sponsiones etc. Or, sans juger eux-mêmes les cas innombrables qui se présentaient, sans entrer dans les détails et les questions de fait, ils traçaient chaque fois aux juges les limites de leur tâche exprimées dans des formules excessivement brèves; et ce faisant, ils ne pouvaient que suivre des règles générales. De plus, ils annonçaient d'avance les règles qu'ils se proposaient de suivre pendant la durée de leurs fonctions, les actions, les exceptions, les interdits qu'ils donneraient, non comme simple application du droit civil existant, mais comme amplification et comme déviation. Et chaque nouveau préteur — il ne pouvait en être autrement — adoptait à peu près l'héritage de ses prédécesseurs, sauf quelques petites additions et modifications qu'il apportait. Enfin l'édit du préteur, devenu stationnaire sous l'empire, fut clos officiellement par Adrien. — L'édit, évidemment, n'est pas la loi. Il n'expose pas régulièrement, systématiquement et impersonnellement une matière de droit. C'est toujours le préteur qui parle et qui annonce d'une façon très incomplète et très fragmentaire, comment il rendra la justice. La „forme de loi” manque donc à l'édit. Toutefois l'édit traditionnel tenait lieu de loi et fondait en effet le droit. Il restreignait le pouvoir discrétionnaire du juge, exercé à Rome par le préteur et le judex, in jure et in judicio; et il limitait fortement le besoin d'un statute law formel. La préture était en effet un office de législation perpétuelle.

L'autorité des juristes romains a été un phénomène juridique extraordinaire, non moins que l'édit prétorien. Dès l'origine les jurisconsultes furent des hommes *distingués* par leur position sociale et leur culture intellectuelle, qui donnaient *professionnellement* des avis *gratuits* à ceux qui venaient les consulter sur leurs procès ou leurs difficultés juridiques. Ces circonstances eurent un effet merveilleux sur la qualité et sur l'autorité de leurs avis. Sous ce rapport ils se distinguèrent profondément des praticiens du moyen âge et de l'ancien régime, qui étaient d'une condition sociale inférieure, et qui exploitaient lucrativement l'assistance juridique et judiciaire des parties. Les jurisconsultes romains, outre qu'ils répondaient au public, enseignaient pratiquement et *gratuitement* le droit aux jeunes gens qu'ils admettaient dans leur auditoire. De plus, ils recueillirent ou laissèrent recueillir leurs avis sur des questions de droit. Ces recueils de

réponses avaient sur les collections de jugements (motivés ou non motivés) le très grand avantage de résoudre immédiatement des questions de droit abstraites, au lieu que les jugements décidaient des litiges dont il fallait extraire les questions de droit engagées dans les faits, afin d'examiner ensuite si et dans quelle mesure la décision les tranchait. Une fois lancés dans cette voie, les jurisconsultes se mirent à écrire des traités juridiques de diverse nature plus ou moins pratiques ou théoriques; entre autres des commentaires sur la loi des XII tables, l'édit prétorien et d'autres textes. En même temps, des „questions” et de l'interprétation systématique des textes ils s'élevèrent à des notions abstraites et générales, à des définitions juridiques exactes, à des divisions, des maximes, des principes, à un ordre des matières systématique; et des idées scientifiques ainsi acquises ils déduisaient des règles de droit nouvelles ou corrigées. De jurisconsultes professionnels qu'ils étaient, les principaux d'entre eux devinrent donc des juristes-auteurs, et leurs écrits acquirent une autorité de plus en plus irrésistible. Leur opinion, quand ils étaient d'accord, et en cas de dissidence l'opinion victorieuse, s'imposait in jure et in judicio, de telle sorte que les auteurs des traités de droit pouvaient dire de leurs opinions établies: „hoc jure utimur”. — Les écrits des juristes n'étaient pas dans leur ensemble une „source de droit”, puisque la *force* et la *forme* de la loi leur manquaient; mais ils tenaient lieu de loi, ils restreignaient le domaine de la discrétion du juge, et ils dispensaient dans une forte mesure de l'intervention de la loi, et plus encore de celle du préteur par de nouveaux paragraphes ajoutés à l'édit. Les juristes, en effet, ne se contentaient pas d'expliquer le droit civil et prétorien; on peut dire qu'eux aussi ils écrivaient „*adjuvandi, supplendi et corrigendi* juris civilis et honorarii gratia”, qu'à cet effet ils rattachaient leur nouveau droit à l'ancien d'une manière souvent plus ingénieuse et subtile qu'exacte et logique, que faute d'une analogie ou d'un autre appui matériel, ils ne craignaient pas d'invoquer le droit naturel, l'équité, la raison, qu'enfin ils se conduisaient en législateurs dénués de pouvoir législatif. Il faut ajouter que, s'étant emparés de la loi des XII tables, de l'édit prétorien et d'autres sources pour les commenter, les juristes les refondaient, les noyaient, les absorbaient dans leurs travaux. Les magistrats, les juges, les justiciables finirent par se trouver en présence, non de l'édit, mais de la masse des traités juridiques où l'édit ne figurait plus que comme une matière première, travaillée par les juristes et ayant perdu son ancienne existence dans leur oeuvre de „spécification”.

Avant l'époque de la décadence, les empereurs n'ont pas exercé

de législation formelle; ils ne remplacèrent pas à cet égard le peuple et le sénat. Par les orationes qu'ils prononçaient ou qu'ils faisaient prononcer dans le sénat, ou par les lettres qu'ils lui adressaient, ils l'obligeaient à rendre des sénatusconsultes à leur gré. Mais c'était l'exercice d'une influence, non celle d'un pouvoir. En vertu de leur magistrature générale, perpétuelle et suprême, ils rendaient des *édits* comme magistrats, des *décrets* ou jugements comme juges, des *rescripts* en matière de procès, adressés, soit aux magistrats qui les consultaient, sous forme de lettres, soit aux parties qui sollicitaient leur intervention, sous forme de réponses écrites sur les requêtes. Les édits et les décrets n'acquirent que peu d'importance, les rescripts n'en acquirent que lorsque, depuis Adrien, les empereurs se laissèrent consulter comme des jurisconsultes, et à cet effet se firent assister régulièrement par des juristes distingués. Les nombreux rescripts émanant du pouvoir impérial et du savoir des juristes pendant toute la période qui commence avec Adrien et finit avec Alexandre Sévère, ne se sont pas bornés à l'interprétation du droit existant. Ils ont pu être un moyen d'innovation considérable, quoique très inférieur aux lois, aux sénatusconsultes et à l'édit du préteur. Il est vrai qu'ils ne se rapportaient qu'à des cas individuels et qu'ils n'étaient pas même publiés; mais les juristes auteurs remédiaient à cette spécialité et à cette obscurité, en insérant dans leurs écrits les rescripts qui contenaient des décisions juridiques, et en les commentant. Ils s'emparaient volontiers des rescripts qu'ils approuvaient, pour en étendre ou en restreindre la portée et en développer le sens plus ou moins à leur gré; le texte moins rigoureux des réponses impériales leur offrant plus de facilité à cet égard que la loi ou l'édit. — Evidemment ces „constitutiones principum” n'étaient pas des lois au point de vue de la forme. Les édits ne concernaient que l'exercice de fonctions de magistrat et s'éteignaient avec l'empereur qui les avaient donnés; les décrets et les rescripts ne contenaient pas même des règles générales. Néanmoins la terrible réalité, le fait brutal du pouvoir impérial conduisit forcément à la doctrine que les constitutions ne sont pas simplement revêtues d'une grande autorité, mais que comme les lois, elles lient le juge dans tous les cas identiques et analogues, et cela, non seulement durant la vie de leur auteur, mais sous ses successeurs à perpétuité. Aussi Gaius et Ulpien disent nettement qu'elles tiennent lieu de loi ou ont force de loi: „legis vicem obtinent” ou „legis habent vigorem”.

La même valeur fut attribuée à une partie des écrits des juristes, mais à l'époque de la décadence seulement. — Il y eut depuis Auguste des jurisconsultes autorisés, auxquels les empereurs confé-

raient le privilège de répondre en vertu de leur autorité impériale, *ex suâ auctoritate*. Cette autorité impériale déléguée ne liait pas formellement le juge, mais elle eut bientôt pour effet que les juges furent censés être liés par les avis, les „*sententiae et opinionones*”, des jurisconsultes autorisés, qui leur étaient remis en due forme, et qui se rapportaient à la cause spéciale soumise à leur connaissance. Il pouvait arriver cependant que des avis contraires ou différents de deux ou de plusieurs jurisconsultes étaient remis au juge par les deux parties. Adrien trancha la difficulté en prescrivant, qu'en cas d'unanimité le juge serait tenu de suivre l'avis commun¹⁾, et qu'en cas de désaccord il lui serait loisible de faire un choix entre les opinions discordantes, mais non de suivre sa propre opinion. Cette subordination des juges aux jurisconsultes était bornée bien certainement au procès auquel l'avis se rapportait, et n'impliquait nullement, ni une extension à d'autres procès, ni l'attribution d'une autorité obligatoire aux sentences et opinions exprimées par les juristes dans leurs écrits. — Ces écrits, toutefois, devinrent plus importants pour les juges, lorsque depuis Dioclétien les jurisconsultes cessèrent de répondre et les juges de recevoir des avis obligatoires dans les procès, à l'exception des rescrits impériaux devenus rares. Il faut ajouter que les traités des juristes avaient pour ainsi dire absorbé toutes les sources antérieures, y compris les constitutions, et que ces sources ne parvenaient à la connaissance des juges que dans et par les „commentations” des auteurs-juristes et après avoir passé par leurs mains. Les juges n'appliquaient plus en réalité que le corps de doctrine des juristes. — Malheureusement, la littérature juridique avait pris des proportions gigantesques, était devenue une mer à boire. Aussi les anciens juristes, ceux du premier siècle et même ceux du second siècle de notre ère, devinrent de plus en plus inconnus; leurs écrits manquaient dans les bibliothèques, ou bien l'authenticité ou la fidélité des prétendues copies de ces écrits semblait douteuse. — Il ne faut donc pas s'étonner que les juges se bornassent de plus en plus à consulter les derniers grands juristes, c-à-d. hors (1^o.) Papinien, (2^o.) les féconds auteurs ULPIN et PAUL, qui avaient reproduit et résumé dans une forte mesure leurs devanciers, ainsi que (3^o.) le dernier de tous, MODESTIN, et (4^o.) GAIUS, auquel ses „*institutiones*” qui servaient à l'enseignement du droit, avaient valu une faveur spéciale. Seulement, les controverses et les dissidences entre ces juristes leur causaient beaucoup d'ennuis et d'embarras. Dans ces

¹⁾ Gaius dit que l'avis commun „*legis vicem obtinet*”; ce qui signifie, bien entendu que l'avis commun lie le juge dans le procès dont il s'agit, à l'instar d'une loi.

tristes circonstances Constantin (a° 321) prohiba l'usage des notes de PAUL et d'ULPIEN sur PAPINIEN, afin de supprimer d'un seul coup toutes les controverses soulevées par ces derniers au détriment de l'autorité exceptionnelle de PAPINIEN. Et un siècle après (a°. 426) Valentinien III, sans révoquer la condamnation des notes de PAUL et d'ULPIEN sur PAPINIEN, attribua une autorité exclusive aux écrits (scripta) de PAPINIEN, de PAUL, de GAIUS, d'ULPIEN et de MODESTIN, ainsi qu'aux écrits bien avérés des juristes par eux cités. Tous les autres auteurs étaient écartés comme non autorisés ou dépourvus d'autorité. Les écrits des cinq juristes les plus connus et de tous ceux que couvrait leur autorité, furent donc reconnus formellement comme tenant lieu de loi et ayant force de loi. En même temps la difficulté de leur désaccord fut tranchée d'une manière curieuse : on devait compter les voix de part et d'autre, et la majorité des voix déciderait ; en cas de partage, la voix de PAPINIEN serait décisive, et faute d'un avis de PAPINIEN, le juge aurait la liberté de choisir, mais non celle de suivre sa propre opinion.

La législation impériale ne se développa plus dans la période de décadence depuis Dioclétien. En effet, les édits émanant de l'autocratie des empereurs et renfermant des règles générales, étaient de vraies lois quant à la forme et quant au fond. Cependant ces mêmes édits, conçus dans un style de plus en plus long, obscur et entortillé, n'avaient rien de la précision et de la concision légales ; et leur contenu juridique était insignifiant. En revanche, depuis la fin du troisième siècle, on éprouva le besoin de recueillir les anciennes constitutions (code grégorien, hermogénien, théodosien etc.), et nullement le besoin d'en tirer une ou plusieurs lois ayant forme de loi et reproduisant brièvement la quintessence des constitutions antérieures. Enfin Justinien fit compiler un nouveau recueil de ces constitutions, qu'il enrichit de ses propres tristes contributions à la législation impériale, et qu'il fit suivre de ses „nouvelles". Il couronna l'édifice par son ignoble compilation des pandectes, qui est la caricature de la loi et la caricature d'un code. Ces pandectes, dont le texte latin ne pouvait servir dans l'empire byzantin, furent traduits ou paraphrasés en grec, d'abord par extraits, ensuite, dans le cours des siècles suivants, dans des collections qui, à leur tour, y devinrent l'objet de commentaires et d'abrégés raisonnés, dont l'autorité devint assez grande pour leur faire prendre la place des sources issues de la compilation de Justinien. Ce droit, non de juristes, mais d'auteurs, fut laissé par les Turcs aux populations subjuguées ; ce qui lui a permis de rentrer en pleine vigueur

dans la grèce moderne, où on applique toujours le manuel de Harménopoulos ¹⁾ du 14^e siècle).

Ainsi le droit romain, après avoir débuté par une codification d'une valeur exceptionnelle, aboutit finalement à un droit des juristes qui était renfermé dans une foule d'écrits d'un grand nombre d'auteurs, qui avait absorbé toutes les sources antérieures, et qui finit par avoir *force de loi*. La compilation de Justinien, composée de fragments détachés, dispersés et incohérents, n'apporta pas la *forme* de la *loi*. Enfin, au lieu de prendre cette forme ou de s'en rapprocher, le droit romain, pendant sa vie posthume à Constantinople, retomba sous le régime des écrits juridiques revêtus d'autorité.

DROIT HINDOU.

Le droit hindou est l'antipode du droit romain.

Les anciens aryas ont commencé par le droit immédiat et le droit coutumier. Ce n'est qu'après la conquête, lorsque le régime des castes se fut établi, et que la civilisation brahmanique se fut développée, que plusieurs codes sortirent des écoles brahmaniques. Ces codes contenaient la *loi* (non la *foi*) brahmanique, mais la loi dans le sens le plus étendu, c'est-à-dire la loi religieuse, rituelle, morale et juridique, la loi réglant la vie entière des hommes des trois premières castes, y compris le droit privé et pénal et même un droit public primitif. Les préceptes juridiques et les préceptes non juridiques s'y trouvent, non seulement associés, mais mélangés. — On compte cinq de ces codes écrits en prose, dont des traductions anglaises ont été éditées par M. MAX MÜLLER dans la collection „Sacred books of the East”, sous les titres de „The sacred laws of the Aryas as taught in the schools of Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhâjana”, 1879/82 (trad. GEORG BÜHLER) et de „The institutes of Vishnu”, 1880 (trad. JULIUS JOLLY). Ces codes sont antérieurs, ou peu s'en faut, à notre ère. Deux autres codes rédigés en vers appartiennent évidemment à une période plus récente de la „loi” brahmanique: le code dit les lois de Manou, édité dans la même collection, 1886 (trad. GEORG BÜHLER), peu antérieur ou peu postérieur à notre ère, et le code plus récent de Yajnavalkya, édité avec une traduction allemande par A. T. STENZLER, Berlin, 1849. Deux autres codes, se rattachant

¹⁾ J'ai dû appliquer ce manuel en 1876, au tribunal mixte d'Ismailia, dans une procédure entre grecs, où il y avait une question du droit de vente à décider. (Le droit grec dans ce procès était celui du défendeur, ce droit devant être appliqué, dans les premiers temps du fonctionnement des tribunaux mixtes, suivant les principes du droit transitoire.)

aux lois de Manou, sont également sortis des écoles brahmaniques : celui de Narada, du 4^e, 5^e ou 6^e siècle après J.-C., et celui de Brihaspati, peut-être encore un peu plus récent. Une traduction anglaise de Narada et des fragments de Brihaspati par JULIUS JOLLY a été récemment publiée dans la collection de M. MÜLLER (vol. 33 the minor law-books, Part. 1, 1889). Ces deux codes ne contiennent plus que la partie juridique de la *loi*. Dans les codes précédents, d'ailleurs, l'élément juridique se détachait déjà progressivement des autres éléments. Après tous ces livres sacrés il n'y eut que des commentaires et des compilations. La loi, ayant forme de loi, ne fit pas son apparition, comme source du droit, dans le monde hindou.

DROIT D'ISRAËL.

On sait comment les préceptes de la loi civile et pénale ont été insérés dans le Pentateuque, pêle-mêle avec les préceptes de la loi religieuse et morale et avec les récits de l'ancienne histoire d'Israël. Plus tard, pendant l'existence nationale du peuple juif, les docteurs de la loi n'entreprirent pas d'isoler le droit civil et pénal des autres parties de „la loi”. Même après la dispersion du peuple juif, le Talmud conserva l'association du droit et de la religion. — La loi ayant forme de loi resta étrangère à la nation juive.

DROIT MUSULMAN.

Les destinées du droit musulman ont été singulières. Ce droit s'est formé dans les écoles des docteurs musulmans. La première fut l'école de Médine qui doit avoir exercé une influence considérable sur les écoles qui furent fondées ensuite dans d'autres centres de l'islam. Outre les quatre écoles sonnites ou orthodoxes connues, celles des Hanafites, des Malékites, des Chafites et des Hanbalites (cette dernière éteinte aujourd'hui), il y en eut d'autres qui ne purent soutenir la concurrence, et plusieurs écoles chiites qui furent excommuniées comme hérétiques par les écoles sonnites réunies. Dans toutes ces écoles les docteurs ont développé également, d'abord oralement, ensuite dans des traités, la *foi* religieuse et la *loi*, comprenant le droit civil et pénal et un peu de droit public, et pêle-mêle avec le droit les pratiques de la vie religieuse et les doctrines qui s'y rattachent. Il a dû y avoir des différences entre les doctrines de toutes ces écoles, sonnites et chiites ; leurs dissidences ont été en effet considérables, surtout quant au droit, non seulement par rapport à la

forme, mais quant au fond ¹⁾. C'est en vain que l'orthodoxie sunnite a tâché de voiler l'importance des dissensions des quatre écoles orthodoxes, en enseignant qu'une opinion commune basée sur le koran et sur la tradition du prophète a régné parmi les compagnons du prophète et leurs successeurs, et qu'une divergence d'opinions n'est née qu'avec les quatre chefs d'école, HANAFI, MALIK, CHAFII et HANBAL, représentés comme fondateurs des quatre écoles et comme auteurs de toutes les opinions spéciales reçues dans ces écoles; mais que les dissidences existantes sont autorisées par la volonté et la grâce d'Allah et ne nuisent donc pas à l'orthodoxie. Cette théorie, par laquelle les écoles sunnites, usant de tolérance mutuelle, ont voulu sauver l'unité de l'islam, n'est en effet qu'une fausse théorie. Il y a eu en réalité trois branches distinctes de la foi et de la loi, et surtout du droit, des musulmans. — Dans chaque école l'autorité des prédécesseurs s'imposait naturellement à leurs successeurs, sans qu'il y ait lieu de distinguer, comme l'a fait la théorie, entre l'autorité supérieure de l'interprétation des chefs d'école (derniers organes de l'ijma) et l'autorité inférieure de l'interprétation des docteurs et auteurs postérieurs (quias). Mais, en revanche, dans chaque école, les successeurs, continuant l'oeuvre de leurs devanciers et reproduisant leurs opinions avec des amplifications et quelques modifications, prenaient leur place auprès des fidèles qui ne consultaient plus les anciens auteurs mais les épigones qui les résumaient. Ainsi, les auteurs successifs, théologiens et juristes à la fois, ont été, au sein de chaque école, des sources du droit musulman, lequel, malgré l'autorité des anciens, a conservé longtemps une liberté de mouvements considérable ²⁾.

Des juristes européens ont remarqué que le droit musulman n'est pas „un droit”. Cela n'est pas exact. Malgré le pêle-mêle du droit et de la pratique religieuse, le droit, et notamment le droit privé économique, des musulmans, est même très juridique. Et si, sous ce rapport, il n'atteint pas le développement unique du droit romain, il dépasse certainement de beaucoup le droit brahmanique et le droit du moyen âge européen avant l'infusion du droit romain.

Il est difficile de croire que le droit musulman n'a été qu'un droit d'école développé par des auteurs pieux et savants mais étran-

¹⁾ Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir „le droit musulman” par de Tonnauw-Eschbach 1860, où les différences des hanafites, des chafites et des imamites-chiites sont constamment mentionnées. Quant aux sunnites il suffit de comparer superficiellement la Hydaya de Hamilton (droit hanafite), le Khalil de Seignette (droit malékite) et le Minhadj at Thalibin de Van den Berg (droit chafite), livres assez répandus à présent.

²⁾ V. sur ce qui précède, mon ouvrage „L'égypte et l'europe” II p. 545—554.

gers à la vie réelle, une espèce de droit idéal qui, au nom de la tradition et du koran, demandait à être reçu par les juges et dans la vie économique, mais qui ne s'imposait pas, qui n'avait pas force de loi et n'était qu'imparfaitement appliqué. Le droit musulman peut avoir mal triomphé du droit indigène dans les pays où il fut importé plus tard par la conquête ou par les missionnaires, comme à Java ou en Chine. Dans ces pays on a pu continuer plus ou moins à observer les coutumes locales et à considérer le droit de l'islam comme un droit théorique, sublime mais ne pouvant être intégralement appliqué. Mais il n'en a pas été de même dans les pays et pendant la période où le droit musulman s'est formé dans les écoles diverses, et avant ces écoles dans celle de Médine. Ce droit s'est développé au sein d'une population arabe, d'abord à Médine, ensuite aussi dans les autres centres hors de l'Arabie mais où les arabes étaient la race dominante. Il était l'expression des idées et des besoins des arabes, de leurs traditions juridiques, de leur jugement immédiat. Evidemment le droit romain n'est pas plus entré dans le droit musulman que le droit des perses. La condition pitoyable où se trouvait le droit romain en Syrie et en Égypte un siècle après Justinien, rendait d'ailleurs cette assimilation bien difficile. Le droit musulman ne recèle aucune influence du droit romain, ni quant aux développements postérieurs, ni quant au fond primitif. ¹⁾ Ce fond primitif est pour le droit pénal et pour le droit civil, notamment celui des obligations et des contrats, un droit très peu avancé qui répond à l'état inférieur de la civilisation arabe du siècle de Mohammed ²⁾ On peut dire que si la foi de l'islam est celle du Judaïsme postérieur à la captivité de Babylone, et si le rituel en est basé principalement sur le koran, le droit musulman est arabe quant au fond primitif et quant à son développement rapide parmi les arabes musulmans en Arabie et dans l'empire arabo-musulman.

Le droit musulman a fini par s'immobiliser ou se pétrifier en ses trois écoles orthodoxes dans la forme de traités de juristes, résumant les traités antérieurs. La loi ayant force et *forme* de loi ne lui a jamais fait concurrence.

¹⁾ M. Gatteschi dans son «Diritto ottomano», 1865, a cru démontrer cette influence par les textes du droit romain cités au bas de son précis de «diritto civile ottomano». Ces citations me semblent produire l'effet contraire. — M. R. Dareste, dans ses «Études d'histoire du droit», 1889, p. 55, nie l'influence du droit romain sur le droit musulman.

²⁾ V. «L'Égypte et l'Europe» I. p. 309; Dareste, l.l.

Il faut donc considérer le droit musulman comme un droit immédiat et coutumier à l'origine, devenu plus tard un droit d'école dont les théologiens-juristes étaient les organes, et qui, en s'appuyant sur la révélation koranique, sur la tradition du prophète et sur les opinions de ses compagnons et de leurs successeurs, se procurait une autorité plus que suffisante pour avoir force de loi.

DROIT MÉDIÉVAL EUROPÉEN. *

Les destinées du droit de l'Europe latino-teutonique et chrétienne ont été bien différentes de celles du droit musulman, dont les commencements sont à peu près contemporains des premiers tâtonnements du droit européen. — L'avènement précoce de la loi, d'abord par les lois barbares, plus tard par les lois seigneuriales et municipales du moyen âge, a déjà été mentionné ci-dessus (p. 30/31). Mais tandis que le droit musulman, issu du droit arabe, n'a subi aucune influence du droit romain ou d'autres droits plus anciens, et qu'il est resté parfaitement homogène, le droit européen qui était le droit teutonique pur à l'origine, a été profondément modifié par le droit romain accompagné du droit de l'église catholique romaine; de même que l'Europe entière subit profondément l'influence de la civilisation et de la religion de l'antiquité ¹⁾. De même que l'image de l'empire romain toujours vivante s'était idéalisée au moyen âge, ainsi le droit romain semblait un *droit supérieur* aux juristes qui l'étudiaient et l'enseignaient; il leur était difficile de le considérer comme mort, comme n'ayant plus force de loi. Les romanistes aspirèrent donc à le faire recevoir le plus possible comme droit positif, au moins tel qu'ils le comprenaient et l'interprétaient, qu'ils le façonnaient et l'adaptaient aux besoins de la société européenne existante. Ils furent plus ou moins hardis, et ils eurent plus ou moins de succès dans les divers pays latins, mixtes et germaniques de l'Europe. Ainsi ils

¹⁾ Il ne faut pas oublier: que la conquête de l'empire romain d'occident par les teutons a été une conquête radicale, sauf la domination postérieure et en grande partie passagère des maures et des byzantins dans quelques parties méridionales; que la civilisation romaine fut partout détruite par les flots de l'invasion germanique; et que l'église seule en conserva une faible tradition. De même, le droit romain, laissé aux populations romaines comme leur droit personnel, finit par disparaître. Depuis la prise de Ravenne par les lombards et l'expulsion complète des grecs du nord de l'Italie en 752, jusqu'au réveil de l'étude du droit romain dans la première moitié du douzième siècle, trois siècles et demi s'étaient écoulés. L'église même ne connaissait plus les pandectes. La résurrection du droit romain commença en Italie au 12^{me} siècle.

commencèrent par insérer du droit romain en guise d'ornement et d'argument dans des exposés doctrinaires, et à en tirer des citations seulement pour justifier le droit positif indigène ou leurs propres opinions controversées. Plus tard, prenant le droit romain au sérieux, ils s'efforcèrent à en faire entrer une partie considérable dans leur droit positif. A cet effet ils firent la guerre au droit germanique et le dénoncèrent comme un droit inférieur et irrationnel. — Malgré son infériorité juridique, ce droit résista partout avec plus ou moins de vigueur et d'obstination ; car il était le droit traditionnel et vivant des populations ou au moins des classes dominantes. Au mépris des romanistes, les défenseurs des coutumes répondaient souvent par le reproche de la trop grande subtilité du droit romain. Néanmoins ce droit s'insinua et s'infiltra de plus en plus, bien que fort inégalement pour les diverses parties du droit et dans les divers pays. Il fut appliqué par les tribunaux à mesure que les juges furent eux-mêmes des juges „savants”, ayant appris „le droit”. Des règles et des institutions du droit romain furent introduites dans les coutumes locales, et insérées dans les coutumes écrites, soit privées, soit officielles, non moins que dans les lois seigneuriales et municipales. De plus, plusieurs traités juridiques des romanistes, exposant un droit positif qui était composé d'éléments romains et indigènes, acquirent une autorité à laquelle les juges se soumirent volontairement. Enfin, la maxime que le droit romain devait être appliqué subsidiairement, en cas de silence du droit positif (indigène et romain), fut abondamment reçue par l'opinion et même consacrée par la loi. Finalement, une masse considérable de droit romain a été incorporée dans les codes modernes, surtout dans les codes de droit privé économique non commercial, dits codes civils.

Le droit romain „européen” a été, d'une part, depuis son origine un droit *étranger* et *mort* puisé dans une compilation informe et mal comprise. Mais, d'autre part, ce droit a passé par le jugement juridique vivant, non du peuple, mais des juristes. Il a été produit dans ce sens par l'opinion commune des docteurs romanistes. Il a obtenu *force* de loi — non *forme* de loi — tel qu'il est sorti de ce laboratoire, et par conséquent comme droit immédiat. Sa source a été le jugement juridique commun, non cependant le jugement naturel et national, mais le jugement un peu artificiel et extatique des juristes laïques qui vouaient au droit romain un culte presque superstitieux.

DROIT CANON.

Le droit canon est le droit de l'église chrétienne et romaine, qui a été pleinement appliqué dans les tribunaux ecclésiastiques, et ce dans une forte mesure même aux personnes laïques et aux matières étrangères au domaine proprement dit de la religion et de l'église. Ce droit, enseigné aux laïques dans les universités simultanément avec le droit romain et comme son associé (*utrumque jus*), soutenu par le prestige de l'église, de même que le droit romain était soutenu par le prestige de l'antiquité et de l'empire romain, demanda à être appliqué le plus possible, directement ou par analogie, dans les tribunaux laïques, et à se mêler ainsi au droit romain dans le droit indigène. Les docteurs laïques du droit canon furent plus ou moins hardis et eurent plus ou moins de succès dans les diverses parties de l'Europe. Il y eut de vives résistances et des luttes prolongées. Les tribunaux laïques reçurent plus facilement le droit canon, à mesure que des juges savants, qui l'avaient appris, y siégeaient. Ce droit entra plus ou moins dans les coutumes mises par écrit et dans les traités qui exposaient le droit positif. Enfin, il lui échut d'être reconnu ou même prescrit par la loi comme droit subsidiaire, et il en entra quelque chose dans les codes modernes.

Le droit canon se forma d'abord au sein de l'église comme un droit non écrit immédiat, qui devint en partie coutumier, et qui se développa largement par une foule de décrets des conciles, d'ordonnances et de rescrits des papes, recueillis et systématisés ou codifiés ensuite dans des collections consacrées par l'autorité de l'église et munies ainsi de force de loi. Par rapport à sa réception hors de l'église, il faut considérer le droit canon, d'une part, comme un droit qu'on puisait dans le *corpus juris canonici*, d'autre part, comme un droit qui émanait du jugement juridique des juristes chrétiens qui se l'étaient assimilé et qui en demandaient l'application dans la justice laïque. C'était donc aussi un „droit des juristes”.

DROIT NATUREL.

Il faut dire la même chose du droit naturel qui s'imposa aux juristes du dix-septième et du dix-huitième siècle. L'autorité du droit naturel ou rationnel, développé abstraitement par des juristes-philosophes, leur sembla si grande qu'ils en demandèrent l'application, là où le droit positif ne s'y opposait pas, ou au moins contenait des lacunes. Les règles du droit naturel furent mentionnées et adoptées, en plusieurs manières et dans une certaine mesure, dans les traités

juridiques ; et plusieurs lois ou codes prescrivirent même l'application subsidiaire de ce droit.

DROIT EUROPÉEN MODERNE.

Les destinées du droit européen, si différentes de celles du droit musulman, ont encore été bien diverses dans les divers pays de l'Europe. Mais elles ont ceci de commun qu'elles aboutissent partout à la loi, c-à-d. au droit ayant *force* et *forme* de loi. L'Angleterre fait encore exception. Toutefois il est permis de croire que cette exception ne sera pas de très longue durée.

DROIT FRANÇAIS.

Je n'exposerai pas ici l'histoire de la loi en France. Les coutumes officielles étaient déjà de petits codes, bien qu'incomplets. La rédaction de ces codes et des grandes ordonnances de Louis XIV fut suivie d'une aspiration croissante à la possession d'une législation complète et exclusive pour tout le royaume ; et la révolution suivie de l'empire, qui emprunta ce qu'elle produisit de bon à l'ancien régime et aux éléments sains et raisonnables de la philosophie du 18^e siècle, satisfit à cette aspiration par la confection rapide et la promulgation de cinq codes comprenant tout le droit civil, commercial et pénal, avec la procédure ; le tout suivant les auteurs (surtout Pothier) et en appliquant quelques idées sociales modernes. En même temps on fit et refit des constitutions embrassant le droit public central ou national. La manie des constitutions ou lois fondamentales fit bientôt le tour de l'Europe continentale. On codifia partout le droit public central. La dernière constitution fut celle de l'empire fédéral d'Allemagne. De même on s'empessa partout de codifier son propre droit civil et pénal avec la procédure, ou bien d'introduire les codes français¹⁾, en les modifiant plus ou moins, ce qui ce fit en Espagne et en Portugal, en Italie, en Belgique et en Hollande, dans plusieurs cantons suisses, dans une partie de l'Allemagne occidentale. Par la réception des codes français on ne violentait pas trop en général le jugement juridique des habitants de ces divers pays. Il y avait, en effet, en France et dans ces pays un fond commun de droit germanique, de droit romain et canonique, et de ce qu'on pourrait appeler „le droit européen commun”, qui s'était formé pendant et après le moyen âge dans l'Europe latino-teutonique. En établissant le droit français dans les pays limitrophes ou voisins de la France,

¹⁾ Ou bien de les *garder* après la chute du premier empire, là où la domination française les avaient déjà *introduits*.

on n'y importait donc pas un droit incompris, antipathique, choquant, révoltant, un droit étranger formant une disparate trop forte avec le droit indigène.

AUTRES DROITS EUROPÉENS.

Dans les pays scandinaves le droit coutumier fut mis par écrit de bonne heure, et des codifications devancèrent même considérablement celles de l'Europe centrale et méridionale. — En Allemagne le droit commun, composé de droit romain et de droit canonique, fut abrogé d'abord par le code prussien, qui précéda le code civil (1794), lequel fut suivi (1811) par le code civil autrichien. Le code saxon fut promulgué en 1865, et le code célèbre (de droit allemand) de Zürich en 1855. Il ne reste aujourd'hui qu'un tiers de l'empire allemand soumis au droit commun et aux anciens droits indigènes locaux, et toute l'Allemagne possèdera bientôt (?) un code civil allemand complet. L'Allemagne et l'Autriche, du reste, sont déjà pourvues de codes de commerce, de droit pénal et de procédure civile et criminelle. Il ne reste donc à la loi moderne qu'une seule conquête à faire en Europe, celle de l'Angleterre. L'Ecosse et l'Irlande et les colonies suivront. L'empire anglo-indien possède déjà des codes. L'empire hollando-indien l'avait devancé dans cette voie.

DROIT ANGLAIS.

L'histoire du droit anglais est singulière et unique par rapport aux sources. Longtemps avant la conquête normande (1066), depuis 827, un seul roi a régné sur l'Angleterre; et par cette conquête le pouvoir royal se fortifia et se concentra considérablement. Il en résulta la centralisation de la justice exercée au nom du roi et l'unité du droit, qui ne s'est pas localisé comme partout ailleurs en Europe au moyen âge. — Les lois anglo-saxonnes, bien que rédigées en langue teutonique, disparurent comme les lois barbares du continent. Elles furent balayées par la conquête qui introduisit l'usage du latin, puis du français, comme langue judiciaire et juridique, et qui donna au droit des conquérants la suprématie sur celui des vaincus. — Après la conquête la justice royale ne fut pas exercée au nom du roi par des juges locaux. La justice était rendue par le roi ou ses délégués, soit chez lui, soit sur les lieux, à l'occasion de ses voyages dans le pays. Henry II organisa en 1176 une justice rendue par ses juges délégués en tournées régulières (*justices in eyre*), et depuis la magna charta de 1215 il fut établi que le court of common pleas, l'un des trois tribunaux royaux et le tribunal Letterk. Verh. der Koninkl. Akademie. 2e R. Deel I.

civil régulier, devrait rester fixé à Westminster, la résidence du roi, au lieu de pouvoir suivre le roi hors de sa résidence. Il est naturel que cette justice royale des trois cours de Westminster, et notamment de la cour sédentaire des common pleas, se soit attachée à ses propres précédents. C'est ce qu'elle a continué de faire durant le cours des siècles, et ce qui lui a été rendu facile par les *records* officiels des faits et des décisions et par les *reports* exposant aussi les arguments juridiques des parties et les motifs juridiques des décisions, et que les plus grands juristes se plaisaient à composer. Le produit de cette justice centrale rendue par un seul corps judiciaire a été le „common law”. Evidemment le fond primitif de ce „droit commun” est l'ancien droit immédiat et coutumier non écrit : le droit anglo-saxon modifié et modelé par le droit normand. Le droit romain n'y est pas entré ; ce droit ne figure dans les anciens ¹⁾ et les nouveaux traités juridiques qu'à titre d'ornement. Le droit canonique n'y est entré que dans une faible mesure. — Le statute law n'a fait, avant le présent règne, que peu de concurrence au common law, surtout dans les matières qui appartiennent au droit privé économique traditionnel. Ainsi le common law est devenu essentiellement un „case law”. Il s'ensuit qu'il est resté fort conservateur, trop traditionnel et un peu étroit. Néanmoins, tout en se conformant à leurs propres préjugés, qui remontent à l'ancien droit primitif, les juges de Westminster ne sont pas restés stationnaires. Ils n'ont pas manqué d'innover et de dévier de leurs préjugés dans le sens du changement que subissait le jugement juridique de la nation et de la classe des juristes dont ils devaient être les organes. — Remarquons, de plus, qu'en suivant leurs propres précédents, ces mêmes juges ont limité considérablement et progressivement leur pouvoir discrétionnaire, et qu'ils ont substitué au droit primitif et inculte un droit, reposant il est vrai sur les anciennes bases, mais fort modifié et développé, un droit savant, subtil et à mille replis, qui continue à serpenter par la masse croissante des jugements. Et comme les juges de Westminster sont tous des juristes et des disciples des auteurs-juristes, on peut dire que le common law est essentiellement un droit des juristes, consigné dans la masse des préjugés, bien exposés dans les records et reports et bien catalogués, et qu'elle est donc un droit ayant *force*, non *forme* de loi.

Le droit d'équité administré par le court of chancery — absorbée depuis le „judicature act” de 1873 dans la haute cour de Westminster — émane pour ainsi dire d'une nouvelle délégation de la

¹⁾ Même dans Bracton, où il s'étale majestueusement.

justice royale. Cette délégation fut faite postérieurement à la naissance des tribunaux de Westminster, à une époque où ces tribunaux étaient déjà indépendants du roi et liés à leurs propres préjugés. Le grand chancelier devait juger selon les principes de l'équité, supérieurs au common law ; il pouvait appliquer les maximes du droit romain et du droit canonique ; son pouvoir discrétionnaire était complet. On pouvait lui soumettre les matières sur lesquelles le common law ne disait rien, et celles sur lesquelles ce droit commun semblait insuffisant (juridiction concurrente) pour être *équitablement* jugées. Cependant, la cour de chancellerie a de plus en plus limité sa liberté d'agir ; elle s'est créé une tradition, elle s'est laissée dominer par ses décisions antérieures ; elle a sacrifié son pouvoir discrétionnaire. Ainsi, il faut considérer le droit d'équité appliqué par cette cour, comme une espèce de droit des juristes spécial à côté du droit des juristes du common law.

La constitution anglaise est encore uniquement et éminemment un droit public immédiat et coutumier. Le besoin de formuler par écrit et de codifier ce droit se fera de plus en plus sentir. Il en sera de même du droit privé économique, à mesure que s'établira la conviction : qu'il est désirable que la connaissance du droit ne soit pas le monopole d'une classe — composée de quelques juges bien rétribués et de plusieurs lawyers et sollicitors, auxquels le droit procure une profession lucrative — mais qu'elle soit généralisée le plus possible ; et qu'à cet effet il faut exprimer le droit (law), sous *forme* de loi (statute), de la manière la plus simple, la plus brève et la plus intelligible, au moyen d'une terminologie empruntée à la langue vivante actuelle.

LA LOI : PRÉSENT ET AVENIR.

En somme, dans notre Europe le droit entier marche dans la direction de la loi, de la loi rigoureuse quant à la forme et exclusive quant aux autres sources ; et les grandes masses du droit civil et du droit pénal marchent à la codification. Ce phénomène ne peut être considéré comme le fruit d'un engouement passager. Il n'est point probable que la loi européenne moderne soit remplacée par un nouveau droit immédiat et coutumier ou par un nouveau droit des juristes ayant force, non forme de loi, et devant être puisé à la source des auteurs ou des préjugés. Evidemment : le droit immédiat, émanant du peuple entier et embrassant toutes les matières du droit, appartient à l'enfance des sociétés ; le droit coutumier a toujours le défaut d'être un droit du passé, qui ne présente aucun avantage ; le droit des préjugés qui existe en Angleterre, ne s'est formé et ne con-

tinue à vivre que dans des circonstances exceptionnelles ; et l'on ne voit pas comment une autorité légale pourrait être attribuée aux écrits de certains juristes ou à certains traités juridiques, parce que les bases historiques, telles que celles du droit musulman et du droit romain, font défaut.

Cependant on objecte que, si l'ère de la loi est venue, il n'est ni nécessaire ni désirable que la domination de la loi soit absolue. On veut lui accorder la première place parmi les sources du droit, mais non un monopole. Cette objection est mal fondée.

En premier lieu, les codes modernes ont aboli généralement l'autorité du droit romain, canon et naturel ; mais ils ont aboli en même temps le „droit coutumier”, au moins dans toutes les matières réglées par ces codes et hors des cas où la loi même fait exception par rapport à quelque droit coutumier spécial, auquel elle renvoie, ou auquel elle attribue force de loi. C'est ce qu'on a désapprouvé, non quant au droit pénal, mais quant au droit économique privé. Or, ce qui est resté de l'ancien droit coutumier dans plusieurs pays du continent, se réduit essentiellement à l'ancien droit foncier et aux anciennes fondations, c-à-d. aux droits acquis¹⁾. Deux articles de loi suffisent pour désigner 1^o. les fondations, 2^o. les droits d'usage séparés de la propriété foncière, comme les droits de chasse et de pêche, et les redevances foncières ou obligations attachées à la propriété du sol, telles que les dîmes, les cens et les rentes, et pour dire que ces matières continueront à être régies par l'ancien droit coutumier, dont les règles sont mentionnées dans les anciens coutumiers et traités de droit, ou sont attestées par l'usage général et constant. On peut donc abolir le droit coutumier en principe et en maintenir par exception quelques parties spécialement déterminées par la loi. Dans ce cas la loi ne renvoie pas simplement au droit coutumier régissant ces institutions de droit, mais elle en établit la validité juridique, qui ne résulte plus de la vigueur générale du droit coutumier, et que les conventions des parties²⁾ sont impuissantes à produire. Du reste, il faut en finir avec tous ces droits acquis que le moyen âge nous a légués, et qui sont étrangers au droit actuel. On peut se débarrasser des fondations, en fixant un délai passé lequel elles auront toutes fini d'exister et leurs biens appartiendront à l'état, à moins que leurs représentants ne se soient adressés avant l'échéance du délai à

¹⁾ Les fondations étant des droits acquis pour ceux qui en jouissent, et pour les administrateurs etc. qui sont en possession en vertu des titres de fondation.

²⁾ La convention des parties peut créer des rapports d'obligation entre les parties, non des institutions de droit, comme les personnes juridiques, les droits séparés de la propriété foncière ou les droits d'obligation grevant cette propriété.

l'autorité déléguée ou aux commissions nommées à cet effet par l'état, et chargées d'assigner leurs biens, soit à l'église catholique ou aux autres communautés religieuses reconnues, soit à des associations existantes, soit à l'état ou aux communes ou à quelque corps public. Quant aux redevances et droits fonciers, il faut les déclarer rachetables, d'abord volontairement, ensuite obligatoirement; et ce, dans l'intérêt des deux parties, sous l'autorité de la justice ordinaire ou de commissions spéciales qui observeront des règles établies par la loi. — On suit encore, au moins en France et dans les pays de droit français, comme la Hollande, des règles de procédure civile¹⁾ qui ne se trouvent pas dans le code, mais qui faisaient partie de l'ancienne procédure traditionnelle, et que les praticiens ont religieusement conservées comme un droit coutumier inséparable du droit codifié. Ces règles errent toujours, un peu obscurément et vaguement, dans les tribunaux de ces pays. Elles hantent l'esprit des juges et des avocats, sans qu'ils s'aperçoivent que ce n'est pas la loi mais l'ancienne coutume judiciaire qu'ils appliquent fidèlement. Abstraction faite de la question de savoir si cette application, dans chacun de ces pays, est conforme ou contraire à la loi qui exclut ou restreint le droit coutumier, on peut affirmer que le code de procédure civile français et les autres codes qui en sont issus, suffisent à leur tâche, et ne font nullement sentir le besoin de les compléter par l'ancienne coutume judiciaire. — Il peut être utile dans tous les cas d'abroger en termes exprès tout droit coutumier: processuel non moins que matériel. Cette abrogation générale ne nuit pas aux usages locaux — tels que ceux relatifs aux ventes publiques — qui ne sont pas des règles de droit, et auxquels la loi peut renvoyer sans se mettre en contradiction avec l'abrogation générale du droit coutumier.

On s'oppose, en second lieu, au monopole de la loi, et on voudrait conserver, non le droit coutumier, mais le droit immédiat, pour les institutions ou les formations juridiques nouvelles du droit privé économique, que les changements de la vie économique et de la société peuvent produire incessamment, et sur lesquelles la loi garde d'abord le silence. Par exemple, pour les assurances mutuelles, les assurances sur la vie ou autres assurances non maritimes, non encore prévues par la loi, les obligations résultant du papier au porteur anonyme, les emprunts faits au public, le compte courant, etc. Cependant, dans ces matières, nous n'avons aucun besoin d'un *droit* nouveau, émanant immédiatement du jugement juridique commun.

¹⁾ Par exemple dans la matière des exceptions et fins de non recevoir.

Les rapports obligatoires entre les parties y pourront être réglés entièrement par leurs conventions; et faute de conventions expresses, l'usage déjà établi fournira les règles qui seront censées être convenues entre les parties silencieuses. Sinon, le droit commun sera appliqué. En effet, ces institutions nouvelles ne sont pas isolées; elles s'introduisent dans un système de droit qui régit dans tous les sens ce qu'elles contiennent d'ordinaire et de ce qui tombe sous le droit commun, et ne leur laisse à régler que ce qu'elles contiennent de spécial et de nouveau. On n'a donc qu'à laisser faire l'usage; et on pourra convertir plus tard en articles de loi ¹⁾ les conventions usuelles des parties, qu'elles sont censées avoir stipulées lorsque rien n'a été convenu entre elles.

On allègue, en troisième lieu, le „droit privé international”, comme un droit dont la loi n'est pas la source, et qui, en ce qui touche le droit privé (économique, de famille, personnel), ne doit pas être métamorphosé en droit légal ²⁾. — Le droit privé international est un droit des juristes. Il a été formé par les juristes réunis des divers pays de l'Europe latino-teutonique et accepté en masse par les juristes de chacun de ces pays. Il est déposé dans certains traités juridiques revêtus d'autorité et dans les décisions des tribunaux européens. C'est la concordance des opinions des auteurs et des décisions judiciaires qui le fait connaître; mais il n'est un droit positif que par la *réception* des *juristes* de chaque pays, d'où résulte l'application par les *tribunaux* de ce même pays. — Le droit privé international est en bonne partie très incomplet et incertain; et quoiqu'il existe depuis longtemps, la condition n'en est nullement satisfaisante. A ce point de vue il n'y a aucune raison d'en respecter la forme traditionnelle. Aussi, on a déjà commencé à en insérer quelques maximes générales et des dispositions spéciales dans les codes modernes. Il faut continuer à marcher dans cette voie. A cet effet il ne faut pas se proposer de tracer „les limites locales des rapports juridiques” (Savigny), ou de résoudre „le conflit des lois” des diverses nations, ou de régler le droit privé „international”; mais il faut pourvoir, dans toutes les matières du droit privé, aux cas où les personnes dont il s'agit demeurent ou résident à l'étranger, où les immeubles sont situés et où les meubles se trouvent à l'étranger, où les conventions sont conclues, les délits sont commis, les obliga-

¹⁾ Contenant du droit conventionnel subsidiaire ou du droit facultatif.

²⁾ On ne s'oppose pas à ce que le droit pénal et le droit public ou administratif soit réglé (comme droit forain) dans le code pénal et le code de procédure pénale et autres lois.

tions naissent (sans convention ou délit) à l'étranger, où les jugements sont rendus ou autres actes judiciaires sont accomplis à l'étranger. Ainsi le droit *forain* — c'est ainsi que nous pourrions nommer le droit relatif à tous les cas où il entre des éléments étrangers — deviendra une partie de la loi du pays. Il n'y a aucune raison, en effet, pour ne pas annexer, en le précisant et le développant, le droit forain à l'ancien droit relatif aux cas où tout est indigène ou national. Autrefois on pouvait ignorer ou négliger ce droit forain comme anormal et exceptionnel. C'est ce qui n'est plus possible aujourd'hui. La loi qui laisse les éléments étrangers hors de considération, est une loi incomplète et défectueuse. — On peut objecter que le droit privé international *actuel*, qui est un droit *commun* aux nations européennes, présente l'avantage de faire appliquer partout les mêmes règles de manière à exclure les conflits. Par exemple tout va bien, si la règle „que le pays où la succession est ouverte, est celui du dernier domicile du décédé”, est suivie partout ; mais il y a conflit, si, cette règle étant insérée dans les codes de certains états, d'autres états inscrivent dans leurs lois la règle „que le pays où la succession est ouverte, est celui du lieu du décès”. Il faut répondre à cette objection : que les divers états s'empresseront naturellement d'adopter la plupart des règles déjà consacrées aujourd'hui par le droit privé international, et qu'on s'efforcera partout et par divers moyens de formuler un droit *forain* identique pour toutes les nations de civilisation européenne.

Il nous reste à envisager quelques reproches qu'on fait à la loi, tout en reconnaissant qu'elle est inévitable dans notre société actuelle.

On lui reproche, en premier lieu, la faculté de s'éloigner impunément du jugement juridique commun. „En effet, dit-on, il est possible de faire des lois, et il s'en fait même aujourd'hui, qui expriment le jugement, non de la grande majorité de la population d'un pays, mais d'une fraction, d'un parti, d'une minorité qui a su s'imposer, d'une majorité parlementaire passagère, d'un gouvernement sorti d'un mouvement révolutionnaire, de quelques personnes populaires ou influentes.” Cependant, ce sont là des événements anormaux, de simples *troubles* dans la genèse du droit légal, des *écarts* qui sont corrigés incessamment dans le grand mouvement social. Les abus du pouvoir absolu des princes ou des tyrans n'étant plus à craindre sérieusement, on peut dire que sauf quelques déviations causées, soit par les misères du régime parlementaire, soit par les commotions politiques et sociales extraordinaires, le droit légal obéit aujourd'hui à la tendance naturelle de se conformer de plus en plus au jugement commun des hommes vivant en société, et de s'abstenir de régler

les choses sur lesquelles il n'y a pas d'accord suffisant ou d'opinion vraiment dominante.

Il est vrai qu'il y a des périodes dans l'histoire des nations, ou d'une famille de nations, comme la famille européenne d'aujourd'hui, où l'accord manque essentiellement dans les matières d'une importance souveraine, et que dans une telle période l'abstention du législateur et le rétrécissement du droit devront être considérables pour empêcher que le droit ne soit en bonne partie celui d'une section de la nation et un scandale pour le reste, qui demande à établir un droit tout différent. Ces conflits se présentent, si des populations de race ou de caractères divers, de civilisation inégale, de traditions différentes, habitent le même territoire, par suite de conquête, d'invasion ou d'un mélange pacifique, ou si par les mêmes causes des religions d'origine différente se partagent les habitants d'un pays, ou si une scission religieuse les a divisés en deux camps, comme les catholiques et les protestants; ou enfin s'il y a lutte entre les anciennes et les nouvelles idées religieuses et morales, politiques et sociales, entre les idées du moyen âge, celles de l'ancien régime et celles de la société moderne, entre les idées libérales s'opposant à l'action de l'état et les idées radicales ou socialistes réclamant cette action, entre les idées conformes aux traditions, aux goûts, aux intérêts des diverses classes sociales, comme de l'ancienne aristocratie, de la bourgeoisie et du peuple, des citadins et des campagnards, des propriétaires fonciers et des commerçants et entrepreneurs d'industrie, des ouvriers des campagnes et de ceux des villes ou des fabriques. Dans tous ces cas la loi peut froisser les uns au profit des autres. Mais évidemment c'est là un mauvais emploi de la loi, non une conséquence du monopole de cette source du droit. Il faut, au contraire, laisser le plus possible au domaine de la liberté les matières sur lesquelles se manifestent des jugements juridiques disparates, par exemple celles qui touchent la religion, le culte¹⁾, l'instruction des enfants, le mariage²⁾ etc, sauf le devoir de la tolérance mutuelle. Ou bien, il faut introduire des transactions et

¹⁾ Par exemple on pourra devoir abolir le serment, ne point s'occuper du travail des jours fériés, laisser toute liberté à la vie monastique, mais rien que la liberté.

²⁾ Ainsi tout mariage satisfaisant aux conditions sur lesquelles le jugement commun de tous est unanime (libre consentement, âge raisonnable, non entre ascendants ou frères et soeurs) sera enregistré par l'état, et non moins tout divorce par consentement mutuel et toute rupture unilatérale, sauf les délais nécessaires pour assurer l'intention sérieuse et réfléchie des parties. Le célibat des prêtres et des religieux ou religieuses ne sera que respecté. C'est alors à l'église à se servir de son influence, aux mœurs à maintenir leur empire, aux convictions morales à se faire obéir.

concilier au mieux les diverses règles de droit réclamées de part et d'autre. C'est évidemment un grand avantage de la loi, qu'elle seule peut trancher les difficultés nées de ces grands conflits d'opinion et des contestations infinies et interminables résultant des différences de vues individuelles ou collectives sur ce qui est juste, utile et expédient en matière de droit ¹⁾. La loi, en effet, pourra se décider au silence, ou, le silence étant impossible, régler quelque chose, mais peu de chose ; et ce, de la manière la moins choquante pour les opinions diverses, et en faisant le plus possible des concessions réelles et formelles aux uns et aux autres. On a déjà beaucoup fait dans ce sens, et on pourra continuer à marcher dans la même voie.

De plus, c'est un grand avantage du droit légal que celui de pouvoir dépasser les limites du jugement commun. Ce jugement, tel qu'il se manifeste dans le droit immédiat, ne peut sortir d'un certain vague et d'une certaine généralité. La loi, au contraire, en réglant des détails, en définissant minutieusement les choses, les actes, la procédure, en faisant des distinctions subtiles, en faisant harmonier entre elles toutes ses dispositions et en remplissant toutes les lacunes, peut atteindre à une précision, une exactitude et un achèvement, inaccessibles aux autres sources. Sous ce rapport la loi est la source propre aux sociétés compliquées, aux civilisations avancées, à une culture intellectuelle raffinée.

On reproche encore à la loi de pouvoir survivre indéfiniment au jugement commun dont il a été l'expression ; tandis que, au moins, le droit coutumier disparaît, lorsqu'il est condamné et repoussé par ce jugement. „L'autorité extérieure de la loi qu'on applique, non volontairement comme le droit immédiat et coutumier, mais par obéissance au législateur ou à l'État qui ordonne et défend, porte, dit-on, à la soumission et à la résignation. Cette autorité affaiblit le désir de se défaire d'une loi surannée et contraire à notre jugement juridique. Le mal est aggravé par les difficultés de la législation parlementaire, surtout quand il s'agit de la révision d'une loi étendue et compliquée, d'un code. Ces difficultés soutiennent le statu quo. Ainsi le code civil français, déjà vieilli, pourra durer bien des années encore, la révision de ce code promettant d'être une entreprise beaucoup plus grave que ne le fut la compilation qui lui donna naissance. De cette façon les lois et les codes peuvent se perpétuer de génération en génération comme une maladie éternelle, en confirmation des paroles de Méphistophélès.” — Tout cela est vrai. Mais il ne faut pas oublier que l'Europe moderne ne fait que ses premiers pas mal

¹⁾ Par exemple en matière d'impôt.

assurés sur le terrain de la législation, et que nous sommes des novices dans l'art de faire des lois. Le code civil français ainsi que le code prussien et le code civil autrichien n'étaient que des premières compilations du droit romain et du droit germanique en vigueur. Les autres codes français, les divers codes de droit pénal, le code civil saxon, celui de Zürich, le code de commerce et les codes de procédure civile et criminelle allemands et autrichiens, enfin le grand projet de code civil allemand, ne sont que des premiers essais. De plus, nous n'avons pas encore tenté d'organiser des commissions perpétuelles de révision, ni de protéger la législation contre l'influence délétère du parlementarisme.

On reproche encore à la loi : que l'expression rigoureuse des règles de droit dans de courtes formules est une tâche par trop difficile, qu'elle demeure toujours incomplète et défectueuse, et qu'en matière de droit chaque règle ne boîte pas moins que chaque définition. On pense donc que des traités juridiques — exposant largement et librement les notions, les principes, les distinctions, les points de vue admis par le législateur, sans se mettre à l'étroit dans des articles de loi — produisent de meilleurs résultats. On croit que ces traités ne donnent pas lieu à des questions toujours nouvelles et toujours renaissantes, comme le fait la loi, malgré les améliorations qu'on tâche d'y introduire. Or, il y a, dit-on, d'excellents traités juridiques qui pourraient servir provisoirement de modèles aux traités futurs, comme les systèmes des pandectes ou du „droit civil commun” des allemands, les commentaires de Blackstone-Stephen, les traités de Pothier. — Remarquons d'abord que tous ces excellents traités exposent, soit le „droit romain actuel”, soit l'ancien droit français, soit le common law anglais, c'est-à-dire quelque droit des juristes spécial ou quelque droit légal déterminé. Mais on n'a jamais fait des *traités* exposant un droit *positif* qui n'est ni national, ni formé par l'histoire, mais conçu théoriquement par les juristes, à la façon des anciens systèmes de droit naturel. Or il faudrait des traités de ce genre pour les faire servir de modèles aux traités juridiques qui remplaceraient partout les lois codifiées. — D'ailleurs les exposés libres ou scientifiques n'ont pas sur le style légal l'avantage d'écarter les questions ou d'en faciliter la solution au moyen de simples déductions. C'est là une illusion que la pratique fait disparaître. Moins les normes sont exprimées en termes précis, et plus il naîtra de questions. Seulement il ne faut pas comparer d'excellents traités à des lois fort défectueuses, le système des pandectes de Puchta ou celui de Dernburg par exemple au code civil français. — Enfin, il faut rappeler encore une fois que nous sommes des législateurs novices. Les lois romaines, à commencer

par les XII tables et les édits des préteurs, se distinguaient par une grande netteté d'expression, beaucoup de précision, une puissante étreinte des matières dont elles s'occupaient. Nos lois modernes au contraire, notamment nos codes, sont défectueux pour le fond et pour la forme. Mais nous ferons et nous avons déjà fait des progrès depuis la fin du siècle dernier. Nous pourrons nous appliquer à améliorer de plus en plus nos codes, en retranchant les dispositions inutiles et en ajoutant les dispositions nécessaires, en corrigeant la terminologie générale, en perfectionnant les expressions de chaque disposition et l'accord de toutes les dispositions entre elles. Nous nous efforcerons en même temps de rédiger la loi de manière à résoudre toutes les questions que l'application de la loi a déjà soulevées, et que la jurisprudence a mises en lumière. Ainsi on diminuera graduellement le nombre des „questions”. Car il n'est pas vrai que chaque nouvelle rédaction produira autant de nouvelles questions qu'elle en a résolu d'anciennes. Chaque nouvelle rédaction basée sur la connaissance théorique et pratique plus exacte et plus complète de la matière et de ses rapports avec d'autres matières, sera un progrès au point de vue de la diminution des questions. En même temps on se débarrassera chaque fois de la jurisprudence amoncelée, qui encombre l'exercice de la justice. La loi, toutes les fois qu'elle sera sérieusement revisée, absorbera sa jurisprudence antérieure.

Ajoutons que, pour être acceptable, la loi moderne doit être énormément simplifiée quant au fond, c'est-à-dire quant au droit qu'elle exprime. Nos codes contiennent une masse effrayante et confuse de droit romain, germanique, médiéval et moderne. On y trouve une surabondance d'institutions de droit, de créations permises aux parties, de moyens de droit, de distinctions subtiles; d'où résultent beaucoup de complication et une grande incertitude du droit et de la pratique. Le nouveau projet de code civil allemand, quels qu'en soient d'ailleurs les mérites, est une mer à boire. Un droit semblable est inaccessible au grand public, aux laïques; et il est bien difficile aux gens de la loi et même aux juristes ordinaires de le *posséder*. Cet état de choses est vraiment absurde, et on peut toujours écrire un livre sur „l'absurdité de la jurisprudence actuelle¹⁾”. Seulement il ne faut pas reprocher à la loi ce qui est la faute du *droit*. La forme légale a le mérite, au contraire, de mieux faire ressortir l'absurdité du droit actuel et de conduire ainsi à une réforme sérieuse. Pour simplifier le droit il faut sacrifier même ce qui „n'est pas inutile” ou ce qui

¹⁾ Comme le fit en 1777 W. Schorer, président du conseil de Flandre. (Middelbourg et Amsterdam.)

„peut avoir de bons côtés”, il faut refuser de satisfaire à toutes les fantaisies des parties, il faut réduire les institutions de droit, les créations des parties, les moyens de droit. Tout cela, afin d'obtenir un droit connaissable et maniable pour toutes les personnes intéressées, un droit, non au profit des gens du métier, mais à l'usage de tous, et afin que les droits nationaux puissent devenir de plus en plus conformes à l'usage international.

Cette simplification du droit est d'autant plus nécessaire que d'un autre côté une extension ou une multiplication des règles contenues dans la loi sera trouvée nécessaire, afin de pourvoir à tous les cas qui puissent se présenter et à résoudre ou à écarter les questions.

Il faut aussi simplifier la loi quant à la *forme*; nos lois en font sentir le besoin impérieux. On doit s'efforcer de la rendre plus intelligible au premier abord, par le choix des termes, la clarté de l'expression, la brièveté et la non-confusion des périodes et de leurs membres, les artifices de rédaction.

Les diverses nations européennes, coopérant à la réforme du droit européen quant au fond et quant à la forme, obtiendront finalement un droit civil et pénal à peu près commun, ayant seulement des versions différentes, une version allemande, anglaise, italienne, française, espagnole, suédoise etc.

Les objections qu'on faisait autrefois à la „codification”, concernaient plutôt la substitution de la source et de la forme appelée *loi* aux autres sources et formes du droit, que la réunion des lois éparses en codes. Le régime et le monopole de la loi établis, on ne s'oppose plus guère à ce que les lois soient codifiées pour les matières qui sont tellement liées entre elles par des rapports intimes et multiples, qu'elles ne forment ensemble qu'une seule matière. Dans ces cas la codification favorise la brièveté et l'unité d'expression et de terminologie, l'absence de contradictions et d'inconséquences, l'accord et l'harmonie, enfin la facilité de s'orienter dans les nombreuses dispositions qui règlent une matière étendue et complexe, et d'y trouver ce qu'on y cherche. — Il ne doit donc y avoir qu'un seul code de droit privé économique (civil et commercial), un seul code contenant le droit personnel et le droit de famille, un seul code de procédure civile (= de justice restitutive concernant le droit privé économique), un seul code de droit pénal, contenant la partie générale de ce qu'on appelle quelquefois le droit pénal matériel, sauf à traiter dans des lois spéciales par exemple les délits contre la propriété ou en général les délits économiques, les délits contre les personnes, les délits politiques etc., à moins qu'on ne préfère réunir tous ces délits communs à la partie générale, comme cela se fait d'ordinaire dans les codes

de droit pénal, et de ne réserver à des lois spéciales que les délits militaires, maritimes, professionnels, fiscaux, et tous les délits relatifs à d'innombrables matières réglées séparément par la loi; enfin un seul code de procédure pénale. On peut aussi réunir ce dernier code à celui du droit pénal général, en retranchant toutes les matières spéciales, et le code de procédure civile à celui du droit privé économique; le code de droit personnel et de famille contenant les règles de procédure spéciales, relatives à l'état civil, au mariage et au divorce, à la tutelle etc.

Je résume les mérites de la loi comme source et forme du droit. La loi — codifiée autant que l'exige la connexité des matières — embrasse le droit dans toute son étendue et le sonde dans toute sa profondeur. Elle lui donne son expression la plus précise et la plus concise, la plus exacte et la plus correcte. Elle le rend connaissable et intelligible dans la mesure du possible. Elle joint les détails nécessaires et l'arbitraire inévitable aux règles qui expriment le jugement juridique. Elle tranche au mieux les difficultés produites par les lacunes, les défaillances et les dissidences de ce jugement. Elle est mobile et progressive. Elle suit facilement les changements qui s'opèrent dans les idées, les mœurs, la vie sociale, les circonstances matérielles. Elle tend à se compléter et à s'amender incessamment. Elle absorbe sa propre jurisprudence. Elle aspire à se perfectionner graduellement et à produire un droit cosmopolite.

C H A P. III.

NATURE INTERNE DU DROIT.

Nous avons considéré longuement la forme et les sources du droit, c-à-d. sa nature externe. Il reste à examiner de plus près sa nature interne.

NATURE MORALE DU DROIT.

La nature du droit est toujours *éthique*, ou morale au sens étendu, comme il a été dit ci-dessus (p. 16/7). La transgression du droit n'est pas nécessairement un acte *immoral*, c-à-d. un acte qui, indépendamment du commandement ou du veto juridique, révèle l'immoralité de l'auteur ou diminue sa valeur morale aux yeux des témoins de cet acte. Mais si la maxime transgressée n'est pas jugée bonne au sens éthique et la transgression mauvaise, il n'y a pas de droit. Il est vrai que le mode, les moyens, les détails d'exécution peuvent être sans valeur éthique. Mais cette valeur ne peut manquer aux institutions qu'il s'agit d'établir, ou aux règles „principielles” dont il s'agit d'assurer la domination; tandis que le choix et la fixation du mode, des moyens, des limites et des détails d'exécution pourront être plus ou moins arbitraires ou indifférents.

Cependant, la nature éthique du droit est niée par les théoriciens „utilitaires”, hostiles à tout ce qui leur semble idéaliste. Ces théoriciens affectionnent la matière, l'égoïsme, les mobiles du plaisir et de l'intérêt; et par contre l'esprit, l'altruïsme, les mobiles moraux et désintéressés leur sont antipathiques. Ils enseignent d'abord: que l'utilité sociale est le principe suprême à suivre en matière de morale et de droit. Or, par cette utilité ils entendent la production de la plus grande somme de bonheur, c'est-à-dire de plaisir ou de jouissance égoïste, des hommes covivants; et comme il peut y avoir conflit à cet égard entre les classes ou les groupes, et surtout entre le petit

nombre et le grand nombre, le plus grand bonheur des hommes covivants revient forcément à celui de la plus grande quantité de ces hommes. Ils enseignent en outre, que la poursuite du plaisir ou de la jouissance est, en effet, la raison secrète des principes de morale et de droit actuels. Ils affirment que cette „utilité” est toujours le dessous des cartes, et qu'il importe de dissiper les illusions qui nous cachent le fond des choses, et nous font croire que la morale et le droit poursuivent, non la jouissance, mais un but imaginaire qu'on appelle „le bien”.

Ces théories „utilitaires” sont fausses. Il est vrai que la morale et le droit s'occupent du bien-être des hommes, et qu'on qualifie de bon ou de juste, de mauvais ou d'injuste, ce qui conduit ou s'oppose à ce bien-être. Seulement ce n'est pas au point de vue subjectif, au point de vue de chacun des individus qui composent la société humaine, que le bien-être des hommes détermine le jugement individuel ou collectif sur le bon et le mauvais, le juste ou l'injuste. Ce jugement repose, au contraire, sur l'abstraction que nous faisons de notre intérêt personnel, pour ne considérer que le bien-être des hommes en soi. Ainsi, sans nous mettre en cause et sans faire un retour sur nous-mêmes, nous nous indignons objectivement contre les actes qui portent atteinte à ce bien-être.

On pourra objecter que, cependant, si l'homme s'intéresse au bien-être d'autrui, il a commencé par s'intéresser au sien, et que dans ce bien-être d'autrui il s'intéresse au sien propre. Cette objection est mal fondée. L'altruïsme, quoique occupant une place secondaire, est tout aussi original que l'égoïsme. Il suffit de rappeler l'altruïsme maternel, même chez les *animaux* supérieurs. L'homme peut donc, en s'effaçant personnellement, attribuer une grande valeur à l'espèce humaine en général et au bien-être de tous les hommes. C'est ainsi seulement qu'il arrive au droit; non en prenant son point de départ en soi, mais en sortant de soi-même. En revanche, pour se sentir lésé dans son propre *droit* à propos d'une injustice qui lui est faite, il faut qu'il se rappelle qu'il est lui-même un de ceux dont le droit ne tolère pas la lésion, il faut qu'il s'applique le droit commun. Si ce n'est pas en s'appliquant le droit commun, mais immédiatement, qu'il ressent une injustice dont il a été l'objet, il ne dépasse pas une réaction personnelle et égoïste contre celui qui l'a maltraité.

Il n'est pas difficile à présent de constater la nature, non utilitaire, mais éthique, du droit.

DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.

Commençons par le droit privé économique.

La propriété, qui repose sur le partage entre les hommes des choses

matérielles ayant une valeur économique, conformément à certaines règles d'acquisition, succède régulièrement, quant aux meubles, au régime de la possession exclusive ¹⁾. On est conduit au régime de la propriété mobilière par l'idée primitive qu'il est intolérable : que les hommes ne puissent garder les objets qu'ils possèdent, s'ils les ont bien acquis ; qu'ils n'en puissent disposer librement, absolument et exclusivement ; et qu'après en avoir perdu la possession, ils ne puissent les réclamer partout. Conséquemment, on veut que la société assigne et assure à chacun ce qu'il a bien acquis. On s'indigne contre le spoliateur ou le voleur qui prend le bien d'autrui, ou contre le méchant qui le détruit ou le dégrade, et on leur impose des peines ou des indemnités. Mais on ne songe pas primitivement à l'influence salutaire de l'institution de la propriété, ni à un *but* quelconque à atteindre par cette institution. De même, quant aux immeubles, on ne passe pas du régime de la communauté foncière des petites agglomérations humaines, comme les villages, au régime de la propriété individuelle, „*parce que* ce dernier régime présente des avantages pour le bien-être des hommes”, mais simplement, parce que la vie associative des familles et des villages étant remplacée par l'isolement des familles et des individus, et l'exploitation commune de la terre par l'exploitation individuelle, la propriété fondée sur le partage devait succéder à la communauté de la terre. — On pourra objecter que la propriété a été introduite et maintenue par la force de son utilité, sans qu'on s'en soit rendu compte. Il est vrai que si cette institution avait été en désaccord avec les conditions sociales, ou si elle était devenue nuisible, elle n'aurait pas été établie, et elle ne se serait pas maintenue pendant tant de siècles. Mais ce qui l'a fait naître, ce n'est pas un but utile ni une fin quelconque, mais le jugement commun portant que, les biens meubles et immeubles étant partagés entre les hommes, il est *bon* que chacun puisse garder ce qu'il a bien acquis. — Ce n'est que bien tard qu'on commence à réfléchir sur le caractère salutaire ou nuisible de l'institution et à discuter ses mérites. De nos jours, par exemple, il y a eu des juristes qui désiraient supprimer la propriété mobilière en faveur d'un certain droit de possession des meubles, et cela surtout au profit du commerce ; et les socialistes ont proposé de supprimer toute propriété immobilière. En général, cependant, on a jugé que la propriété tant mobilière qu'immobilière est salutaire et indispensable au point de vue *moral*, et qu'elle doit donc être maintenue malgré certains inconvénients comme l'accumulation éventuelle des biens dans les mains d'un petit nombre de personnes riches au milieu d'un grand nombre de pauvres.

¹⁾ V. Mon ouvrage : „Le système de la propriété mobilière”.

De plus, on l'a entourée de nouvelles garanties comme celle de l'expropriation forcée, licite seulement après une autorisation du gouvernement ou même du parlement, et contre une indemnité préalable fixée par le juge. En revanche, on adopta la maxime que la propriété privée ne doit pas dominer l'utilité publique en cas de conflit, mais qu'il est *bon* qu'elle soit soumise à des limitations générales déterminées par la loi dans l'intérêt social.

L'échange, la vente, le louage, le prêt sont déjà utiles dans les sociétés très simples. Mais l'institution juridique de l'obligation conventionnelle n'a pas été établie parce qu'on a voulu favoriser ces transactions utiles ou atteindre un autre but; mais parce qu'on a jugé qu'il est *bon* que les *promesses solennelles* de donner ou de rendre, par lesquelles on engage sa foi (Treue) envers autrui, soient remplies, et qu'il est intolérable que l'une des parties puisse les rompre arbitrairement. Au lieu de raisonner sur l'utilité de l'obligation conventionnelle ou de subir à son insu l'influence de cette utilité, on jugea unanimement que lorsque les parties se sont engagées solennellement — par paroles et par des actes figuratifs — les unes envers les autres¹⁾, il doit y avoir *obligation* entre elles. On s'indigna contre celui qui viole la foi donnée, et on lui imposa des indemnités ou des amendes et d'autres peines²⁾. Evidemment,

¹⁾ Le contrat (constitution d'une obligation par convention) verbal, rendu solennel par les paroles employées et certaines formalités visibles, est une institution primitive générale, au moins chez les peuples ariens. La libation d'eau doit avoir été employée en outre dans l'Inde brahmanique pour solenniser le contrat verbal. V. sur ces libations à plusieurs occasions: *Apastamba* II, 4.9 (8), distribution de portions de nourriture, *Gautama* V, 18.19 offrande aux morts, (Cf. *Yajnavalkya* livre III, 1 seqq.) *Baudhayana* II, 10.17 (29) vœu d'un futur ascète, *Varishtha* XVII, 72 promesse verbale de donner une jeune fille en mariage. L'ancienne formule de la stipulation, c-à-d. du contrat verbal solennel des romains, „spondesne, spondeo” (grec σπεινδεν), trahit aussi le fait que la libation religieuse accompagnait anciennement les paroles solennelles. — La paumée (Handschlag) teutonique se retrouve chez les anciens perses (*Vendidad*, Fargard IV, n. 2, dans la collection de Max Müller, the Zend-Avesta, P. I. The Vendidad, trad. anglaise de James Darmesteter.) Le Vendidad distingue le „wordcontract” et le „handcontract”, ce qui signifie évidemment le contrat verbal seulement et le contrat verbal par paumée. — L'usage de la stipula ou de la festuca romaine se retrouve aussi dans le droit germanique.

²⁾ Dans tous les droits primitifs la partie qui n'a pas rempli son engagement, est punissable en plusieurs cas. Les institutions de *Vichnou* disent par exemple: que la plus haute amende discrétionnaire est prescrite pour la vente de denrées ou de marchandises falsifiées; que le vendeur qui ne livre pas à l'acheteur la chose vendue, après que le prix lui en a été payé, sera contraint de la livrer *avec intérêt* et sera condamné par le roi à une amende de 100 panas; et que celui qui ne donne pas ce qu'il a promis, sera contraint de le donner et de payer la plus haute amende discrétionnaire (V, 124, 127/8, 178). D'après *Manou* le dépositaire infidèle sera

les institutions du dépôt et du commodat n'ont pas été établies pour des raisons d'utilité sociale, mais uniquement en vertu d'un jugement éthique qui demandait impérativement l'obligation de rendre la chose reçue en dépôt ou en commodat. De même, les mesures différentes de la responsabilité du dépositaire ou du commodataire furent dictées par l'équité, et non par des considérations d'utilité. — La même observation est applicable à la maxime, admise dans le droit romain des juristes et de bonne heure dans le droit européen, que, sauf les exceptions concernant les obligations ou les causes d'obligation immorales ou injustes, les parties sont liées par leurs obligations conventionnelles; les règles de la loi ou de l'usage touchant les obligations qui dérivent des transactions conventionnelles, n'étant que subsidiaires. Cette maxime reposait sur le jugement éthique qui demandait impérieusement l'autonomie des parties dans les limites de l'honnête et du licite; l'utilité de cette autonomie ne se faisait pas remarquer. On la voulait, comme on veut en général la liberté, quand elle n'est pas nuisible, indépendamment de son utilité sociale. — La condamnation du prêt à intérêt ou de l'usure primitive dans plusieurs droits primitifs est un exemple d'un jugement inspiré, sous l'influence de la religion, par une haute pensée morale¹⁾: celle de l'assistance gratuite due au prochain. Aucune considération utilitaire n'accompagnait ce jugement.

Le droit de famille a été fondé, dès l'origine, non sur ce qui semblait avantageux au bien-être de ses membres, mais sur ce qui semblait l'ordre moral de la famille. Notre droit de famille actuel, bien que tombant en ruines en plusieurs endroits, est encore basé sur les anciennes maximes: que le mari est le chef de la famille, que la femme doit lui être soumise, que le mari seul exerce la puissance ou la tutelle paternelle, qu'il administre seul les biens communs des époux et les biens personnels de la femme, et que celle-ci est incapable de s'obliger sans l'autorisation de son mari. On objecte à tort que ces maximes, comme toute la société, ont été faites par les hommes, chefs de famille, et qu'elles ne renferment que ce qui est utile à leur point de vue, et ce qu'ils ont imposé en vertu du droit du plus fort: à savoir la domination domestique qui leur est agréable. Il est vrai que les hommes ont été les plus forts depuis bien des siècles et des milliers d'années, physiquement, intel-

contraint de rendre la chose déposée et puni d'amende (VIII, 184, 192/3), et celui qui rompt un engagement (contracté par serment) sera puni d'amendes (VIII, 219—221). V. aussi *Yajñavalkya* II, 254, 257.

¹⁾ L'Égypte et l'Europe, II, au chap. «l'usure et la haute finance» p. 202—204.

lectuellement et moralement. Mais leur supériorité sur les femmes n'était pas contestée par celles-ci. Le jugement commun des deux sexes assignait donc au mari chef de famille le rôle dominateur qu'il a si longtemps exercé. — Il en a été de même quant à la tutelle primitive des femmes (non mariées); et là où, comme à Rome, la puissance paternelle durait jusqu'à la mort du père, cette institution était soutenue par le consentement général, par celui des pères qui exerçaient la *patria potestas* sur leurs descendants, des descendants qui y étaient soumis, des filles qui en étaient sorties par le mariage, et des fils qui en étant sortis par la mort du père, avaient négligé de se procurer l'occasion de l'exercer eux-mêmes, en se mariant.

Le système des successions légitimes a été partout basé sur la communauté primitive de la tribu (*gens*), du village, de la cité et des familles, sur les rapports entre les divers membres de la famille, sur la priorité du sexe masculin etc., non sur quelque considération relative à la distribution des richesses entre les hommes cohabitants. L'introduction graduelle du droit de tester est due à la dissolution desdits liens de communauté, à l'individualisme et à l'autonomie croissante, non à l'effort d'obtenir une meilleure distribution des richesses. Ce n'est qu'à une époque où l'on se préoccupe des conditions économiques du bien-être social, que les divers systèmes de la succession légitime et de la liberté de tester sont discutés au point de vue de la distribution trop inégale ou même trop égale des capitaux, par rapport à la misère et à la production.

DROIT PÉNAL.

La tâche de la justice pénale est aujourd'hui celle de prévenir des *actes* nuisibles à la société ou à ses membres, et par conséquent *mauvais*. Toutefois elle n'a pas cessé de réagir contre certains faits qui excitent une indignation morale ou religieuse, mais qui ne sont aucunement nuisibles à la société; comme le fait d'un avortement causé par la mère et l'infanticide commis par la mère non mariée. Ces faits sont exceptionnels, il est vrai; mais *toute* la justice pénale du droit vindicatif, sur lequel le droit coactif a été enté, en d'autres termes la vengeance privée ou publique avec les compositions ou amendes qui la remplacent, ne poursuivait que la réaction contre l'auteur du „fait accompli” du crime ou de l'injure, sans qu'il pût être question d'un autre but à atteindre.

DROIT PUBLIC.

Le droit public est fondé principalement sur l'utilité publique.

C'est dans l'intérêt général que les devoirs publics sont exigés de chacun : le devoir de payer des impôts, de faire le service militaire et de rendre d'autres services à l'état ou à la commune, le devoir enfin de s'imposer des limitations quant à la liberté de se mouvoir, d'agir, de jouir de ses biens. Seulement, il est spécialement évident que le jugement commun qui établit ces devoirs et en demande l'accomplissement, ne se compose pas des jugements égoïstes des membres de la société, puisque ces membres ne tiennent pas pour soi à payer des impôts, à entrer au service militaire etc., mais que chacun d'eux, en participant au jugement commun, fait abstraction de soi et ne s'occupe que du bien-être de la nation ou de la population à laquelle on appartient, du salut de la patrie, de la cité, de l'état. C'est en s'élevant à ce niveau supérieur, que l'on juge qu'il est *bon* que ces services soient rendus et ces sacrifices faits, et que le refus n'en doit pas être toléré.

CONTRE VON JHERING.

Le célèbre professeur de droit **RUDOLPH VON JHERING** — plus „génial” dans ses observations et ses vues que méthodique dans l'exposition qu'il en fait — a composé deux gros volumes (qui seront suivis d'autres volumes) intitulés „*der Zweck im Recht*”, c-à-d. „le but ou la fin dans le droit”. Cet ouvrage lui a été inspiré par la doctrine utilitaire, mais on ne peut dire que l'utilitarisme y a beaucoup gagné. — L'auteur établit longuement d'abord : que l'homme n'agit que pour atteindre une fin, et que la fin de toute action en est inséparable, toute action étant déterminée par son but. Cependant cela ne prouve rien pour la théorie utilitaire de la morale et du droit, parce que le but d'une action peut être l'effet même de l'action, cet effet ayant une valeur subjective pour l'auteur sans lui être utile, ou la satisfaction qu'elle lui procure indépendamment de ses effets dans le monde extérieur. Ainsi la vengeance privée ou publique du droit primitif se propose : immédiatement de mettre un homme à mort, médiatement d'assouvir par cet homicide la soif de vengeance ; or ces fins ne sont aucunement utiles.

Il est vrai que **V. JHERING** admet, outre les fins et les mobiles égoïstes, des fins et des mobiles éthiques inspirés par le devoir et par l'amour. Mais c'est une concession qu'il fait à un ordre d'idées qui n'est pas le sien. Sa pensée primitive et favorite est que les fins égoïstes dominent dans le droit comme dans la morale et dans la vie entière. Il exprime très bien cette pensée en disant : que „la société et l'état existent et fonctionnent par la coïncidence des fins égoïstes, parce

que les hommes se trouvent intéressés à remplir les fins d'autrui, et qu'ils agissent donc pour autrui tout en ne voulant agir que pour soi". Les fins éthiques ne jouent donc, selon lui, qu'un rôle fort secondaire. „Or la coïncidence des fins égoïstes se rencontre, dit-il, dans les deux principales transactions du commerce économique: l'échange (Tauschverkehr) et l'association. Dans l'échange, les fins égoïstes sont des fins différentes; dans l'association, ce sont des fins identiques. L'utilité sociale de l'échange est incontestable. C'est pourquoi le droit introduit la force obligatoire des échanges pour les cas où ils ne sont pas faits simultanément et sur le champ. En effet, cette force obligatoire assure l'accord primitif qui servait l'intérêt des *deux* parties au moment du contrat d'échange contre un déplacement postérieur des intérêts. Le droit amène donc la rechtliche Einflusslosigkeit der Interessen-Aenderung. Cette assurance de l'accord primitif ne peut que favoriser le commerce des échanges. De même, le but de la force obligatoire des *conventions en général* est l'effet utile de cette institution, qui fait: qu'il n'est pas nécessaire de recourir aux prestations immédiates, et que le changement d'avis d'une partie ne nuit pas à l'autre partie." L'utilité de la propriété privée est, d'après v. JHERING, celle-ci, qu'elle est indispensable à l'indépendance de l'individu. Celle du crédit (issu de la fiction d'un prêt) est la grande extension qu'elle procure au commerce (Handelsverkehr). Celle de l'état est avant tout la formation et le maintien du droit (die Pflege des Rechts), sans préjudice de ses autres fonctions utiles. Celle du droit pénal est de sauvegarder les conditions vitales tant de la vie des individus que de l'existence de l'état et de la société (Gesellschaft).

Voilà à peu près tout ce qu'on peut tirer de l'ouvrage de v. JHERING sur „la fin dans le droit". Il semble avoir voulu raffermir sa théorie et dédommager ses lecteurs, en leur exposant les fins utiles qui se manifestent dans les *mœurs* et *usages*, notamment 1^o dans les costumes de deuil et de fête, dans ceux que l'on porte pendant l'exercice des fonctions publiques, et dans les costumes différents des deux sexes, 2^o dans les lois de la bienséance, et 3^o dans les lois de la politesse.

Observons d'abord que l'échange est en effet très utile et même indispensable dans la vie économique, et que la force obligatoire des engagements mutuels des échangistes est utile, en ce qu'il facilite les échanges et favorise le commerce. Il en est de même de la force obligatoire des conventions en général, y compris dans une certaine mesure le crédit. L'autonomie des parties quant à la remise de l'accomplissement des clauses d'une transaction est en

général salulaire. Mais toute cette utilité n'a pas motivé l'institution des obligations des échangistes, ni celle du crédit, ni celle de la force obligatoire des conventions en général. En réalité ces institutions proviennent du jugement commun portant : que l'une des parties ne doit pas rompre la convention malgré l'autre partie ; qu'il faut que les contractants soient liés par leur foi engagée, par leur parole donnée ; que „*pacta servanda sunt*” indépendamment de toute considération d'utilité, pourvu que l'obligation (ou sa cause) ne soit ni immorale, ni contraire à la loi (*turpis vel injusta*). Ce jugement se maintient, lorsque plus tard la nature salulaire ou nuisible des institutions juridiques devient un sujet de réflexion et de discussion. Ainsi, de nos jours, le crédit n'est ni aboli, ni restreint, bien qu'on le considère comme bon tout au plus pour les petites échéances, en ce qu'il dispense des prestations immédiates et favorise les compensations, et bien qu'on considère le crédit prolongé — (qui permet de faire des affaires bien au delà de la faculté de solder ce qu'on doit, et de vivre temporairement et même longtemps aux dépens d'autrui, qui cache la pénurie et l'insolvence, et qui cause les faillites et les crises commerciales et financières) — comme un usage pernicieux, de telle sorte que ce serait une vraie délivrance, si l'usage introduisait le régime du paiement au comptant ou à courte échéance et des amendes (par clauses pénales) en cas de non-paiement au jour fixé. — La propriété privée a succédé naturellement et nécessairement au régime de la communauté ou à l'indivision, à mesure que les liens de la tribu, du village, de la famille se sont relâchés, que la vie communautaire s'est décomposée, que les individus se sont isolés. Cet isolement a amené la propriété privée, mais celle-ci n'a pas été introduite afin d'assurer l'indépendance de l'individu. En diminuant ou en détruisant l'indépendance et l'isolement de l'individu, le socialisme produira un mouvement en sens inverse, s'éloignant de la propriété privée et retournant au système communautaire.

L'état est sorti tardivement de la société humaine. L'état, en effet, est la société munie du pouvoir social, unifiée et impersonnelle. Il n'y a pas encore d'état dans les sociétés primitives, ni parmi les tribus nomades, ni dans les villages où régnait le régime de la communauté. Il n'y en avait pas au moyen âge sous le régime de la féodalité, qui était la décomposition de la société et ne connaissait d'autre pouvoir qu'un pouvoir personnel. L'état existait dans les *poleis* et les *civitates* antiques et dans les villes modernes, mais non sous les princes absolus. Lorsque LOUIS XIV disait „l'état c'est moi”, il reconnaissait déjà l'existence d'un état impersonnel, distinct de sa personne ; mais il prétendait absorber cet état dans sa

personne royale. Si le pouvoir social est partagé entre des cantons, états, royaumes etc., et une confédération ou union, comme la Suisse, les Etats-unis d'Amérique, l'Allemagne et l'Autriche, il n'y a pas d'état proprement dit, l'état devant être unitaire, comme celui de la France, de l'Angleterre, du ci-devant „état prussien". L'état n'est donc pas une institution primitive et universelle; mais, quand il existe, il remplit nécessairement la tâche de faire rendre la justice, laquelle est toujours exercée par la société humaine munie du pouvoir social: par les assemblées populaires, les rois, les magistrats, etc. Mais l'état n'a pas été introduit pour remplir une tâche — celle de rendre la justice — qui sans lui ne serait pas ou serait mal remplie.

Le „droit pénal" est appelé, selon v. JHERING, à sauvegarder les conditions vitales de l'individu, de la société et de l'état. C'est là son utilité, à laquelle il doit d'être établi. L'illustre auteur ignore que le droit pénal coactif et préventif est toujours précédé du droit pénal vindicatif, dépourvu de toute utilité. De plus, il n'a pas remarqué qu'il y a encore aujourd'hui des crimes que n'ont jamais été punis qu'à raison de l'indignation morale ou religieuse qu'ils excitaient ¹⁾. Enfin, quant au droit coactif, auquel la justice pénale sert de moyen de contrainte, et qui est établi comme droit au point de vue du bien-être humain (individu ou société), il ne faut pas oublier que le jugement commun se rapporte toujours au bien-être des hommes en général ou en soi, abstraction faite de l'intérêt personnel de tous ceux qui participent au jugement commun.

Quant aux fins des *mœurs* et *usages*, v. JHERING avance que la fin du costume de deuil est de séparer le monde qui pleure et le monde qui ne pleure pas; celle du vêtement de fête de rendre

¹⁾ Il croit même que l'avortement, l'infanticide et l'exposition des nouveaux-nés ont été punis chez tous les peuples au point de vue du caractère dangereux de ces actes par rapport à la propagation de l'espèce humaine ou de la nation, indépendamment des mobiles religieux. Cela me semble une erreur manifeste. On a permis d'abord et partout au père de famille de tuer ses nouveaux-nés, de ne point les recevoir comme ses enfants dans sa famille, de disposer du partus. Lorsque plus tard on a protégé les nouveaux-nés et les partus contre leurs pères, et qu'on n'a plus permis „le massacre des innocents", on a été mu par des convictions religieuses ou par une indignation morale contre ce qui semblait une grande cruauté. Aujourd'hui on s'inquiète de la trop grande propagation de l'espèce humaine, et l'utilité alléguée par v. JHERING semble dérisoire. Sous AUGUSTE les lois JULIA et PAPIA POPPAEA devaient activer cette propagation pour ne pas laisser s'éteindre le peuple romain. Mais à l'époque où la punition de l'infanticide, de l'exposition, de l'avortement, succéda au droit du père de famille, on ne songeait pas à la propagation du genre humain; on ne songeait ni à l'arrêter, ni à l'activer ou à la protéger.

sensible le contraste entre la fête et la vie ordinaire et d'élever ainsi le niveau de la joie collective; celle des costumes officiels de faire sentir au public et aux juges, prêtres et fonctionnaires leur dignité et l'importance de leurs fonctions; enfin celle des costumes différents des deux sexes de prévenir toute confusion, toute incertitude quant au sexe de chacun, et de rappeler constamment à chacun son sexe, la nature et les devoirs de ce sexe, et les égards dus à l'autre sexe. — Évidemment toutes ces prétendues fins ne sont que des conséquences des usages concernant les costumes, conséquences qui peuvent être salutaires ou au moins innocentes; mais elles n'ont pas fait naître les usages. Les vêtements de deuil comme les vêtements de fête répondent à des besoins du cœur humain, outre qu'ils servent à honorer les morts, les fiancés qui se marient, le nouveau-né, la personne fêtée etc., et sans préjudice des origines préhistoriques de certains usages, comme celui de porter le deuil afin de tranquilliser les âmes des décédés. La distinction et la séparation du monde qui pleure et du monde qui ne p'eure pas, afin que ces deux mondes ne s'attristent pas mutuellement, ne saurait introduire ni même maintenir l'usage du deuil. L'impression que les costumes officiels exercent sur ceux qui les portent et sur le public, peut, il est vrai, empêcher l'abolition de ces costumes; mais c'est le symbolisme (comme dans l'église) ou bien la vanité, l'orgueil, la fierté, qui les a fait adopter, s'ils ne sont pas simplement d'anciens costumes communs que la mode a fait abandonner par le public, mais que l'esprit traditionnel ou la routine ont conservés. Enfin la différence entre les costumes des deux sexes n'a pas été introduite pour qu'on pût les distinguer extérieurement et au premier abord, mais elle est l'effet des besoins et des goûts divers des deux sexes. La dualité des sexes n'a pas produit le besoin de les distinguer dans un intérêt d'ordre public; mais leur diversité a produit naturellement des costumes différents, très variés d'ailleurs sur toute la terre quant à leurs caractères de vêtements d'hommes et de femmes. Il en est de ces vêtements comme de la coiffure. Les hommes des races aux cheveux non crépus ont préféré les couper et les porter courts; les femmes les ont portés longs et noués sur la tête, parce qu'aux yeux des deux sexes les cheveux longs embellissaient les femmes.

„La bienséance (Anstand) et la politesse sont, suivant V. JHERING, des formes du commerce de la vie privée (Umgangsformen) dont la raison d'être est de faciliter et de favoriser ce commerce utile à la vie intellectuelle et morale des hommes. Elles sont les conditions d'un commerce privé satisfaisant." C'est de nouveau remplacer les causes des mœurs sociales par des conséquences utiles. — V. JHERING distingue la bienséance sensuelle, esthétique, pathologique et sexuelle.

Mais toute bienséance porte un caractère esthétique, et les lois de la bienséance se sont imposées, non dans l'intérêt du commerce de la vie privée, mais parce que les besoins esthétiques des hommes cultivés les ont impérieusement réclamées et en ont fait des conditions des bons rapports de la vie sociale. Il en est de même de la politesse. Seulement il faut distinguer deux espèces de politesse. 1^o. Celle dont les formes naissent dans une société égalitaire ou au milieu des membres égaux d'une classe supérieure, et dont l'objet n'est autre que d'exprimer la valeur humaine qu'on attribue à chaque homme normal, la bienveillance qu'on lui porte, la discrétion dont on use envers lui. Cette politesse est le fruit de la civilisation même. 2^o. Celle qui consiste en formes (paroles et manières) serviles, qui est née sous l'influence du despotisme, de l'oppression des vaincus par les conquérants, de la sujétion de certaines classes sociales à d'autres classes (esclavage ou servage, classes pauvres, ignorantes et réduites à des fonctions inférieures), et qui dans une société devenue égalitaire continue à être stupidement appliquée entre pairs. La première espèce peut favoriser le commerce de la vie privée; mais elle s'établit sans autre but que de satisfaire aux besoins sociaux de l'homme civilisé; c'est un fruit naturel du respect d'autrui et de la bienveillance pour le prochain. La seconde espèce au contraire n'est utile sous aucun rapport. C'est une dégénération ridicule de la servilité, un produit de la sottise humaine qu'il faudrait pouvoir abolir au plus vite. Nous éprouvons toute la difficulté de cette abolition, quand nous ne pouvons empêcher les hommes de s'appeler mutuellement „monsieur”, quoiqu'ils ne soient seigneurs ou maîtres que de leurs propres personnes et tout au plus de leur femme et de leurs enfants, ou de se saluer réciproquement en ôtant le chapeau, ou de se faire mutuellement la révérence, ou de s'assurer réciproquement de leur „considération distinguée”, ou de se combler mutuellement de titres et de qualifications honorifiques.

VON JHERING a écrit ces observations sur les fins des mœurs dans le second volume de son „Zweck im Recht”, qui a paru en 1886. L'année suivante, il a fait insérer dans la deutsche Rundschau ¹⁾ un article sur „l'hospitalité (Gastfreundschaft) dans l'antiquité”, où il tâche de démontrer que cette institution gréco-romaine, qui appartient à la sphère des mœurs et non à celle du droit, est issue d'un besoin pratique, non d'un sentiment éthique, et que l'origine en est purement égoïste. Il fait beaucoup de cas de cette découverte, qu'il

¹⁾ Juin 1887, p. 357—397.

croit avoir faite par une heureuse intuition, et dont l'importance lui semble dépasser celle des exemples allégués dans son grand ouvrage. Voici ce qu'il dit à peu près dans ledit article de revue, qui me paraît extrêmement faible au point de vue de la méthode et au point de vue historique.

„L'hospitalité envers les étrangers était dans l'antiquité un devoir „consacré par les mœurs et par la religion. On pouvait, au contraire, ne rien donner à l'indigène indigent, renvoyer le mendiant, „laisser le pauvre mourir de faim. Cela est d'autant plus étrange „que la condition primitive de l'étranger est partout celle d'être „hors „le droit" (rechtlos). Il est vrai que dans les temps homériques „l'étranger n'était plus hors le droit parmi les grecs, mais il l'était „toujours théoriquement à Rome, où la représentation et la protection du hospes romain, analogue à celle du patron, subvenait „à la nullité juridique de l'étranger. Le fait est que la triste condition primitive de l'étranger a été corrigée par l'institution de „l'hospitalité, dont la forme la plus ancienne est le contrat d'hospitalité mutuelle. Cette hospitalité bilatérale et conventionnelle est „née chez les phéniciens, qui en avaient besoin pour leurs relations „commerciales. Les obligations réciproques résultant du contrat „passaient aux descendants. On constatait la convention par une „marque (tessera hospitalis), qui était rompue en deux parties dont „le rapprochement révélait l'unité primitive. Chacun des contractants retenait une des deux parties, laquelle était produite dans les „voyages faits à l'étranger, soit par le commerçant même, soit par „ses fils, soit par ses commis, qui pour plus de simplicité se donnaient pour ses fils. Les grecs et les romains ont emprunté aux „phéniciens, colporteurs d'une civilisation sémitique plus avancée, „leur institution de l'hospitalité. Le grand intérêt qu'ils avaient „d'attirer les commerçants étrangers, leur fit assurer à ces commerçants une complète sûreté, en premier lieu par l'inviolabilité de „l'hospitalité contractuelle, en second lieu par l'accueil hospitalier „fait par chacun aux étrangers en général. Violer ces devoirs „d'hospitalité, c'était nuire au peuple entier, puisqu'en nuisant à „sa réputation, on effrayait les commerçants étrangers. Voilà „pourquoi, comme il s'agissait d'un intérêt, non individuel, mais „national, la religion s'en est mêlée, et que la violation des devoirs „envers les étrangers fut considérée comme un crime qui excitait „l'horreur des hommes et des dieux. Il est vrai cependant que „l'hospitalité commerciale des phéniciens n'a pas été introduite chez „eux par les grecs. Elle a été remplacée, lors de la réception de „l'institution, par une *hospitalité amicale*, qui passait également aux

„descendants (ξένος πατριώτης). Cette dernière circonstance prouve que les grecs ont emprunté en bloc aux phéniciens leur hospitalité conventionnelle. L'hospitalité générale sans contrat est venue après. Les grecs ont si bien emprunté aux phéniciens leur hospitalité, qu'ils leur ont emprunté également leur BAAL, protecteur des étrangers, lequel a été enté comme Ζεὺς ξένιος sur l'ancien Ζεὺς national, dont le niveau moral, comme celui des autres dieux homériques, était bien au dessous du Ζεὺς ξένιος. Ainsi le motif de l'hospitalité accordée aux étrangers dans l'antiquité a été purement égoïste à l'origine. — L'hospitalité peut avoir été un premier pas dans la réalisation de l'idée de l'humanité (Menschlichkeit), et c'est ce qu'elle semblait être déjà aux grecs homériques. Mais cette idée n'a pas fait naître l'hospitalité, ni chez les grecs, ni chez aucun autre peuple. Elle n'a été importée dans l'institution de l'hospitalité qu'après que celle-ci s'était pleinement développée.

Observons d'abord que le contraste établi entre la protection de l'étranger et le mépris des mendiants et pauvres indigènes est faux. — VON JHERING allègue d'abord le „in partes secare" du débiteur failli par les créanciers. Mais il ne faut pas considérer la dureté du droit de l'exécution pour dettes, dureté que l'on trouve partout dans la jeunesse du droit, comme une manifestation du peu de cas qu'on faisait des pauvres. Le non-paiement des dettes était regardé comme une violation très grave de la foi donnée, et le débiteur insolvable ne peut être mis en parallèle avec les „misérables" étrangers et indigènes. — JHERING allègue en second et dernier lieu un épisode de l'Odyssée. „Dans la maison d'ODUSSEUS, dit-il, les os sont jetés à la tête du mendiant IROS, les prétendants à la main de Pénélope l'insultent, et pour s'amuser ils excitent IROS et ODUSSEUS au combat comme deux chiens!" Tout cela est fort inexact. IROS est un mendiant glouton, un habitué de la maison d'ODUSSEUS, un parasite personnellement méprisé. Les prétendants l'insultent seulement, lorsqu'ayant provoqué ODUSSEUS au combat à coups de poing, il se met à trembler après avoir découvert les muscles vigoureux de son adversaire. Ils n'excitent pas IROS et ODUSSEUS au combat. Ils accourent seulement pour s'amuser à les voir se battre. Ils recommencent à insulter IROS après sa défaite honteuse, mais ils ne lui jettent rien à la tête. Ce fut un des jours suivants qu'un des prétendants, un homme ἀδελμοῦτα εἰδώς (s'entendant aux forfaits), insulta ODUSSEUS, toujours considéré comme un étranger dénué de tout, en lui lançant à la tête un pied de boeuf. Le savant professeur aurait au moins dû lire les passages de l'Odyssée où ces événements sont si bien racontés. Il a mal choisi IROS

pour servir d'exemple d'un pauvre méprisé et maltraité; et il a mal cité un insulte grave fait à un *hôte étranger* (ODUSSEUS dans sa propre maison, où on ne l'avait pas reconnu) comme exemple d'un insulte fait à un pauvre (au mendiant IROS).

Cependant VON JHERING ne sait que faire des paroles d'Homère où il est dit: *πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες ξένοι τε πτωχοί τε*, c'est-à-dire: tous les étrangers et tous les mendiants (les pauvres qui mendient) sont sous la protection de Zeus. ¹⁾ Il se console en observant, qu'il n'y a là qu'une généralisation du devoir primitif envers l'étranger, et que le mendiant n'est nommé qu'en second lieu (p. 377) (!). Il faut beaucoup de désinvolture pour raisonner de la sorte et pour soutenir que le mendiant était méprisé chez les grecs homériques, comme le prouve l'exemple d'IROS, en présence d'un passage d'Homère qui affirme que les mendiants comme les étrangers jouissent de la protection de Zeus. De plus, VON JHERING ne fait aucune mention du *ικέτης*, bien que chez Homère on le trouve mentionné comme semblable au *ξένος*. Le *ικέτης* (supplex) forme une troisième espèce de personnes misérables. C'est l'homme suppliant, qui implore la protection d'autrui, notamment en se couchant dans la cendre d'un autel ou d'un foyer domestique, parce qu'il a pris la fuite ou est poursuivi par ses ennemis, parce qu'il a commis un crime ou est suspect de l'avoir commis, parce qu'il se présente humble et désarmé devant celui qui sans cela ne l'épargnerait pas. ²⁾ Ainsi dans l'Odyssée *Ζεὺς ξένιος* est appelé le protecteur des *ικέται* et des *ξένοι*, qui conduit les étrangers dignes d'égards et les suppliants dignes de pitié; il est dit que l'étranger et le suppliant sont comme un frère; et Pénélope dit à Ulysse, qu'elle croit un hôte étranger, qu'assiégée par une foule de prétendants d'Ithaque et des îles voisines, elle ne se soucie ni des étrangers ni des suppliants. ³⁾

La thèse de VON JHERING que l'antiquité gréco-romaine ne se souciait pas de l'indigène misérable, tandis qu'elle admettait un devoir religieux d'hospitalité envers l'étranger, ne résiste pas au fait que l'hospitalité est un usage universel chez tous les peuples qui ont atteint un certain degré de civilisation morale, au moins parmi les ariens et les sémites, et cela sans distinction d'indigènes et d'étran-

¹⁾ Paroles de Nausikaa aux jeunes filles phéaciennes, Od. VI. 207/8, et du vieil Eumée à Ulysse, Od. XIV. 57/8.

²⁾ V. l'Iliade XXIV. 158: où Zeus dit que Priam n'aura rien à craindre d'Achille, s'il se rend en *ικέτης* dans sa tente.

³⁾ V. l'Odyssée IX. 270, VII 165, VIII 546, XIX. 134.

gers. Nous trouvons cet usage établi chez les arabes comme dans Israël, chez les germains ¹⁾ comme chez les hindous. Personne, cependant, n'osera prétendre que les germains et les hindous l'ont emprunté aux phéniciens. Autant vaudrait l'hypothèse que l'hospitalité chrétienne exercée par les monastères du moyen âge est due à une tradition qui remonte aux phéniciens. Pour se convaincre de l'origine non phénicienne mais nationale et par conséquent arienne de l'hospitalité hellénique, il faut surtout la comparer à l'hospitalité brahmanique. Les livres sacrés des brahmanes décrivent, quelquefois minutieusement, les égards dus aux hôtes par le chef de la maison, et surtout le devoir de les nourrir, non sans privilèges pour les brahmanes. Or chaque père de famille fait chaque jour, aux deux repas réguliers du matin et du soir, aux dieux et aux mânes de ses ascendants des sacrifices de plusieurs portions des mets cuits, brûlés au feu du foyer; après quoi, avant de faire manger sa famille et de manger lui-même en dernier lieu, il distribue des portions des mets préparés aux hôtes et aux personnes besogneuses qui se trouvent dans sa maison, comme à la femme enceinte, aux affligés et aux malades, aux vieillards etc. Cette distribution de nourriture est aussi considérée comme un sacrifice, qui est appelé „sacrifice aux hommes”, à la différence de celui qui est fait aux dieux et aux mânes ²⁾. Les hôtes sont nommés toujours et en premier lieu comme ceux auxquels il faut donner une portion de nourriture, sans aucune limitation de ce devoir aux hôtes étrangers. Au contraire, il s'agit plutôt de l'hôte indigène que de l'étranger. Seulement, et cela s'entend, l'hôte qu'il faut nourrir et loger, ne peut être un habitant du même village ³⁾. La rubrique des hôtes contient non seulement les hôtes respectables, mais aussi tous les misérables qui demandent l'hospitalité. Les mendiants et les suppliants ne sont donc pas spécialement nommés. Il est dit cependant qu'il faut donner aux *autres* mendiants (hors les étudiants et les moines privilégiés) de la nourriture cuite ⁴⁾. Ceux qui viennent „demander protection”, sont mentionnés comme jouissant d'une protection spé-

¹⁾ VON JHERING reconnaît, en citant Tacite, que les germains exerçaient l'hospitalité indifféremment envers les hommes connus ou inconnus.

²⁾ V. Apastamba II. 3. 6 et 7, II. 4. 8 et 9, Gautama V. 25 et 37 seqq., Vasishtha VIII. 4—8, XI, 6—19, Baudhayana II. 3. 5 § 11—20, II. 7. 13 § 5, Manou III 70—74, 80, 94, 102—118, IV. 29.

³⁾ Gautama V. 40, Vasishtha VIII. 8.

⁴⁾ Baudhayana, II. 3. 5. § 20.

ciale contre ceux qui, leur devant protection, les ont tués, stuprés, battus, abandonnés ¹⁾).

Evidemment, chez les grecs d'Homère comme dans les écoles brahmaniques, le devoir de l'hospitalité envers les étrangers et autres personnes misérables reposait sur un sentiment de profonde moralité consacrée par la religion ; et toute arrière-pensée d'utilité, même inconsciente, y était complètement étrangère.

L'opinion de VON JHERING que le *Zeûs ξένιος* était le BAAL sémitique est aventureuse. L'ingénieux professeur oublie que les dieux homériques ont des qualités fort disparates. D'un côté ils ont toutes les passions et les faiblesses humaines, et dans leurs rapports avec les hommes ils ne sont rien moins qu'impassibles et impartiaux ; au contraire leur favoritisme et leurs rancunes sont extrêmes, et ils tiennent puérilement au culte qui leur est rendu traditionnellement. D'un autre côté ils sont, ou au moins plusieurs d'entre eux sont, des défenseurs des bonnes moeurs, de la morale et du droit, dont ils punissent sévèrement la transgression. Le niveau moral du *Zeûs ξένιος* n'est nullement supérieur à celui du Zeus normal ou des dieux homériques en général. Le Zeus protecteur des étrangers, des mendiants et des suppliants n'est qu'un développement de l'ancien Zeus national.

VON JHERING s'imagine que l'ancienne condition des étrangers, celle d'être hors le droit, a été corrigée ad hoc par l'hospitalité conventionnelle et commerciale, et que celle-ci a fait naître, et seule a pu faire naître, le devoir de tous les hommes d'exercer l'hospitalité envers tous les étrangers (même non commerçants). — Cependant la maxime née de la condition des associations humaines primitives „l'étranger est hors le droit", est très compatible avec l'usage et le devoir de l'hospitalité envers les étrangers. La maxime reste en vigueur dans les rapports de guerre avec les nations étrangères et envers les bandes étrangères ou les individus armés, suspects, altiers qu'on rencontre sur son propre territoire. Il est très logique qu'elle ne soit pas applicable en même temps à l'étranger inermes, inoffensif, humble, qui demande protection, nourriture et logement, même sans être nécessaireux. L'hospitalité générale accordée à cette espèce d'étrangers peut avoir son fondement psychologique et historique dans les bons sentiments de l'homme, dans la partie aimante de sa nature, dans la pitié, la bienveillance, le besoin de bienfaisance, qui lui sont naturels, et qui se manifestent chez lui envers les faibles qui

¹⁾ Vischnou XXXVI 1 et 7, LIV. 32, Yajnavalkya III. 219 et 289.

ne lui inspirent aucune aversion. Pour expliquer la naissance de cette hospitalité générale, il est donc inutile de recourir aux conventions d'hospitalité commerciale pratiquées par un peuple commerçant. Bien plus, on ne voit pas comment ces conventions intéressées ont pu conduire à une institution toute morale, tout humanitaire, telle que selon v. J. lui-même elle paraissait déjà aux grecs homériques. v. J. a négligé de nous expliquer cette transition difficile. En revanche on comprend fort bien la simultanéité du devoir général de l'hospitalité et des conventions soit commerciales soit amicales. Celles-ci sont des transactions privées qui établissent des relations commerciales ou amicales entre des voyageurs et leurs familles et procurent aux commerçants, aux grands seigneurs, aux riches, les avantages d'un bon séjour et d'une bonne protection en pays étranger. Le devoir général d'hospitalité concerne au contraire les étrangers qui pour ainsi dire mendent l'hospitalité et implorent la protection qui n'est pas à leur disposition. Le devoir et les conventions ne se rendent pas réciproquement inutiles.

Remarquons encore que v. J. a si peu réussi à rendre probable la transplantation en Grèce de l'hospitalité phénicienne, qu'il a dû admettre que celle-ci s'est métamorphosée en route, et qu'étant commerciale seulement, elle a pris le caractère d'hospitalité amicale. On comprend que les commerçants grecs aient emprunté aux commerçants phéniciens un usage que ceux-ci pratiquaient avec eux. Mais comment les grecs non commerçants ont-ils pu imiter des phéniciens une institution étrangère dont ils changeaient complètement la nature en se l'appropriant? Car l'hospitalité amicale est bien différente de l'hospitalité commerciale. Ce n'est pas ainsi qu'on copie l'étranger, ou qu'on subit l'influence des peuples plus avancés en civilisation. — Enfin, comment cet usage *étranger* de l'hospitalité par convention a-t-il fait naître si promptement dans toute la nation une institution *nationale* d'une nature morale et religieuse?

VON JHERING devra se résigner à reconnaître que l'institution du devoir de l'hospitalité, dans l'antiquité gréco-romaine comme partout et toujours, au lieu d'être utilitaire et „purement égoïste”, est désintéressée et morale ou humanitaire *à l'origine*.

Récemment ¹⁾ il a cru pouvoir fournir un autre exemple de „la fin dans le droit” dans l'institution romaine de la possession. Cependant cette fois l'utilité égoïste n'est pas opposée à la nature morale du droit, mais à sa nature abstraite, logique et quasi-philosophique

¹⁾ Dans „der Besitzwille,” 1889.

selon certaines théories qu'il combat. D'après ces théories „respecter la possession, c'est respecter la *personne* du possesseur ou sa *volonté* qui s'est réalisée dans le fait de sa possession ; et la violation de la possession est une injure faite à sa *personne* ou un mépris de sa *volonté*. Cette violation est une injustice qui doit être réparée par les actions possessoires. Or la possession juridique est déterminée par le concours du fait matériel de la possession (= détention) avec la volonté du possesseur, qui est celle de posséder en propriétaire, et en cas de possession par autrui, tant avec la volonté du possesseur pour autrui ou simple détenteur qu'avec celle du possesseur juridique par autrui." La partie quasi-philosophique de ces théories est en effet arbitraire et sans valeur, et la *volonté* qui y fait parade, est, comme elle l'est toujours dans le droit privé économique, une fausse conception.

Selon v. JHERING „la protection de la possession (notamment par les interdits *retinendae possessionis* du droit romain) n'est pas une réparation d'une violation et n'a aucun rapport avec la volonté blessée ; elle est accordée, non à l'intention de la possession, mais à l'intention de la propriété. Le possesseur est le propriétaire présomptif et normal, et les interdits possessoires procurent au propriétaire-possesseur une preuve plus facile à fournir que celle de la propriété. Il est vrai que le possesseur qui n'est pas propriétaire, profite également de ce bienfait. Cela est inévitable, mais c'est toujours en faveur de la propriété, et non en faveur de sa possession, que celle-ci est protégée." Voilà, suivant v. JHERING¹⁾, le but utile de l'institution romaine de la protection de la possession (*Besitzerschutz*). Malheureusement pour ce but utile, l'adversaire du possesseur ne peut lui opposer la preuve de sa propriété dans les procès basés sur les interdits *uti possidetis* et *utrubi*. Malheureusement aussi, le *Besitzerschutz* de v. J. n'est pas ce que nous entendons par „protection de la possession". Il reconnaît en effet (p. 77), que ce „Schutz" ne fournit aucune indemnité à raison de troubles de la possession antérieurs au procès, et il écarte les effets récupératoires des interdits *uti possidetis* et *utrubi*, ainsi que l'importance des interdits *unde vi* et *de precario*. De plus, il affirme que les interdits *retinendae possessionis* protègent en effet la propriété dans la protection accordée à la possession, qui est la propriété probable. Enfin il oublie d'indiquer l'utilité du „Schutz", alors que les interdits

¹⁾ v. JHERING a développé ce point de vue dans „Ueber den Grund des Besitzschutzes, 1867". V. surtout p. 45 seqq. et p. 77.

ne procurent pas le *commodum possessoris* dans la contestation sur la propriété, mais seulement la reconnaissance de la propriété probable et provisoire. Cette utilité est nulle.

Cependant la possession protégée ou juridique du droit romain n'est pas, selon v. JHERING ¹⁾, celle qui est exercée en propriétaire ou autre ayant droit; c'est le simple fait matériel ou extérieur de la possession, c à-d. le fait de la disposition exclusive et non passagère d'une chose (*corpus*) avec la volonté d'en disposer ainsi (*animus*). Seulement le *corpus* implique l'*animus* et produit la possession juridique, à moins qu'il n'y ait une circonstance qui l'exclue en créant une „*causa detentionis*”. Or ces causes sont: 1°. les choses extra commercium non susceptibles de propriété, 2°. les esclaves et les fils de famille incapables de posséder, 3°. la possession des mandataires, dépositaires, commodataires, locataires. Ce n'est pas par voie de déduction d'un principe juridique, mais en vertu d'une règle de droit positif fondée sur des considérations spéciales d'utilité, que ces „causes de détention” établissent la simple détention au lieu de la possession juridique. Il est utile que les res extra commercium non susceptibles de propriété ne puissent être juridiquement possédées. Il importe aux pères de famille que leurs esclaves ou leurs descendants soumis à leur potestas soient incapables de posséder à leur propre profit. Enfin l'intérêt des auteurs des mandataires, locataires etc. — tant par rapport à l'usucapion que par rapport à la protection au moyen des actions possessoires — exige que les mandataires, locataires etc. ne possèdent pas pour soi mais pour leurs auteurs. Il faut donc considérer ces cas de „détention contractuelle” comme des exceptions à la règle susmentionnée. Les cas de la possession dérivée — celle du gagiste etc. — sont, au contraire, des cas normaux, des applications directes de la règle générale. C'est également par des raisons d'utilité qu'on a appliqué dans ces cas la règle, et qu'on n'a pas fait des exceptions analogues à celles de la détention contractuelle. Le créancier gagiste, par exemple, a absolument besoin des actions possessoires, parce que, pour vendre le gage, il doit le posséder.

v. JHERING ²⁾ attache une importance extraordinaire à l'application de son principe de „la fin dans le droit” à la possession. Je crois qu'il se fait illusion à cet égard. Il n'était pas difficile de démontrer l'inanité des anciennes théories qu'il combat. Il suffisait

¹⁾ Il a développé cette thèse dans son dernier ouvrage „Der Besitzwille”.

²⁾ V. „der Besitzwille”, p. 364/5, 537/8, Vorrede p. XI.

d'expulser la fausse conception de la volonté, et de démontrer avec Dernburg¹⁾: que la possession est le partage de fait des biens économiques, comme la propriété en est le partage de droit, et que la protection de la possession est donc celle de l'ordre social résultant du partage de fait, sans préjudice pour l'ordre social supérieur résultant du partage de droit. v. JHERING n'avait aucun besoin de sa fausse théorie: que la possession juridique n'est qu'une possession naturelle, une détention intentionnelle, non une possession en propriétaire ou en autre ayant droit; que cette possession n'est pas exercée par celui qui confie temporairement sa chose à autrui, au moyen du détenteur; que c'est par exception que ce détenteur n'est pas possesseur juridique; et que le gagiste etc. est possesseur juridique quant aux interdicta (non ad usucapionem), non par exception mais par l'application de la règle. Il pouvait dire, indépendamment de cette théorie contraire aux sources, que la pleine possession juridique est très utile aux mandants, aux locataires etc., et que le commodum possessoris dans la controversia de proprietate ainsi que la protection fournie par les interdits sont précieux pour le créancier gagiste.

Il est évident que la notion romaine de la possession juridique n'a pu être la conception imaginée par v. JHERING: „celle que le fait extérieur de tenir une chose implique l'intention de la tenir, sauf quelques exceptions utiles où l'auteur du tenant devient possesseur à sa place”; en d'autres termes, suivant la terminologie en vigueur: „le simple détenteur est possesseur juridique, excepté dans les cas où pour des raisons d'utilité il n'est que détenteur, et où le possesseur (par autrui) devient possesseur juridique”. — Le possesseur juridique du droit romain est, au contraire, celui qui dispose d'une chose en propriétaire — physiquement et intentionnellement (corpore et animo), l'intention de posséder ainsi étant manifestée par des faits extérieurs — soit entièrement par lui-même, soit par l'intermédiaire ou avec la coopération d'une autre personne qui possède pour lui. Voilà la conception logique de la possession juridique à Rome. Cette possession conduit à l'usucapion, elle procure le commodum possessoris dans les contestations sur la propriété, elle est protégée contre les possesseurs injustes, et quant aux immeubles contre la déjection violente. Seulement, il y a des cas d'exception où ce commodum et cette protection ne sont pas accordés au possesseur juridique, mais à celui qui possède pour lui. Dans ces cas les juristes romains ont

¹⁾ V. Pandekten I. § 170 (p. 359), 1854.

attribué la „possession” à celui qui possède pour autrui, tel que le gagiste, et non à son auteur; et ce, quoique ce dernier conserve la possession qui est une condition de l'usucapion. La „possession” signifie alors la possession juridique sauf la marche à l'usucapion. C'est là une expression incorrecte, il est vrai, mais qui ne renverse nullement la notion logique de la possession romaine. — Or, on a jugé à Rome que dans la vie économique de la société humaine il est salubre et équitable 1^o. que la possession en propriétaire (par soi ou par autrui) conduise à l'usucapion, 2^o que cette possession (par soi ou par autrui) et en certains cas exceptionnels la possession pour autrui soit privilégiée et protégée comme il vient d'être dit, sans préjudice de la protection supérieure accordée à la propriété. — Tout cela est fort simple, et pour se retrouver dans le dédale du droit romain relatif à la possession on n'a nul besoin de l'utilité égoïste, ou du „Zweck im Recht”, comme d'une étoile conductrice.

Avant d'avoir imaginé le „Zweck im Recht”, v. JHERING s'était servi d'une arme plus puissante, du „Kampf um's Recht” ¹⁾, pour combattre la nature morale du droit. En 1872, sous l'influence du darwinisme, il écrivit un petit livre fort peu sensé ²⁾, qui portait ce titre laconique : „Der Kampf um's Recht”. Il y enseigne que, sauf les règles de droit produites par le commerce social pacifique, les innovations, les progrès ultérieurs, ne résultent que d'une lutte dure et obstinée. Le droit nouveau est toujours le fruit d'une victoire terminant une lutte; il est imposé par le vainqueur au vaincu ou arraché au plus fort par le plus faible qui gagne en force; comme les luttes entre les plébéiens et les patriciens en donnent un exemple classique. Les exemples fournis par v. J. ne contiennent toutefois que la conquête, soit de *droits* (au sens subjectif = rights), comme les droits des créanciers et la revendication contre tout détenteur, soit en sens inverse, de *libertés*, comme l'abolition de l'esclavage et du servage, la liberté de la propriété foncière, la liberté économique et religieuse. — Dans le premier volume (1884) de son „Zweck im Recht” v. JHERING n'a pu se détacher entièrement de sa „lutte pour le droit”, mais elle ne reparait que fondue dans des considérations générales et vagues. La société, dit-il, n'exerce pas toujours son pouvoir de contrainte après avoir établi des règles de droit, comme cela se fait régulière-

¹⁾ C-à-d. la lutte dont le droit est l'objet, la lutte pour que le droit qu'on désire établir, soit établi. On peut traduire „Kampf um's Recht” par „lutte pour le droit”, comme on traduit „struggle for life” par „lutte pour l'existence”.

²⁾ J'ai motivé ce jugement dans un article „Regtskamp”, inséré dans la Revue Métis (1874/5, p. 73—110).

ment chez nous aujourd'hui. Il arrive plutôt que les puissants dominant d'abord sans s'assujettir à l'observation d'aucunes règles, et que plus tard ils limitent volontairement l'exercice de leur pouvoir, en proclamant des règles de droit imposées aux faibles ou aux vaincus. De plus, le droit résulte de l'accord qui termine la lutte entre deux parties belligérantes ou entre deux parties habitant le même territoire. Les conditions de la paix forment ensuite le droit sorti de la lutte.

C'est en négligeant non seulement l'élément éthique mais encore l'élément du jugement commun, que v. JHERING parvient à considérer comme *droit* le droit sorti de la lutte et celui qui est imposé aux faibles et aux vaincus, non moins que le droit pacifique et introduit d'un commun accord, que nous sommes habitués à considérer comme droit. Cependant, les règles imposées aux vaincus ou aux faibles malgré eux, et les conditions de paix auxquelles l'une des parties n'a consenti que parce qu'elle était la plus faible et que sa résistance était épuisée, ne sont pas le *droit*; nonobstant que, étant formulées, écrites et promulguées, ces règles et ces conditions soient semblables extérieurement aux lois qui contiennent le droit. Mais elles peuvent *devenir* postérieurement du *droit*, lorsque les vaincus et les faibles ou la partie qui a dû accepter des conditions de sujétion ou d'infériorité, acceptent comme juste ce qui leur avait paru autrefois „le droit du plus fort”, lorsque ainsi leur jugement juridique se joint à celui de la classe qui leur a imposé ces règles, ou qui est favorisée par les conditions de paix, et que tous ensemble approuvent ce qui est un droit inégal, ou ce qui, au début, n'était que le droit des oppresseurs ou des puissants¹⁾. C'est ainsi qu'une population de race et de civilisation inférieure peut, de concert avec la race dominante, considérer comme droit la domination et les privilèges de celle-ci et sa propre condition de soumission et d'infériorité. C'est ce qui peut arriver à une population de nègres ou d'autres races africaines et polynésiennes asservies par les européens; et cela est arrivé certainement dans l'Inde brahmanique aux dravidas vaincus devenus soudras. Toutes les castes de la société brahmanique ont certainement considéré un jour leur hiérarchie comme appartenant

¹⁾ De même, dans le droit public et international, un gouvernement, un ordre politique nouveau, sorti d'une révolution ou d'un coup d'état, ne s'imposant et ne se soutenant d'abord que par la force, et par conséquent illégitime, devient légitime lorsqu'après avoir vécu et fonctionné assez longtemps à l'intérieur et dans ses rapports avec l'étranger, il est accepté par le consentement général des nationaux et reconnu par les puissances étrangères.

à l'ordre naturel et divin des choses. Lorsque cet ordre fut fermement établi, et que tout le monde eut accepté la doctrine des brahmanes sur cette institution fondamentale, le jugement commun de tous consacra le droit inégal des quatre castes. Avant le consentement des vaincus ou des faibles auxquels les règles d'une condition inférieure ou d'un droit étranger sont imposées, ces règles peuvent paraître justes aux vainqueurs ou aux puissants par rapport à ceux auxquels ils les ont imposées, mais pour ceux-ci, dont le jugement commun les repousse, elles sont le régime, non du droit, mais de l'oppression et de la violence. De même, lorsque la partie de la population à laquelle un droit inférieur est échu en partage, se redresse et proteste contre la condition qui lui a été faite, ce droit inférieur cesse d'être du *droit* pour elle, bien qu'il puisse continuer à l'être aux yeux de ceux qui jouissent d'un droit supérieur.

L'idée du droit imposé par la force a conduit v. JHERING à une autre considération sur le rôle important que la force a joué dans la genèse du droit. „La force, dit-il, a partout préparé les voies du droit. Il a fallu que les hommes fussent disciplinés d'une main de fer par de puissants despotes pour qu'il leur fût possible de vivre sous le régime du droit¹⁾. Or les peuples primitifs se sont soumis de bonne grâce au régime antécédent de la force et de la violence, et ne l'ont trouvé ni méchant, ni immoral. Nous importons nos idées dans l'histoire du passé, quand nous croyons à l'aversion des peuples primitifs contre ce régime salulaire au début de l'éducation du genre humain.” — On voit que, s'il en est ainsi, le droit n'est pas un produit naturel et spontané de la vie sociale, puisque les hommes sont censés trop insociables et trop intraitables pour se soumettre à la contrainte du droit avant d'avoir été domptés par la force brutale. Mais les faits connus ne confirment pas la théorie de „la force mère du droit”, formée sous l'influence du darwinisme. Le genre humain n'est pas, à l'état sauvage ou *présauvage*, une espèce animale aux instincts solitaires et féroces, comme „les cyclopes d'Homère”, qui doit être liée et comprimée, maltraitée et domestiquée pour que les

¹⁾ v. JHERING ne s'est-il pas inspiré des vues émises par W. BAGEHOT dans son livre célèbre „Physics and politics” (1873), tout en exagérant les idées de l'auteur anglais? „Les hommes préhistoriques vivaient (selon B.) dans un état d'isolement et d'instabilité extrême; ils étaient ingouvernables. Il leur fallait avant tout la cohésion produisant la docilité qui leur donnait l'avantage dans les luttes des agglomérations humaines, un gouvernement fort, exercé par des chefs ou des aristocraties, enfin des coutumes et des lois. Ils avaient besoin en premier lieu d'être moulés et façonnés pour acquérir de la force dans les luttes pour l'existence des peuplades et des nations”. W. BAGEHOT a écrit son livre sous l'influence du darwinisme.

hommes se résignent à former des sociétés et à s'y soumettre à l'empire du droit. Il n'est pas nécessaire de passer par l'esclavage, l'oppression étrangère ou la tyrannie domestique pour pouvoir supporter le droit. La *société* humaine commence 1^o. par la vie en commun des membres de familles plus ou moins étendues sous l'autorité de chefs naturels ou élus, et 2^o par la fédération de familles qui descendent des mêmes ancêtres, en d'autres termes par la formation de tribus plus ou moins étendues, présidées par des chefs plus ou moins temporaires ou permanents. La communauté des familles et leur fédération en tribus est partout le berceau de la société humaine, où le droit se forme spontanément, petit à petit, sans qu'aucune pression soit exercée sur ceux que ce droit est appelé à régir. Le développement du droit continue, sous le régime de la liberté, chez les peuples qui passent de la vie nomade à la vie sédentaire, à l'agriculture, à la fusion des villages en cités, ou des petits royaumes en grands royaumes. L'intervention de la conquête étrangère et de la tyrannie des chefs nationaux ou des rois devenus puissants n'a jamais été favorable à l'avènement ou au progrès du droit. Le régime du roi de Dahomey, le despotisme oriental, l'asservissement des messéniens (ilotes) par les spartiates ou des dravidas par les hindous, l'esclavage antique ou celui des nègres, le servage médiéval, n'ont rien fait pour rendre les opprimés plus aptes à vivre, non sous l'empire d'un droit imposé et peut-être accepté postérieurement, mais sous un droit produit et développé par eux-mêmes.

C'est donc en vain qu'on a combattu la nature morale du droit : 1^o. par la théorie utilitaire qui attribue aux institutions et aux règles du droit des raisons d'utilité égoïstes, 2^o. en cherchant à démontrer que ces institutions ou ces règles ont au moins des racines ou des origines utilitaires et égoïstes.

ORIGINES ET CARACTÈRE PRIMITIF DU DROIT.

Sauf la distinction du droit vindicatif plus ancien et du droit coactif qui lui a succédé, la nature primitive du droit n'a pas différé de sa nature postérieure et actuelle. Le droit a été à l'origine ce qu'il est maintenant. Il est vrai que le droit n'est pas né tout accompli comme la fille de Jupiter. Il ne s'est formé que lentement, comme l'esprit humain et toutes ses fonctions diverses, comme la société humaine et toutes ses relations et ses institutions. Le droit croît et se forme lentement dans l'obscurité et dans l'inconscience ; avant d'être, il „devient” ; on ne peut le saisir au moment de sa naissance et dire : „le voilà, il vient de naître”. Dans la vengeance *privée* qui en est certaine-

ment une des premières manifestations, le droit est encore à l'état d'ébauche, et pour ainsi dire réduit au minimum de son essence. Le jugement commun qui veut que la vie et le corps humain soient respectés et que la violation en soit punie par les offensés, est balancé par la soif égoïste de vengeance qui anime les personnes offensées; et la justice, la réaction contre la transgression du droit, se réduit à l'action de ces personnes, soutenue seulement par le jugement commun, par l'appui moral tacite des autres membres de la communauté, par leur assistance qui consiste à ne point secourir le criminel contre le vengeur et à secourir au besoin celui-ci contre le criminel. Au delà de la vengeance privée nous ne connaissons plus rien de précis que nous puissions considérer comme une première manifestation du droit.

Cependant, pour connaître la nature du droit — comme pour connaître l'homme et tous les êtres que leur évolution conduit d'un état embryonnaire à un état très avancé — il ne faut pas se reporter aux origines obscures, informes, élémentaires, mais à l'état le plus avancé qu'on connaisse, et vers lequel l'évolution tendait dès le principe.

On se figure généralement, que le droit ne porte pas à l'origine un caractère distinct, mais qu'il se confond dans un chaos primitif avec la morale, les mœurs et la religion, laquelle est l'élément qui domine dans le mélange. S'il en est ainsi, il ne faut pas tâcher de connaître mieux la nature du droit, en examinant le chaos primitif. Il ne faut pas non plus conclure de la confusion primitive du droit avec la morale, les mœurs et la religion, que le droit n'a pas de caractère propre et nettement distinct, et que la séparation postérieure du droit est due à des causes étrangères à son essence. Ce n'est pas l'enfance du droit, mais son âge mûr, qu'il faut examiner pour connaître sa nature.

Il n'est pas vrai cependant que le droit soit confondu à son origine dans un chaos primitif. — Aujourd'hui nous entendons par les mœurs une sphère de la vie sociale où la religion et le jugement éthique ou moral ne pénètrent pas. Ce que les mœurs prescrivent est censé étranger aux devoirs religieux, et quoiqu'on en désapprouve la transgression, on n'y applique pas la catégorie du *mal* opposé au bien. Il n'en était pas de même chez nos ancêtres. Les pratiques usuelles du culte religieux, de celui des dieux et de celui des âmes des morts, étaient en grande partie jugées absolument bonnes et leur violation absolument mauvaise par le jugement commun. De même beaucoup d'usages de la vie domestique ou publique semblaient si importants qu'on leur attribuait une valeur éthique, par exemple l'exercice de l'hospitalité et de la charité, la manière de brûler, d'embaumer, d'enterrer les morts, etc. Beaucoup de formes bien établies et tradi-

tionnelles semblaient si vénérables, si essentielles, que la négligence en était frappée d'une désapprobation morale. Il est donc difficile de tracer pour les anciens temps des limites entre la moralité (libre) et les simples mœurs. Aujourd'hui encore cette limitation est difficile pour les personnes qui tiennent extrêmement aux anciens usages et aux formes traditionnelles, à tel point que la non-observation de beaucoup de ces usages et de ces formes leur fait horreur.

Les mœurs et le droit primitif ont ceci de commun qu'ils régissent la vie humaine sans loi, sans règles prescrites, et ne se manifestent que par l'usage. On a donc pu les appeler également *mos*, *mores*, *mœurs*, *consuetudo*, *coutume*, *Gewohnheit*. Mais le droit se distingue toujours nettement, tant des mœurs, que de la moralité libre et des devoirs ayant pour objet des pratiques religieuses; il s'en distingue par la sanction ou la réaction : soit vindicte, soit coaction.

La doctrine du chaos primitif où le droit s'est trouvé engagé, provient en effet des livres sacrés qui ont été composés dans des écoles où la religion dominait la vie de l'homme.

Parmi les livres sacrés sortis des écoles *brahmaniques*, les cinq livres en prose et les deux en vers, susmentionnés, contiennent des préceptes qui règlent la vie entière des hommes, les devoirs de la vie domestique et de la vie sociale, les devoirs propres aux quatre castes, surtout ceux des brahmanes et envers les brahmanes, l'éducation, les pénitences, le droit pénal et civil, la justice et les devoirs du roi, le culte des dieux et des mânes, les pratiques religieuses, la purification etc.

Dans le livre du *Zendavesta* appelé *Vendidad*, un petit nombre de dispositions sur les contrats — c-à-d. sur la punition de la violation des contrats — et sur la punition d'un certain nombre de délits sont noyés dans une foule d'autres sujets, contenant notamment la loi révélée par Ahura Mazda à Zarathustra, et se rapportant surtout à l'impureté et à la purification.

L'ancienne loi juive attribuée à Moïse est un ensemble de préceptes révélés par Jéhovah, se rapportant pêle-mêle au culte et aux pratiques religieuses, à la vie domestique, à la purification, au droit pénal et civil. La *loi* embrasse la vie entière; et la *foi* et la *loi* sont mêlées, dans la grande compilation du pentateuque, à l'histoire nationale et religieuse d'Israël. La loi — c'est-à-dire l'ancienne loi, celle du deutéronome et celle du code hiérarchique postérieur — était sortie des écoles religieuses et savantes des prêtres. Les deux Talmuds — palestinien et babylonien — contenaient la tradition orale concernant la jurisprudence rituelle et juridique des docteurs de la loi (*mischna*), que les docteurs postérieurs continuèrent à déve-

lopper ou à interpréter (gemara). Ces grandes compilations renferment outre la loi, des parties qui se rapportent à la foi et à la science contemporaine. On peut les considérer comme des continuations et des extensions des anciens livres sacrés, tels que ceux des livres brahmaniques et du pentateuque. Ils appartenaient à une époque postérieure, mais où l'ascendant de la religion et de ses savants organes n'avait pas cessé d'exister. Le droit civil et pénal, quoique y occupant une place bien plus considérable, y figurait toujours comme une partie de la loi subordonnée à la révélation divine et embrassant toute la vie humaine.

Le koran renferme un peu de *loi*, et cette loi contient un minimum de droit arabe, légèrement modifié par le prophète: le tout noyé dans une mer d'exhortations et de préceptes religieux, moraux et pratiques. Après la mort de Mohammed la nouvelle religion domina la société musulmane à Médine et partout où elle fut établie par la force des armes arabo-musulmanes. Il s'ensuivit la formation d'écoles religieuses et savantes, ayant pour objet l'étude du koran et le développement de la foi et de la *loi*, dont le droit faisait partie. De ces écoles sortirent, après une période de tradition orale, des livres de loi (fikh), qui, sans devenir des livres sacrés, obtinrent une grande autorité. Ces livres traitent des pratiques religieuses, des devoirs religieux et moraux, du droit civil et pénal, enfin d'une foule de détails de conduite; la vie humaine tout entière étant soumise en principe à la loi de Dieu, révélée par Dieu et interprétée sous ses auspices. Les livres de loi traitent par exemple des cérémonies mortuaires et funéraires, des aliments et des boissons, de la chasse, de l'abatage, des vêtements et des ornements, du commerce entre les sexes, des repas. On n'y trouve aucune tendance à séparer le droit des autres matières qui y sont traitées; et ce, quoique le droit y prenne une importance et un développement considérables. La place qu'y occupe le droit dépasse singulièrement la place du droit dans les codes brahmaniques et bien plus encore dans le *Vendidad*.

On s'est trompé en croyant que le droit contenu dans les livres sacrés, notamment dans ceux des brahmanes et des israélites, était un droit fort primitif, et que ces livres sacrés et l'ascendant de la religion qui enveloppe le droit et la vie entière, appartiennent à la première enfance de la civilisation humaine. Au contraire, les livres sacrés sortaient d'écoles religieuses et savantes dont ils étaient les fruits mûrs; et ces écoles supposent une condition sociale où il y avait une classe supérieure, jouissant d'un loisir suffisant et assez cultivée, non pour aller à la chasse ou à la guerre, mais pour méditer sur la religion et sur l'homme et ses devoirs, et ce qui plus

est pour fixer, pour formuler et pour enseigner le résultat de la méditation. Aussi les livres sacrés brahmaniques datent d'une époque où la suprématie des brahmanes était déjà établie et la société hindoue parvenue à sa maturité; et le code de droit civil et pénal inséré dans le pentateuque date de l'âge, non des juges, mais des rois. — Il est évident, d'ailleurs, que le „droit mosaïque" et le droit brahmanique ne sont pas si primitifs. Remarquons seulement qu'ils sont déjà très éloignés de la période où le droit de la vengeance du sang privée régnait sans réserve. — Dans Israël ¹⁾ les villes de refuge étaient ouvertes à tous les meurtriers, qui pouvaient y rester à l'abri du vengeur du sang, si les juges décidaient qu'il y avait eu meurtre involontaire. Mais s'il était trouvé coupable de meurtre volontaire, sur la déposition d'au moins deux témoins, il était mis à mort. Le vengeur du sang était toujours appelé à cet acte de justice; mais il n'avait pas le droit de tuer le meurtrier sans jugement, et il lui était interdit d'accepter une composition. L'institution de la vengeance du sang privée se rapprochait donc de celle de la vindicte publique. — Les livres brahmaniques s'éloignent plus encore de la vengeance du sang privée. Le meurtre y est expié par des pénitences seulement, ou bien les anciennes compositions (en vaches) sont payées, non plus à la partie lésée, mais aux brahmanes ²⁾ ou au roi ³⁾. Les compositions cessent s'il s'agit du meurtre d'un brahmane, auquel cas le meurtrier est soumis à des pénitences très longues et très dures ²⁾, ou est puni de mort et de confiscation, ou de marque et de bannissement ³⁾.

¹⁾ V. Nombres, chap. 35.

²⁾ Suivant l'Apastamba I. 9. 24., une amende de 1000, 100 ou 10 vaches pour avoir tué respectivement un kschatriya, un vaysya ou un soudra, ou une femme des mêmes castes. Le meurtre d'un brahmane qui n'a pas étudié le Véda, ou d'un kschatriya ou vaysya qui l'a étudié, sera expié par une pénitence dans la forêt durant douze ans. Cette pénitence ne finit que par la mort, si un brahmane qui a étudié le Véda, a été tué.

³⁾ Suivant le Baudhayana I. 10. 18 (§ 18—20), I. 10. 19. (§ 1. 2). Mêmes amendes dans les mêmes cas. Mais le meurtre d'un brahmane par une personne d'une caste inférieure est punie de mort avec confiscation des biens du meurtrier; le meurtre d'un brahmane par un brahmane est puni seulement d'une marque déshonorante et de bannissement.

D'après le livre postérieur de Narada (XIV, 6, 8—10) le meurtre est puni d'une grosse amende (publique), de punition corporelle (coups de verge ou de bâton), de confiscation des biens, de bannissement de la ville, de marque et d'amputation du membre coupable. Seulement les brahmanes ne seront ni battus ni mutilés; mais ils subiront les peines déshonorantes d'avoir la tête rasée et d'être ainsi promenés sur un âne.

Ainsi les périodes où le droit s'est trouvé enveloppé des matières multiples contenues dans des livres sacrés émanés d'écoles religieuses et savantes, ont été précédées d'autres périodes d'un droit plus primitif, non écrit et indépendant de la religion. En outre, l'absorption du droit par la science religieuse n'est pas un phénomène universel ou normal. Elle n'a jamais eu lieu chez les grecs, les romains, les germains. Seulement, chez les peuples et aux époques où l'importance de la religion dans la vie sociale et publique s'était accrue, *l'intervention* des prêtres et l'usage des cérémonies religieuses dans le droit civil et pénal devenait plus considérable. Chez les romains par exemple : quant au temps propice pour les assemblées du peuple et les séances des juges, quant au serment judiciaire ou à l'ancienne legis actio sacramento, quant aux loci sacri, sancti et religiosi, quant aux fonctions judiciaires des prêtres, etc. L'ancien droit coutumier romain n'en gardait pas moins son indépendance ¹⁾.

¹⁾ Il me semble que cette indépendance a été méconnue par M. le prof. Leist (Alt-Arisches jus gentium, 1889), quand il met sur la même ligne le *dharma* brahmanique (la notion de l'ordre divin qui embrasse le ciel et la terre et la vie domestique et sociale des hommes, notion fondamentale développée dans les livres sacrés brahmaniques), la *thémis* grecque et le *fas* romain. Selon M. Leist, la *thémis* et le *fas* reposent sur la même conception d'un droit divin que le *dharma* ; mais tandis que le droit hindou n'est jamais sorti de cette conception dans les villages et les villes royales des Indes, le droit grec et le droit italique sont devenus dans les poleis grecques et les civitates italiques un droit humain (*dikaion*, jus). S'il est vrai que le droit brahmanique ne s'est jamais dégagé de son enveloppe religieuse, il faut dire qu'en revanche le droit grec et le droit italique (sauf leurs *relations* avec la religion et les prêtres, et sauf la protection du droit et la punition de sa violation par les dieux) n'y ont jamais été engagés.

CHAP. IV.

LE DROIT PRIVÉ.

La distinction du droit public et du droit privé nous vient des romains. Revêtue de l'autorité de cette origine, elle s'est maintenue jusqu'à nos jours comme une division suprême du droit ¹⁾. Aujourd'hui encore on se donne beaucoup de mal pour trouver un criterium unique de distinction entre le droit privé et le droit public, et pour faire rentrer dans l'une ou dans l'autre de ces deux catégories toutes les matières du droit rebelles à cette opération ²⁾.

¹⁾ Sauf l'addition, faite à tort, du droit des gens ou international.

²⁾ Cf. Gareis, Allg. Staatsr., dans Handb. des öffentl. Rechts de Marquardsen, B. 1. p. 11 seqq. (1883), Dernburg Pandekten, I. § 21. (1886).

Gareis et Dernburg, comme tous les auteurs allemands, se servent du mot *öffentlich* pour désigner le droit de tous les pouvoirs publics, et opposent „*öffentliches Recht*” (jus publicum) à „*Privatrecht*”. Cependant „*öffentlich*” signifie : „accessible, visible, perceptible à tous”; et „*öffentliches Recht*” n'a été employé dans le sens de „jus publicum” que par suite d'une stupide confusion amenée par la double signification du mot *publicus*. Ce mot (*populicus*) ne signifie pas seulement ce qui se rapporte au peuple entier ou à l'état, mais encore ce qui se rapporte à la généralité des citoyens ou des habitants, ou comme nous le disons, au public. L'adjectif *public* a donc été très bien employé dans ces deux sens en français et en anglais. Or, le second sens de *publicus* embrasse le vrai sens de *öffentlich*; d'où ce mot a pu être *mal* employé dans tous les cas du second sens, celui de „général” ou „propre ou applicable ou se rapportant à tous”; mais le premier sens de *publicus* est parfaitement étranger à *öffentlich*. Néanmoins on dit naïvement dans ce sens : *öffentlichen Recht* et *Amt*, *öffentliche Ordnung*, etc. Les hollandais se sont rendus coupables de la même confusion par rapport au mot *openbaar*; ils disent : *openbaar ministerie*, *openbare magt*, *veiligheid*, *orde*, *rust*, *werken*. Les aberrations hollandaises et allemandes ne se sont pas attachées aux mêmes mots, et les mots *openbaar* et *openlijk* n'ont pas dévié de leur vrai sens. L'absurdité de cet usage erroné saute aux yeux, quand on traduit les expressions mentionnées par „ministère, ordre, force, sûreté, paix accessible au public ou manifeste”, au lieu de „ministère public, ordre public, force, sûreté, paix publique, travaux publics”, c-à-d. „ministère ou force de l'état, sûreté, paix, ordre établis ou travaux commandés par l'état, la commune etc.”, ou „paix, sûreté générale”. — L'em-

Remarquons d'abord que la distinction du droit public et du droit privé ne peut se rapporter qu'au droit *matériel*. La justice et l'organisation judiciaire sont des accessoires du droit matériel, soit public, soit privé, auquel elles se rapportent. — Ainsi la justice restitutive du droit privé économique et du droit de famille et de protection, dite „procédure civile ou justice civile”, suit la condition de ces parties du droit matériel; et c'est à tort qu'on a assigné la „justice civile” au droit public, par cette seule raison que, comme toute justice, elle est exercée par la société revêtue du pouvoir social. — Ainsi encore on a mal fait (et on fait toujours mal) de considérer comme „droit public” le droit pénal tout entier, c-à-d. tout le contenu du code pénal et du code de procédure pénale. Evidemment cette „procédure pénale” et tout ce qui dans le code pénal se rapporte aux peines en général, à leur application et à la fixation des différentes peines des divers délits, appartient à la „justice” pénale, laquelle se rapporte au droit *matériel* qui 1°. détermine ce qui est prohibé ou prescrit sous peine de subir une des punitions menacées par la loi, et qui 2°. trace les règles générales relatives à la punissabilité ¹⁾. Or ce droit (pénal) matériel contient beaucoup de droit privé. — De même on a mal fait d'appeler exclusivement „droit privé” le droit privé économique et le droit de famille et de protection, désignés traditionnellement par le nom de „droit civil” ²⁾. En effet, le droit pénal matériel renferme aussi du droit privé *non-économique*, soit concurremment avec le droit privé *économique* (vol etc., coups et blessures etc. ³⁾), soit exclusivement (homicide ⁴⁾, adultère etc.). — De plus, le droit administratif comme le droit pénal contiennent des matières mixtes, c-à-d. portant à la fois un caractère privé et un caractère public.

Il faut renoncer au criterium absolu. Tout ce qu'il est permis

ploi vicieux du mot öffentlich dans „öffentliches Recht” n'est pas innocent, parce que ce terme a pris aux yeux des savants allemands une signification nuageuse et mystique. Il en est de „öffentlich” comme de „dinglich”. Le caractère öffentlich ou dinglich d'une institution ou d'un droit est un „on ne sait quoi, qu'on ne peut définir”.

¹⁾ C-à-d. la délimitation de l'action punissable (dol et coupable, âge, démence, tentative, complicité, légitime défense etc.).

²⁾ Ce sont les allemands qui ont introduit cette innovation, parce que le terme romain de *Civilrecht* (jus civile) est un terme qui n'indique en aucune manière la matière qu'il dénomme. Le terme „droit privé” était beaucoup trop large pour désigner exclusivement ces deux parties du droit.

³⁾ Au point de vue des dédommagements éventuels, si un dommage pécuniaire a été causé par les coups ou les blessures.

⁴⁾ Au moins, au point de vue de l'homicidé, dont le conjoint et les proches parents seulement pourront réclamer des indemnités.

de faire, c'est d'admettre un caractère privé et un caractère public du droit à divers points de vue, et d'ajouter que ces deux caractères ne se présentent pas toujours alternativement, mais quelquefois à l'état indécis ou incertain, ou à l'état décidément mixte. On peut donc reporter 1°. au droit privé tout ce qui concerne seulement ou plutôt les individus, les rapports entre les individus et les membres de la famille, les actions et les omissions non collectives mais personnelles, les intérêts non collectifs mais privés, les associations particulières distinctes de la société munie du pouvoir social, soit centrale, soit locale, 2°. au droit public tout ce qui concerne seulement ou plutôt la société qui exerce le pouvoir social, ses institutions, ses fonctions, les intérêts collectifs, les rapports entre les individus et la société, les devoirs des individus envers la société. Mais il ne faut pas tenter de séparer nettement les deux domaines. Il est impossible de leur assigner des limites certaines. Ainsi le droit pénal se rapporte en partie à des matières qui portent évidemment le caractère de droit *privé* (les délits contre la vie et le corps, l'honneur et la propriété des hommes), en partie à des matières qui portent indubitablement le caractère de droit *public* (les crimes contre la sûreté de l'état, par exemple), en partie à des matières d'un caractère douteux ou décidément *mixte*, comme l'incendie qui détruit la propriété d'autrui, et qui, en déchaînant l'élément destructeur du feu, est un danger public (*gemeingefährlich*)¹⁾. De même le droit administratif ne contient pas seulement des matières de droit public, mais aussi des matières mixtes, même où le caractère privé prédomine, comme la protection des femmes et des enfants des travailleurs contre leur exploitation industrielle, l'enseignement primaire (obligatoire) mis à la portée de tous, l'assurance

¹⁾ Le droit pénal tout entier est aujourd'hui un droit public dans ce sens que les peines sont exécutées par l'état, les amendes dues à l'état, la poursuite exercée par l'état (sauf les conditions de la plainte, du consentement ou du veto de la partie lésée, dans un petit nombre de cas). Une partie des matières de ce droit pénal, portant aujourd'hui un caractère privé ou mixte, portait constamment un caractère absolument privé dans le droit primitif où la vengeance (privée) était exercée par les personnes lésées, où les amendes (privées) leur étaient dues, et où les délits soumis à cette vengeance et à ces amendes étaient considérés comme étant commis seulement contre les personnes lésées. De plus, le droit relatif à ces amendes privées, non moins qu'aux indemnités pour cause de délit contre les personnes et leurs biens, appartient tout à fait au droit privé économique. Ainsi, il ne faut pas dire que dans le droit romain les obligations *ex delicto* faisaient plutôt partie du droit pénal que du droit civil. Ces obligations (amendes et indemnités) appartiennent au droit civil, dans le sens de droit privé économique, tandis que les amendes dues à l'*aerarium* ou au *fiscus* pour cause de délits contre la *res publica* appartiennent entièrement au droit public.

(obligatoire) des vieux, des infirmes et des invalides, en un mot la protection administrative des „personnes misérables”, laquelle est analogue à la protection des mineurs et des faibles d'esprit, soumis à la tutelle des parents ou des tuteurs et curateurs, ainsi qu'à la tutelle supérieure du ministère public et des tribunaux.

On voit que la *division* générale du droit en droit privé et en droit public n'a aucune valeur théorique ou pratique. On fera donc bien de l'abandonner et de ne pas s'en soucier dans le groupement des diverses parties du droit. Ainsi on peut les grouper, au point de vue théorique de l'objet du droit, de la manière suivante: 1^o. droit *individuel* (non économique), 2^o. droit de famille et de protection (non économique), 3^o. droit économique (concernant les individus et les institutions de famille et de protection), 4^o. droit social ¹⁾, 5^o. droit politique ²⁾. De même au point de vue pratique, en tenant compte de la dépendance où le droit matériel se trouve de la justice, on peut distinguer 1^o. le droit privé économique avec le droit de famille etc., 2^o. le droit pénal ³⁾, 3^o. le droit politique et administratif.

La simple *distinction* du droit public et du droit privé pourra rendre service pour la dénomination du droit privé économique et du droit public économique, c-à-d. des finances ou de l'économie de l'état et des pouvoirs locaux: recettes, dépenses, budget, dettes, biens, impôts.

Le terme „droit économique”, pour désigner l'ancien „droit civil” sans le droit de famille, est insuffisant, parce que le droit qui a pour objet les finances publiques ou l'économie de l'état, des communes etc., est aussi un „droit économique”.

¹⁾ Embrassant la partie du droit administratif qui ne s'occupe pas de l'organisation des pouvoirs publics et de leur fonctionnement, c-à-d. du droit politique.

²⁾ Ce mot étant substitué au terme *public*, devenu un peu vague. — Au reste *public*, concernant le populus, et *politique*, de politikos, concernant la cité, sont synonymes par l'origine.

³⁾ Ce droit pourra être exposé en deux codes: 1^o un code (général) renfermant la partie générale du code pénal avec toute la procédure pénale, 2^o un code (spécial) réunissant la définition des délits qui ne sont pas traités dans des lois particulières auxquelles ils se rattachent, et tout ce qui concerne les peines spéciales appliquées à ces délits. V. p. 60/1 ci-dessus. Une loi générale d'organisation judiciaire se rattachera aux deux premières sections du droit: le droit pénal et le droit privé économique et de famille.

C H A P. V.

LE DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.

Le droit privé économique n'est donc pas tout le droit privé. Il ne renferme pas notamment le droit personnel (état civil etc.), le droit de famille (mariage, filiation, rapports personnels entre époux et entre parents et enfants) et le droit de protection (tutelle et curatelle). Mais il embrasse, au contraire, le droit économique qui se rattache au droit de famille et de protection (incapacité économique des mineurs, des pupilles soumis à une tutelle ou à une curatelle, leurs rapports avec les tiers, les rapports pécuniaires entre époux, entre parents et enfants, tuteurs et pupilles etc.). — On pourra partager toutes ces matières et la justice qui s'y rattache spécialement, entre trois codes : 1^o. un (petit) code, contenant le droit matériel (non économique), tant personnel, que de famille et de protection, ainsi que les procédures spéciales qui s'y rattachent (p. ex. mariage et divorce), 2^o. un code de droit économique matériel, y compris le droit spécial des associations, transactions et fonctions commerciales ¹⁾, ainsi que le droit économique qui se rattache au droit de famille et de protection, et les procédures spéciales intimement liées à diverses parties spéciales du droit matériel économique, 3^o. un code contenant le droit de procédure ou de justice restitutrice *normal* du droit économique et les procédures spéciales non réglées dans le deuxième code ²⁾.

Le droit privé économique a pour objet les rapports entre les hommes (ou autres personnes économiques) par rapport aux biens économiques.

ÉCONOMIE SOCIALE ET DROIT PRIVÉ ÉCONOMIQUE.

Les biens économiques sont la matière première tant du droit

¹⁾ Le droit de commerce général ayant été supprimé, comme de raison.

²⁾ Cf. p. 60 ci-dessus.

privé économique que de l'économie sociale. Ces biens sont de deux sortes: 1^o les objets matériels qui sont à la portée de l'homme, dont il peut disposer à son profit, et qui ont une valeur économique, en d'autres termes les *choses* économiques, 2^o l'activité matérielle de l'homme qu'il exerce à son profit, et qui a une valeur économique, en d'autres termes le *travail* économique. L'économie sociale examine l'exploitation sociale des biens économiques; le droit privé économique s'occupe des rapports entre les hommes cohabitants à l'égard des biens économiques.

Les hommes vivant en société (ou chaque famille ou groupe naturel plus ou moins étendu) exploitent ces biens, chacun pour soi et à sa propre intention. Mais la vie sociale — c-à-d. d'abord la vie *en paix* seulement, ensuite l'échange des services et la recherche du bien commun — produit deux limitations de la libre exploitation des biens économiques: 1^o une limitation, par des règles obligatoires, dans les *rapports* de chacun avec les autres exploitants, 2^o une limitation générale imposée par la société dans l'intérêt commun. Cette dernière limitation appartient au droit public; la première est l'objet du droit privé économique.

Il y a un petit nombre d'institutions et de transactions économiques qui sont à la base de l'exploitation économique sociale, et qui sont aussi des conditions d'existence pour le droit privé économique. Ce sont 1^o la *possession exclusive* des *choses*, (à laquelle succède) 2^o le *partage* des *choses*, 3^o le *travail* pour *autrui* ou le „*service économique*”, 4^o l'*échange* des biens économiques, c-à-d. des *choses* et des *services*, 5^o le prêt, 6^o l'association pour l'exploitation des choses et du travail dans l'intérêt commun. Toutes ces institutions et ces transactions ne se rencontrent pas encore au début de la société humaine. Il n'y a que la possession exclusive qui, au moins d'une façon rudimentaire, soit contemporaine de l'état le plus primitif de cette société.

1^o. La *possession exclusive* s'applique d'abord aux vêtements, aux armes et aux ustensiles dont on se sert actuellement, qu'on porte sur soi ou avec soi, qu'on a réunis et cachés ou serrés dans son gîte. Elle acquiert plus d'importance à l'égard des objets façonnés ou fabriqués par le travail du possesseur, à l'égard de la hutte, de la tente, du bateau qu'on s'est construit à son usage, à l'égard des provisions qu'on s'est amassées, des animaux qu'on a apprivoisés et réduits en troupeaux. La possession exclusive s'étend ensuite au sol, c-à-d. au terrain qui entoure la cabane qu'on habite, aux prairies voisines et aux champs voisins dont on est seul à faire usage, aux forêts où l'on chasse, aux eaux où l'on pêche à l'exclusion des

voisins qui ont aussi leurs terrains d'usage ou leurs eaux de pêche qu'ils exploitent exclusivement. Tout ce qu'on demande, c'est que la détention, la jouissance, en un mot la possession exclusive, soit respectée tant qu'elle dure, tant qu'elle n'est pas abandonnée. Cette possession est naturellement continuée par les enfants ou autres proches parents, lesquels demandent également que le fait de leur possession exclusive soit respecté, sans prétendre aucunement que la possession *pass*e de droit aux héritiers de l'ancien possesseur.

La possession exclusive a subi l'influence du régime communautaire primitif des familles et des tribus ou peuplades, même avant la fondation de villages et de cités. La communauté des *familles* produisait l'indivision des meubles et des terres dont les membres de la famille faisaient un usage commun; ces membres n'avaient que la possession exclusive — respectée par les autres membres — des objets dont ils faisaient un usage personnel, comme de leurs vêtements, de leurs ornements et de leurs armes; la famille avait par rapport aux autres familles qui composaient la tribu, la possession exclusive, tant de ses meubles ou terrains restés indivis, que des objets possédés par ses membres. Le régime communautaire des *tribus* ou *peuplades* empêchait la possession exclusive des terres par les hommes ou les familles qui les composaient. En effet, lorsqu'une peuplade occupait une contrée pour s'y établir d'une manière sédentaire, pour y demeurer et la cultiver, elle réservait à la communauté la faculté de disposer du sol et d'en déterminer l'usage commun ou d'en distribuer l'usage temporaire aux familles.

2^o. Le *partage* succède partout à la possession exclusive. La transition est très simple quant aux *meubles*. Ce qui a été possédé, à l'exclusion d'autrui, de possesseur en possesseur, par succession ou par transmission, est enfin assigné au possesseur actuel pour être possédé définitivement et en permanence par lui et par ses successeurs mortis causa ou entre vifs. Donc celui auquel une chose est assignée (ou après lui ses successeurs), aura seul la faculté reconnue ou le droit de la posséder. Pour que cette métamorphose ait lieu, il faut que la nature n'offre pas, ou n'offre plus à discrétion, les choses dont l'homme a besoin, comme les plantes et les animaux qui lui fournissent sa nourriture et ses vêtements, comme toutes les matières premières nécessaires à son industrie. Cette substitution de l'assignation absolue des meubles à leur possession exclusive fait naître d'abord un *partage* partiel ou incomplet. Le partage se multiplie et se généralise, lorsque l'industrie humaine croissante et le transport croissant de ses produits donne de la valeur aux choses qui n'en avaient pas encore avant d'être travaillées ou avant d'être

transportées des lieux où elles se trouvent en abondance, et lorsque la population qui habite un territoire, l'occupe et l'exploite plus entièrement. Enfin le partage partiel des meubles devient un partage complet.

Le partage du *sol* ne résulte pas simplement de la métamorphose de la possession exclusive en assignation absolue, et ne s'accomplit généralement qu'après le partage des meubles. L'exploitation des terres cultivables n'est concédée d'abord par la communauté aux familles qui la composent, que pour une seule année ou pour un petit nombre d'années, au bout desquelles les lots retombent dans l'indivision et la communauté en fait une nouvelle répartition. Cependant le partage temporaire de l'*usage* du sol varie de moins en moins, les redistributions cessent, et les concessionnaires de l'usage se trouvent investis du droit exclusif de posséder en permanence. La partie du sol réservée à l'usage commun (*ager publicus*) est d'abord rétrécie par des distributions temporaires et des ventes successives de terrains détachés du domaine commun, finalement elle disparaît par la division ou la vente publique du reste.

Les débris du régime communautaire quant au sol n'ont pas disparu dans l'europe moderne. On trouve par exemple en Allemagne, en Suisse et aux Pays-bas de nombreux restes des anciens domaines communs. Sauf ces restes ¹⁾, nous vivons aujourd'hui sous le régime du partage universel des meubles et des immeubles. Le sol, terre et eau, avec le sous-sol (toute réserve faite pour les mines) est entièrement partagé. Et quant aux meubles, il n'y a plus que 1° les objets perdus ou égarés, enterrés ou disparus dans les eaux, 2° les animaux sauvages jouissant de leur liberté naturelle, 3° les objets sans valeur et ceux qui ont une valeur suffisante, mais qui gisent encore à la surface du sol sans avoir été remarqués, enfin 4° toutes les choses qui sont actuellement hors de la portée de

¹⁾ Il ne faut pas confondre avec ces *restes* les communautés de famille agricoles qui furent si nombreuses au moyen âge. Le sol de la France en a été couvert, et il en restait à l'époque de la révolution. On les trouve en pleine vigueur chez les slaves méridionaux; et elles n'existent pas moins dans l'orient musulman, en Egypte par exemple, où les fellahs cultivent encore la terre en famille sous l'autorité ou la présidence d'un chef (l'aîné), virtuellement élu, qui représente la communauté. Il en reste des traces en europe dans les contrées où les paysans aiment encore à différer les partages après la mort des parents pour continuer l'exploitation en commun entre plusieurs frères et soeurs et les enfants des frères. Ces communautés sont de petits groupes qui sont copropriétaires de leurs terres, non moins que des bestiaux et des instruments de labour qu'ils ont mis ou gardés en commun pour servir à leur culture commune.

l'homme, mais dont il pourra peut-être s'emparer plus tard, celles qui échappent encore au partage universel.

3°. Le *travail pour autrui* ne se rencontre guère au début de la vie sociale. D'abord chacun travaille pour soi, chaque famille pourvoit à ses propres besoins. On commence même à échanger les produits de son industrie contre ceux de l'industrie d'autrui et à échanger des services, avant que les uns ne travaillent régulièrement pour les autres. Ensuite le travail pour autrui se fait par des esclaves pris à la guerre. Enfin il est fait par des *serviteurs* à gages et (ce qui est le plus important) par des travailleurs *libres et indépendants* en échange d'un salaire convenu.

4°. L'*échange* des services est possible indépendamment du partage des meubles. Mais l'échange des biens économiques ne prend son essor qu'avec le régime du partage des *meubles*. Ce partage amène l'échange des choses contre les choses ou seulement contre leur usage, et contre les services. Cette transaction se fait dans l'intérêt réciproque des parties, et c'est la transaction économique principale et centrale.

5°. Le *prêt* — soit *commodat*, soit prêt des choses fongibles — est, après l'échange, la plus importante transaction économique, tant au point de vue de l'économie sociale qu'à celui du droit (privé) économique. Il ne peut prendre un grand développement qu'après le partage des meubles. Le droit de reprendre et le devoir de rendre la chose prêtée ou une chose de même espèce ne sont pas incompatibles, il est vrai, avec la possession exclusive. Mais pour que le prêt s'affermisse, il faut que la chose confiée en *commodat* demeure la chose du prêteur, qui pourra la réclamer à ce titre, et que les choses fongibles données en prêt et rendues ne soient pas livrées de manière à *pouvoir* être exclusivement possédées, mais qu'elles soient absolument cédées. De plus, pour que le prêt soit fait contre un équivalent (en argent ou autres choses fongibles et non fongibles absolument cédées) et devienne ainsi louage et prêt à intérêt, il faut le partage des meubles. — Le louage et le prêt à intérêt ne sont pas des actes de bienfaisance mais se font dans l'intérêt réciproque des deux parties. L'importance économique en est donc beaucoup plus grande que celle du prêt simple, c-à-d. du *commodat* et du *mutuum* romains.

6°. L'*association économique* a pour objet le profit commun au moyen de la mise en commun des choses échues en partage aux associés ou seulement de l'usage de ces choses, et du travail des associés. L'association ne contient donc pas un échange de choses et de services dans l'intérêt réciproque de ceux qui les échangent,

mais une communauté de choses et de travail dans l'intérêt commun des associés. L'association économique suppose le partage des meubles, mais son grand développement est un fait économique récent.

L'échange des choses entre elles, celui des choses et des services, la location et le prêt à intérêt, l'association économique, sont des transactions de première importance dans l'exploitation économique dont s'occupe l'économie sociale, et dans le droit privé économique. Il y a d'autres transactions dont l'importance économique est secondaire ou nulle, comme le mandat relatif à quelque entreprise économique ou à une gestion d'affaires, le dépôt, le commodat, le prêt (gratuits), la donation. Ces transactions, cependant, appartiennent au droit privé économique, parce qu'elles ont pour objet des biens économiques. Il en est de même des obligations *ex delicto*, soit (anciennement) de payer une amende privée à la personne lésée, soit de l'indemniser du dommage économique que le délit lui a causé. Le contenu de l'obligation — savoir le transport, par l'auteur à la personne lésée, soit d'une somme d'argent, soit (anciennement) de boeufs, de brebis, de fruits ou autres richesses — en fait une obligation économique. Les obligations *ex delicto* ne sont pas moins économiques que celles qui résultent de la violation d'une autre obligation, conventionnelle ou non. Mais il n'y a des obligations *ex delicto* que si une amende privée a été établie par le droit, ou si un *dominago* économique a été causé à une personne lésée par un acte injuste selon le droit. Il n'en est pas autrement des obligations *ad faciendum* ou *ad non faciendum*¹⁾ dont l'objet n'est pas économique²⁾. Elles n'appartiennent au droit privé économique, elles ne sont juridiques, qu'autant que 1^o la violation en cause un dommage économique au créancier, auquel cas le débiteur est obligé à dédommager ce créancier, ou que 2^o une indemnité ou une peine pécuniaire ait été stipulée entre les parties (clause pénale), ou que 3^o la loi même ait établi subsidiairement (c-à-d. les parties n'ayant rien stipulé) une peine en cas de violation de l'obligation.

DROIT PÉCUNIAIRE.

Le régime économique sous lequel nous vivons, a succédé depuis

1) Y compris *ad patiendum*, c'est-à-dire à ne pas empêcher ou contrarier les actes du créancier. Le *non facere* au sens étroit est l'omission d'un *facere* déterminé.

2) P. e. l'obligation de faire une chose agréable à un voisin ou de ne pas faire ce qui lui est désagréable.

bien longtemps au régime sous lequel les choses ou leur usage et les services étaient échangés seulement contre les choses. On peut appeler le régime actuel le „régime pécuniaire”. Or la valeur d'échange et le numéraire jouent un rôle important dans le droit privé économique, non moins que dans l'exploitation sociale des biens économiques dont s'occupe l'économie sociale. Le rôle joué dans le droit privé économique par l'argent et l'or monnayés est même si dominateur qu'on pourrait donner à ce droit le nom plus simple de „droit pécuniaire”.

L'échange conduit naturellement à une estimation collective ou sociale des biens économiques. Pour préciser cette estimation, on en vient à se servir d'une espèce de choses dont la valeur d'usage est très répandue et la valeur d'échange très grande, dont la substance est durable, divisible, rare et en même temps omniprésente, pour en faire un moyen d'échange, un intermédiaire, un estimateur, un représentant et un „subrogat” *universel* des biens économiques. Ce „numéraire” est généralement et définitivement fourni par les métaux précieux — l'argent et l'or — monnayés. Ainsi „valeur pécuniaire” est devenu synonyme de „valeur économique”. C'est à condition d'avoir une valeur pécuniaire appréciable, que les choses, les services, les actions ou omissions quelconques peuvent être un objet de propriété, d'obligation, de dédommagement. Tout ce qui n'est pas réductible à une somme d'argent est exclu du droit économique. La chose non livrée, le service non rendu, l'acte auquel le débiteur ne peut être contraint, sont remplacés par leur valeur en argent. Tout dommage est réparé en argent. C'est la valeur pécuniaire des biens du débiteur, qui est le gage du créancier. L'exécution réelle dont le but est d'obtenir une somme d'argent égale à cette valeur, est le moyen de contrainte universel de la justice restitutrice du droit économique, dite procédure civile.

On peut donc fort bien employer le mot „pécuniaire” pour désigner le droit *privé* économique, et le terme „droit pécuniaire” pourra très bien servir comme abréviation de „droit *privé* pécuniaire”¹⁾. D'ailleurs il y a un précédent historique en faveur du terme „droit pécuniaire”.

Dans le langage juridique de Rome *pecunia* signifie, outre le numéraire, toutes les choses ou tous les droits ayant une valeur pécuniaire

¹⁾ *Geldrecht* est sans doute préférable à „*Vermögensrecht*”. (V. ci-dessous p. 106 n.). Ce terme désigne le patrimoine et non en premier lieu la propriété et les obligations qui sont immédiatement — et non comme parties du patrimoine — un objet du droit pécuniaire. C'est seulement dans les cas de succession, faillite, cession de biens, qu'il est question du patrimoine d'un homme.

et pouvant faire partie d'un patrimoine. C'est ce que prouvent les passages suivants.

Paul. l. 5 pr. D. de V. S. (50.16) — *Rei appellatio latior est quam pecuniae, quia etiam ea quae extra computationem patrimonii nostri sunt, continet, quum pecuniae significatio ad ea referatur quae in patrimonio sunt.*

Ulp. l. 178 eod. — *Pecuniae verbum non solum numeratam pecuniam complectitur, verum omnem omnino pecuniam, hoc est omnia corpora; nam corpora quoque pecuniae appellatione contineri, nemo est qui ambiget.*

Hermog. l. 222 eod. — *Pecuniae nomine non solum numerata pecunia, sed omnes res¹⁾ tam soli quam mobiles et tam corpora quam jura continentur.*

Il est dit par Pomp. l. 6 pr. D. de contr. emt (18.1), qu'on ne peut acheter „sacra et religiosa loca, aut quorum commercium non sit, ut publica (= loca), quae non in *pecunia populi* sed in publico usu habeantur, ut est campus Martius”. *Pecunia populi* signifie ici l'ensemble des objets aliénables ayant une valeur d'échange, qui font partie du patrimoine du peuple²⁾.

Ce sens de *pecunia* est fort ancien, puisque les douze tables disaient: uti legassit super pecunia tutelave suae rei, ita jus esto³⁾, c-à-d. „le citoyen romain disposera, comme il lui plaît, de ses biens et de la tutelle des siens”. *Pecunia* opposé à tutelle signifie tous les biens économiques — nomina non moins que corpora — qui sont siens⁴⁾. Evidemment, le mot *pecunia* date du temps où, avant le partage de la terre, le bétail, les *pecudes*, étaient la principale richesse des ancêtres des romains. Il n'a signifié d'abord que bétail, mais l'usage en a étendu le sens et lui a fait signifier toutes les possessions ayant une valeur économique. Ensuite on l'a employé en outre dans le sens spécial de „numéraire”.

¹⁾ Cf. Gaius III. 124: *pecunia* = omnes res dans la lex Cornelia.

²⁾ Même sens dans l. 30 de leg. II (31): *magnitudo pecuniae*, c-à-d. de la fortune laissée par le décédé.

³⁾ Ulp. fragm. XI, 14. Il n'y a pas lieu de douter de l'exactitude de la citation contenue dans ce passage. Il y a sans aucun doute une faute de copiste dans l. 53. pr. D. de V. S. (50, 16). (Cf. Mommsen h. l.). La florentine porte „super pecuniae tutelave suae”. Le mot *rei* avait été omis, après quoi le génitif *suae* avait entraîné les génitifs *pecuniae* et *tutela*. Ce texte fautif a été mal corrigé par la vulgate: „super pecuniâ tutelâve suâ”. — L'ancienne formule du testament per aes et libram était: *familiam pecuniamque tuam endo mandatela, tutela, custodelaque mea esse aio etc.* (Gaius II. 104). *Familia* et *pecunia* sont à peu près synonymes: „votre patrimoine et vos biens”.

⁴⁾ *Res* est employé ici dans un sens très général, comme dans *res publica*. *Res* sua signifie l'avoir entier, tout le domaine juridique du testateur, tout ce qui lui appartient: ses biens et la tutelle (qui est la potestas continuée) de ses enfants.

L'adjectif *pecuniarius* et l'adverbe *pecuniariter* ou *pecuniarie* sont employés dans un sens qui se rattache audit sens de *pecunia*. — Ainsi *pecuniarius* signifie „de nature pécuniaire” ou „se rapportant au droit pécuniaire” dans les passages suivants.

1. 1 § 1. D. de testibus (22.5) *Adhiberi testes possunt non solum in criminalibus causis sed etiam in pecuniariis litibus*¹⁾.

1. 22. D. de secto Silan. (29.5), où il est dit qu'une „*causa est pecuniaria*” et non de nature criminelle.

1. 6. D. de publ. jud. (48.1) „(Is) cuius de pecuniaria re cognitio est”, c-à-d. celui qui juge les affaires de nature pécuniaire.

1. 18 § 2 D. ad sectum Turp (48.16). „*Res pecuniaria*” se trouve opposée à „*crimen capitale*”.

1. 1 § 1. D. de calumn. (3.6) *Hoc iudicium [calumniae] non solum in pecuniariis causis, sed et ad publica crimina pertinere*, Pomponius scribit.

1. 9 pr. § 3. D. de quaest. (48.18) sur l'admissibilité de la torture des esclaves dans les *causae* ou *res pecuniariae*, à la différence des causes criminelles.

Comp. 1. 15 C. de quaestion. (9.41) „*criminales... pecuniariae causae*”.

1. 1. D. „*an per alium causae appellationum reddi possunt*” (49.9): *Quaeri solet, an per alium causae appellationis reddi possunt, quae res in rebus pecuniariis et in criminibus agitari consuevit*. — Il est décidé qu'on peut agir par procureur dans les „*pecuniariae causae*” (même infamantes), mais non dans les „*causae capitales*” ou dans les autres causes criminelles qui sont infamantes²⁾.

1. 9 § 4. D. de l. Corn. (48.10): *Qui delatorem [= d'un cas de confiscation] summisit in causâ pecuniariâ, eâdem poenâ tenetur quâ tenentur hi qui ob instruendas lites [pour munir de preuves un „procès civil”] pecuniam acceperunt*.

L. 37. D. de fidec. libert. (40.5) dit que l'affranchissement d'un esclave par l'héritier en exécution d'un fidéicommiss ne doit pas être retardée par une question touchant les comptes d'une administration, cette question étant une „*quaestio causae pecuniariae*”. Ici *causa pecuniaria* est évidemment opposé à „*causa criminalis*”.

¹⁾ *Lit* signifie toujours un „procès civil”.

²⁾ Un savant jurisconsulte *a cru* que *res* ou *causa pecuniaria* dans ce passage signifie les causes pénales concernant des délits qui ne sont punis que de simple *amende*, et que ces *causae pecuniariae* y sont distinguées des autres délits ou crimes sous le nom de *crimina*. Evidemment *causa pecuniaria* signifie ici comme partout ailleurs une cause de justice restitutrice du droit „civil” pécuniaire. La distinction de crimes ou délits punis de simple amende et d'autres peines plus graves est foncièrement étrangère au droit pénal romain.

l. 9. pr. D. de off. proc. (I.16) *Nec quidquam est in provincia, quod non per ipsum [proconsulem] expediatur. Sane si fiscalis pecuniaria causa sit, quae ad procuratorem principis respicit, melius fecerit, si abstineat.* „Fiscalis pecuniaria causa” est une cause (civile) pécuniaire du fisc, dont le procurator Caesaris était l’administrateur-représentant.

On trouve *pecuniarie* et *pecuniariter* dans le sens de „en voie pécuniaire”, c-à-d. „par action civile”.

l. 10 § 2. D. de compens. (16.2) *Quoties ex maleficio oritur actio, si de eâ [re] pecuniarie agitur, compensatio locum habet.*

l. 3 D de priv. del. (47.1) *Si quis actionem quae ex maleficiis oritur velit exsequi, si quidem pecuniariter agere velit, ad jus ordinarium remittendus erit... enimvero, si extra ordinem eius rei poenam exerceri velit, tunc subscribere eum in crimen oportebit.*

Les expressions „*civiliter* et *criminaliter agere*” sont employées dans le même sens :

l. 93 D. de furtis (47.2) *Meminisse oportebit, nunc furti plerumque criminaliter agi, et eum qui agit in crimen subscribere... non ideo tamen minus si qui velit, poterit civiliter agere.*

De même „*civiliter agere*” ou „*actionem movere*”, l. 7 § 6, l. 37 D. de inj. (47.10), „*civilis et criminalis actio*”, l. 1. C. 9. 31.

Il restait un dernier pas à faire. C’était d’introduire le terme *jus pecuniarium*. Les juriconsultes romains ne l’ont pas fait. Mais ils n’ont pas davantage adopté, soit le terme *jus criminale*, soit le terme *jus civile* dans la signification générale de droit privé économique. Ils n’ont employé *jus civile* que dans le sens de droit positif et propre au peuple romain, par opposition à *jus gentium* et à *jus naturale*, ou dans le sens de droit *coutumier* ou *légal*, par opposition à *jus praetorium* ou *honorarium*. On voit qu’ils n’ont pas tenté de séparer les diverses branches du droit, en leur donnant des noms.

Nous ne trouvons que la distinction très vague de *jus publicum* et de *jus privatum* (l. 1. § 2 D. I. 1.), le *jus publicum* étant défini comme „*spectans ad statum rei romanae*” et „*consistens in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus*”, le „*jus privatum*” comme „*spectans ad singulorum utilitatem (l’intérêt privé)*”. Il ne résulte pas de ces données, si le „*jus privatum*”, ne contenait que le droit pécuniaire et le droit personnel et de famille, ou s’il comprenait en même temps le droit pénal et d’autres matières sur lesquelles écrivaient les juristes romains.

L’usage que les romains ont fait du mot *pecuniaria* nous autorise donc à adopter le terme „droit pécuniaire” comme terme technique pour désigner le plus brièvement possible le „droit privé économique”.

C H A P. VI.

NOTIONS PRIMAIRES DU DROIT PRIVE ÉCONOMIQUE.

NATURE DE CES NOTIONS.

Ce qui précède nous a conduits à reconnaître que ce qu'on appelle traditionnellement „droit civil” — déduction faite 1^o. du droit personnel des individus et 2^o. du droit de famille et de protection, quant aux personnes, non quant aux biens — est le droit concernant les rapports économiques entre les hommes.

Cependant la nature économique de cette branche du droit est restée, sinon presque inconnue, au moins voilée jusqu'à présent. On sait qu'elle est une branche du „droit privé” et la partie la plus considérable de ce droit; mais on ne s'est guère aperçu — et beaucoup de „jurisconsultes pratiques” seront fort étonnés d'apprendre — qu'il y a un lien intime entre „le droit civil” et „l'économie politique”. Le droit romain n'en avait rien dit. En effet, les juristes romains s'étaient un peu occupés de la philosophie grecque, mais l'économie sociale leur était restée complètement étrangère, et ils n'avaient fait aucune attention à „l'exploitation sociale des biens économiques”. Il s'ensuivit qu'au moyen âge et depuis, la tradition juridique détourna le regard des juristes de la nature économique du „droit civil”. Aujourd'hui les savants allemands se servent généralement des termes „droits” et „droit du patrimoine”¹⁾ pour désigner le droit de propriété, les jura in re aliena et les obligations, ainsi que le droit de succession. Mais c'est à peine s'ils remarquent la nature toute pécuniaire de ces „droits du patrimoine”; et ils n'enseignent

¹⁾ Vermögensrecht (depuis v. Savigny et Puchta) et Vermögensrechte, comprenant le Sachenrecht et l'Obligationenrecht, ou bien les „Rechte an Sachen” et les „Rechte an Handlungen” ou encore les „dinglichen” et les „Forderungsrechte”, ainsi que le droit de succession (Erbrecht), dont l'objet est le patrimoine (Vermögen) même.

pas, au moins, que „le droit du patrimoine” concerne exclusivement les rapports entre les hommes quant aux biens économiques, et que ces biens sont, en effet, sa matière première, non moins que celle de l'économie sociale¹⁾.

Le droit privé économique ou pécuniaire concerne toujours des rapports économiques entre les hommes. Néanmoins les premiers *éléments* de ce droit ne portent pas en eux-mêmes un caractère économique, et les notions juridiques que ces éléments nous fournissent, sont des notions abstraites et non des notions économiques, comme celles p. ex. de la production et de l'échange. Ainsi les rapports juridiques (comme l'obligation et la propriété) et les actes juridiques (comme la convention qui constitue une obligation ou un transport), bien que se rapportant à des biens économiques, n'ont en soi rien d'économique et ne nous fournissent que des notions abstraites.

L'analyse de ces notions abstraites a été fort négligée jusqu'à présent, même par les juristes allemands. Leurs prédécesseurs, les juristes romains, ne leur en avaient pas donné l'exemple. On trouve dans les *institutiones* de Gaius une division des matières du droit en *personae*, *res* et *actiones*, et des *res* en *corporales* et *incorporales*, ces dernières comprenant „la *hereditas*, l'*usufruit*, les obligations, (c-à-d. le *jus successionis*, le *jus utendi fruendi* et le *jus obligationis*), enfin les *servitudes* (*praediorum*)²⁾. Cette systématisation primitive des matières du droit et cette division barbare³⁾ des *res corporales* et *incorporales* ont été suivies de la division tardive et monstrueuse des *servitudes personarum et rerum*⁴⁾, laquelle contient une immense

¹⁾ Le dr. A. H. Post, jurisconsulte brémois, qui depuis a tant étudié les „origines du droit” fit une exception, il y a longtemps, dans son „*Entwurf eines gemeinen deutschen und hansestadtbremischen Privatrechts auf Grundlage der modernen Volkswirtschaft*” (Bremen 1866—71).

²⁾ Gaius, *Instit.*, II. 12—14.

³⁾ C'est en vain qu'on tâche de défendre ou au moins d'excuser cette division. (V. encore Dernburg, *Pand.* I p. 155, § 67). On peut identifier négligemment les *res corporales* (Sache) et la propriété des *res corporales*, et nommer philosophiquement un droit „*res* (Ding) *incorporalis*” (Paul, l. 14 pr. D. de serv. 8.1, Ulp. fragm. 19.11, Gaius II 13/4) ou „*jus incorporale*” (Paul. l. 4 § 27 D. de usurp. 41.3, Gaius, l. 1 § 1. D. de div. rer. 1. 8). Mais c'est tout autre chose d'établir une division où les choses matérielles auxquelles les droits se rapportent, et les droits (à l'exception du droit de propriété) sont juxtaposés comme des entités homogènes et des éléments du patrimoine. Evidemment, si l'on substitue aux „*res corporales*” le *dominium*, toute la division s'écroule; parce qu'il n'y a aucune raison de distinguer le droit de propriété de tous les autres droits. On ne trouve que chez Gaius cette mauvaise division doctrinaire et nullement innocente; car ayant été insérée dans les *Institutes* de Justinien, elle a causé une grande confusion d'idées parmi les modernes.

⁴⁾ Il est certain que le terme *servitudes* ne s'appliquait anciennement qu'aux servi-

confusion 1^o. de droits d'usage (d'un fonds de terre ou d'autre chose) détachés de la propriété et appartenant, soit à une personne déterminée, soit au propriétaire quelconque d'un fonds, au préjudice du propriétaire quelconque d'un fonds voisin, et 2^o. d'obligations dues par le propriétaire quelconque d'un fonds au profit du propriétaire quelconque d'un fonds voisin. — Voilà tout ce qu'on trouve chez les juristes romains quant aux notions primaires ¹⁾. Les doctores juris romani ont fait de grands efforts pour tirer des sources romaines des distinctions et des divisions précises, une terminologie fixe et un système. Mais leurs efforts furent impuissants à démêler les premiers éléments et à bien définir les notions primaires. Les juristes modernes du 19^e siècle, notamment les juristes allemands, ont abandonné beaucoup de divisions et de termes introduits par leurs devanciers mais non justifiés par les sources. Cependant, malgré bien de l'apparat philosophique, ils ne sont pas résolument sortis des anciennes ornières, et ils ont trop peu entrepris une analyse indépendante des premières

tutes praediorum. V. Gaius II. 14 (l. 1 § 1 in fine D. 1.8) Eodem numero sunt et jura praediorum urb. et rust. quae etiam servitutes vocantur. Cette phase termine l'énumération des res incorporales, où l'usufructus est mentionné. Les servitutes sont distinguées de l'usufruit par Ulpien, l. 2 pr. D. si serv. vind (8.5): De servitutibus in rem actiones competunt nobis ad exemplum earum quae ad usumfructum pertinent. et l. 9 § 7. D. quod metus causa (4.2) «si usufructus vel servitutes amissae sunt». Mais Ulpien lui-même et d'autres juristes de son temps ou antérieurs n'hésitent plus à compter l'usufruit parmi les servitutes: Ulp. l. 6 § 4 D. si serv. vind. (8.5) . . . de ceteris servitutibus, excepto usufructu. . . . Paul. l. 1 § 9. D. ad leg. Falc. (35.2) usufructus non sicut ceterae servitutes. De même la superficies: Julianus l. 86 § 4. D. de leg. I (30) . . superficies . . hac servitute. De plus on distingue des «servitutes hominis et praedii», Pomp. l. 20 § 3 D. de serv. praed. rust. (8.3) et l. 15 pr. D. de serv. (8.1), ou personae et praedii, Papin. l. 4. D. 8, 3 ou in rem et in personam constitutae, Paul. l. 12. D. de ann. leg. (33.1), à ce point de vue surtout qu'un droit d'usage peut être conféré par le propriétaire d'un fonds au propriétaire d'un fonds voisin, soit pour être attaché à ce dernier fonds, soit pour l'être à son propriétaire personnellement. . Cf. Ulp. l. 8 § 3. D. de liberat. leg. (34.3) . . . Quoties cohaeret personae . . . personalis servitus. Nous ne trouvons une division générale et formelle que chez un des derniers juristes, Marcien, qui dit (l. 1. D. de serv. 8.1): Servitutes aut personarum sunt, ut usus et usufructus, aut rerum, ut servitutes praediorum rusticorum et urbanorum.

¹⁾ On ne trouve pas chez eux le terme *jus in re* ou *jura in re* pour désigner la propriété avec les *jura in re aliena* à la différence des obligations. Le terme *jus in re aliena* n'est pas romain. Le terme *jus in re* est également étranger aux sources, lesquelles ne parlent que d'une manière descriptive d'un jus qu'on peut avoir sur la chose d'autrui. V. Gaius l. 19. pr. D. de damno inf. (39.2) et l. 30. D. de nox. act. (9.4) «aliquid jus in ea re habere», Ulp. l. 71. § 5 D. de leg. I. (30) aliquid jus in eo fundo habere. Comp. l. 13. § 1. D. de damno inf. (39.2) «Sive corporis dominus, sive is qui jus habet (= in re aliena).»

notions du droit. Les germanistes n'ont pas mieux fait, sous ce rapport, que leurs rivaux romanistes.

ENTITÉS JURIDIQUES.

Les *choses matérielles* sont la matière première du droit privé économique ou pécuniaire. Les „*éléments juridiques*” de ce droit sont au contraire des *entités* ¹⁾ *juridiques* qui naissent, périssent et se modifient, et dont les hommes disposent à leur gré.

RAPPORTS JURIDIQUES (ENTITÉS JURIDIQUES PRIMAIRES).

Il y a des entités juridiques *primaires* auxquelles les autres entités juridiques se rapportent et qu'elles supposent. Ces entités primaires sont toujours des rapports interhumains, des rapports *entre les personnes juridiques*, non des droits ou des facultés, des prétentions, des qualités. Ces rapports sont de deux sortes : 1^o. entre une personne A. et une personne B., 2^o. entre une personne A. et les autres hommes ou le public.

Dans les deux cas il y a toujours des *droits* d'un côté, des *devoirs* de l'autre. La personne A. a des droits envers B., celle-ci a des devoirs envers A. La personne A. a des droits envers les autres hommes, ceux-ci ont des devoirs envers A.

Le nom „rapport juridique” ²⁾ est celui qui convient à ces deux classes de rapports.

Dans la première classe, le droit s'appelle *créance*, le devoir *obligation*, A. est le *créancier*, B. le *débiteur*, suivant la terminologie établie. Le rapport juridique qui contient la créance et l'obligation portera le nom de *créance-obligation*, auquel l'usage a déjà substitué pour plus de brièveté, le mot „*obligation*” ³⁾. On pourra dans le langage juridique réserver ce mot à la désignation du rapport juridique, et opposer *l'engagement* (plutôt que la *dette*) à la créance.

La *créance-engagement* a pour objet une prestation ⁴⁾ quelconque

¹⁾ On devra subir le mot *entité*, malgré son apparence scolastique. *Chose* ne suffit pas pour désigner en même temps la chose matérielle, qui est la matière première du droit privé économique, et les éléments de ce droit, qui ne sont ni matériels, ni réels.

²⁾ „Rapport juridique” (Rechtsverhältnis) étant l'abrégé de „rapport de droit privé économique ou pécuniaire”. La même observation est applicable aux termes de „événement, fait, acte juridique”, qui seront proposés ci-dessous.

³⁾ En allemand on peut se servir de la terminologie suivante : obligation = Schuld, créance = Forderung, créance-obligation = Schuld-Forderung.

⁴⁾ Ce terme, emprunté au droit romain (allemand : Leistung), est tout à fait satisfaisant pour désigner l'objet de l'obligation, ce à quoi on est obligé d'un côté, et ce qu'on a la faculté de demander ou d'exiger de l'autre.

au débiteur au profit du créancier. La variété des prestations possibles et même des prestations ordinaires est très grande. Elles sont : *soit* un acte juridique ou le concours du débiteur à l'accomplissement d'un acte juridique, *soit* la remise d'une chose au créancier, ou l'action de lui en fournir la possession ou l'usage, ou l'omission qui consiste à lui permettre l'usage ou la prise de possession, *soit* la garantie de tout dommage qu'éprouverait le créancier par la faute du débiteur, ou par l'action ou l'omission d'autrui, ou par des événements ou des circonstances quelconques, *soit* tout travail fait ou tout service rendu par le débiteur au profit du créancier, *soit* une indemnité pécuniaire quelconque, *soit* en général tout acte ou toute omission du débiteur. Il faut toutefois que cet acte ou cette omission ait un intérêt économique pour le créancier, ou en d'autres termes que la valeur en puisse être évaluée en numéraire. Ou bien il faut, qu'étant violée, elle cause au créancier un dommage à la réparation duquel le débiteur soit obligé, ou qu'elle soit accompagnée d'une clause pénale. Une de ces conditions remplies, l'obligation peut avoir pour objet toute action humaine, positive ou négative, temporaire ou perpétuelle, simple ou répétée, momentanée ou continue, tout acte juridique et toute action matérielle, toute omission spéciale et toute abstention générale.

Dans la seconde classe le droit est un *monopole*, et le public a envers le monopoleur des *devoirs d'abstention* qui consistent à respecter son monopole.

Le monopole le plus généralement répandu et le plus important, parce qu'il forme la base du droit privé économique de tous les peuples civilisés, est celui qui découle de l'assignation absolue d'une chose à une personne et au partage des choses entre les hommes. Ce monopole s'appelle la *propriété*¹⁾. On peut donc définir la propriété comme „un rapport juridique à propos d'une chose entre (A) celui auquel cette chose est échue en partage, de manière à lui procurer par rapport à cette chose des facultés exclusives, et (B) les autres hommes ou le public, auquel incombe le devoir négatif de s'abstenir de tout acte de jouissance, de possession et de disposition par rapport à cette chose, et le devoir négatif de ne pas empêcher ni entraver la jouissance, la possession et la libre action du propriétaire". Le premier devoir est celui d'un „*non-faire*" de ce que le propriétaire seul a la faculté de faire, le second devoir est celui d'un „*souffrir (pati)*" que

¹⁾ Le régime de la „possession exclusive" précède celui de la propriété. V. sur la nature juridique de la possession exclusive, laquelle est aussi un monopole du possesseur exclusif par rapport au public, p. 97/8, ci-dessus.

le propriétaire exerce ses facultés exclusives. Les deux faces du *rapport* juridique de la propriété sont donc 1^o lesdits *devoirs* de non-faire et de souffrir du public, 2^o le *droit* du propriétaire d'exiger l'accomplissement de ces devoirs.

On appelle „démembrements” de la propriété, c'est-à-dire membres séparés de la propriété, les monopoles de l'usage et de la jouissance d'une chose, entiers ou partiels; le public ayant des devoirs d'abstention envers le monopoleur, qui a le droit d'exiger cette abstention et la réparation des dommages pécuniaires causés par la contravention. Ce sont par exemple l'usufruit, l'usage et l'habitation, la superficie et l'emphytéose, les droits de chasse et de pêche. La propriété n'est jamais divisée en deux moitiés ou autres parties distinctes, de telle sorte que la propriété demeure dissoute et remplacée par ces parties. On a toujours laissé l'existence à la propriété même, bien que mutilée et privée temporairement de l'exercice de tout ce qui constitue son monopole. Ainsi dépouillée, la propriété n'en attend pas moins qu'elle soit refaite ou consolidée par la cessation d'existence de ses membres séparés ou la réunion de ces membres avec elle.

Il faut bien retenir que ces membres sont, comme la propriété même, des rapports juridiques entre l'usufruitier, l'usager etc. et le public. Le public est tenu de respecter le monopole de l'usufruitier, de s'abstenir de tous actes d'usage, de jouissance, de possession quant à la chose. Des obligations en réparation de dommages pécuniaires naissent de toute contravention entre le transgresseur et l'usufruitier. Celui qui détient la chose est tenu de la livrer à l'usufruitier, au superficiaire, à l'emphytéote, qui la réclame.

Il en est tout autrement des servitudes prédiales et des charges de la propriété foncière telles que le cens et la dîme. Ce sont des obligations (sensu passivo), attachées à la propriété de la terre, entre le propriétaire foncier et une autre personne (elle-même propriétaire foncier ou non) ¹⁾. Ce ne sont en aucun cas des rapports juridiques entre un monopoleur et le public.

Cependant, il peut y avoir un autre monopole à propos d'une chose, celui du *possesseur*. Ce monopole ne s'est pas développé dans le droit romain ²⁾. Mais il l'a été au moyen âge et notamment dans le droit français. Non par la réintégration, qui ne contenait qu'une réaction contre la dépossession violente; mais par la complainte (en cas de saisine et nouvelleté), qui protège la posses-

¹⁾ V. ci-dessous, au Chap VII, sur les servitudes et les redevances foncières.

²⁾ V. sur la possession romaine le chap X ci-dessous.

sion (1^o.) annale, (2^o.) paisible, (3^o.) publique et non équivoque, (4^o.) continue et non interrompue, et (5^o.) à titre de propriétaire, contre tout trouble de fait ou de droit commis par qui que ce soit, même par le propriétaire. L'objet de la complainte ne diffère pas de celui de l'action du propriétaire en revendication ou en dédommagement. En effet, la complainte procure au possesseur 1^o le maintien de sa possession troublée, *soit* la cessation ou la non répétition du trouble ou le recouvrement de la chose perdue, *soit* la simple défense de troubler à l'avenir, laquelle renferme la reconnaissance de la possession par le juge, 2^o une indemnité à raison de tout trouble antérieur. Au moyen de la complainte la possession donne donc lieu à un monopole ou un rapport juridique à propos d'une chose entre le possesseur et le public, auquel incombe le devoir de s'abstenir de tout acte de maître et de tout acte empêchant le possesseur de se conduire en maître. Seulement cette possession, analogue à la propriété, n'est pas le fait matériel de la possession (ou détention) de la chose avec l'*animus possidendi* ; mais cette possession 1^o. annale (anciennement d'an et jour), et ce sans interruption, 2^o. comme propriétaire, et ce publiquement et sans trouble, est en d'autres termes le fait de *s'être conduit et d'avoir été considéré ou au moins respecté comme propriétaire d'une chose pendant 365 jours consécutifs*.

Dans l'usage de la jurisprudence le fait juridique qui produit le monopole et le monopole même portent également le nom de *possession*. On pourra réserver le nom de *possession* au fait juridique qui n'est autre chose que l'exercice de la propriété, et appeler le monopole *droit de possession*.

Remarquons que la complainte ne produit aucun rapport juridique entre le possesseur et le public quant aux „droits réels” qui ne sont pas, comme l'usufruit, des démembrements de la propriété, mais des obligations foncières entre deux personnes déterminées comme entre celui qui paie la dîme et celui qui la lève, ou entre le propriétaire du fonds servant et celui du fonds dominant. Le monopole de la possession est donc réduit à la possession comme propriétaire, ou comme usufruitier, usager, emphytéote, superficiaire etc.

On peut organiser de plusieurs manières un monopole de possession. Ainsi la possession requise pour donner lieu au rapport juridique entre le possesseur et le public, peut être plus ou moins longue. Au lieu d'une possession ininterrompue, on peut exiger (à l'exemple de l'interdit *utrubi*) une possession pendant la majeure partie d'une période. On peut même supprimer les conditions de la possession paisible, de la possession publique, d'une durée quelcon-

que de la possession antécédente, d'une possession en guise de propriétaire, et n'exiger que la simple possession actuelle et pour soi. Il faut convenir néanmoins qu'une semblable institution juridique ne semble ni utile ni raisonnable. Pour légitimer la protection accordée au fait de la possession à l'instar de la propriété, il faut que ce fait soit celui de s'être conduit et d'avoir été respecté pendant un certain laps de temps comme propriétaire de la chose, il faut l'apparence de la propriété. Le monopole de la possession, tel qu'il résulte de la plainte, est, du reste, une institution spéciale et fortuite. Elle est sortie du moyen âge européen et ne sera point reçue dans le droit cosmopolite de l'avenir.

Nous pouvons distinguer cette possession „qui est l'apparence de la propriété”, de la possession qui n'est que la détention actuelle pour soi, en l'appelant *possession en guise de propriétaire* ou *sous forme de propriété*.

Outre le monopole à propos d'une chose, il y a le monopole à l'égard d'un acte quelconque de l'homme. La faculté de faire cet acte étant attribuée exclusivement à une personne déterminée, il en résulte un rapport juridique entre cette personne et le public, auquel incombe le devoir de s'abstenir dudit acte et celui de ne pas en empêcher ni entraver l'accomplissement par le monopoleur.

Les principaux monopoles de ce genre qui ont existé ou qui auraient pu être introduits, sont la faculté exclusive (1) de faire un certain commerce, d'exercer une certaine industrie, d'exploiter certains moyens de communication, de cultiver tels produits agricoles, d'élever tels bestiaux, d'appliquer un procédé déterminé — récemment inventé ou non — à la fabrication d'un objet d'une certaine nature, (2) de copier un manuscrit, un tableau, une statue, une oeuvre d'art, de multiplier par l'impression ou par d'autres procédés les exemplaires d'un livre, en original ou en traduction, d'une gravure, d'une photographie etc., (3) de porter un nom de famille ou un nom individuel, de porter un titre, de se servir d'une raison sociale, de certaines marques commerciales, d'un sceau, d'un cachet, des armoiries d'une famille, d'une livrée etc.

On a revêtu plusieurs de ces monopoles du titre spécieux de propriété: propriété industrielle, intellectuelle, littéraire, artistique etc. Ces dénominations sonores ont été favorisées, non seulement par la classe nombreuse des inventeurs, des auteurs et des artistes, mais encore par l'école économique qui aime à „pécuniariser” la vie humaine et à convertir tout effort désintéressé de l'homme en opération lucrative. En effet, par ce mot de *propriété* on écartait les mots fâcheux de *monopole* et de *privilege*, qui marquent bien la nature

des brevets d'invention et des droits d'auteur. De plus, on dissimulait le fait que ces droits et ces brevets ne résultent nullement d'un régime naturel et universel comme celui du partage des choses, mais qu'ils sont le produit d'une législation artificielle et font une infraction à la liberté naturelle des hommes, puisqu'ils empêchent tout le monde d'appliquer une méthode de fabrication que l'inventeur a rendue publique en répandant ses produits, ou de reproduire une oeuvre que l'auteur a portée à la connaissance du public. Enfin on assujétissait à l'intérêt privé une limitation de la liberté qui ne pouvait être justifiée et ne devait être régie que par l'intérêt public.

Il faut donc réserver le nom de propriété au rapport juridique à propos d'une chose entre le public et celui auquel cette chose est échue en partage, et dont on le dit *propriétaire*. L'inventeur et l'auteur jouissent d'une faculté d'agir à l'exclusion des autres hommes; mais il n'y a aucun objet matériel dont on puisse les appeler propriétaires. Si, néanmoins, on s'obstine à dire que l'inventeur est propriétaire de son invention, l'auteur d'un livre de sa composition littéraire, le musicien-compositeur de sa composition musicale, le peintre ou le statuaire de sa conception artistique, on pourra dire tout aussi bien que le créancier est propriétaire de sa créance et l'homme de son âme. C'est-à-dire qu'en s'exprimant ainsi, on confond la notion juridique de la propriété avec le *pronom possessif*.

Toute infraction aux devoirs d'abstention qui incombent au public envers les propriétaires, les possesseurs ou les autres monopoleurs, produit une obligation dont l'objet est la réparation du dommage pécuniaire causé par l'infraction et, s'il y a lieu, la restitution au monopoleur de la chose enlevée ou occupée par l'infracteur. — Un monopole qui ne donnerait lieu qu'à une poursuite criminelle, non à une indemnité pécuniaire, resterait hors de la sphère du droit (civil) pécuniaire.

Il n'y a pas une troisième espèce de rapport juridique, lequel, sans être un monopole, aurait lieu entre chacun et le public, et se rapporterait „à la propre personne” de chacun ¹⁾. Il est vrai que tous doivent à chacun de respecter sa vie, son intégrité corporelle, l'inviolabilité de son corps et sa liberté matérielle, et dans certaines limites sa pudeur et son honneur, et que chacun peut exiger de tous, qu'ils ne

¹⁾ V. sur les „droits ayant pour objet la propre personne” (Rechte an der eignen Person ou Personenrechte) Puchta, Pand. et Vorles. § 46, 114, 121, Windscheid, Pand. § 38/9, Wächter, Pand. § 35. C'est là une fausse notion. L'homme a le droit d'exiger de ses semblables de respecter son corps, sa personne. L'objet de son droit est cette prétention même, non le corps ou la personne à laquelle ce droit se rapporte.

portent aucune atteinte, quant à lui, à ces biens personnels. Il est vrai encore que toute infraction à ces devoirs fait naître une obligation dont l'objet est de réparer le dommage pécuniaire que l'infraction a causée, sinon de procurer à la personne lésée une satisfaction pécuniaire (amende privée) proportionnelle à la douleur ou à l'injure éprouvées. Cependant, ce rapport général entre chaque homme et tous les autres à *propos de sa propre personne* reste rivé à cette personne et ne peut se spécialiser. Il y a un rapport juridique entre le public et le propriétaire ou le possesseur d'une chose *déterminée*, ou entre le public et celui qui a obtenu le monopole d'un genre d'action *spécialement défini*; et tous ces rapports peuvent commencer et finir d'exister après la naissance et avant la mort du propriétaire ou du possesseur ou autre monopoleur; et leur nature permet leur transfert d'une personne à une autre. Mais il n'y a pas de rapports personnels spéciaux, concernant une partie de la personnalité d'un individu, qui puissent exister ou ne pas exister, qui naissent autrement qu'avec sa naissance, qui meurent autrement qu'avec sa mort, et qui puissent passer à autrui. — Il faut bien remarquer que l'obligation qui résulte d'une violation de l'intégrité corporelle ou de la liberté d'une personne déterminée, n'est donc pas analogue à l'obligation qui résulte de la violation d'un droit de propriété ou d'un autre monopole. La dernière est précédée d'un rapport juridique: la propriété etc. La première ne l'est pas; elle est semblable, au contraire, à l'obligation qui résulte du paiement de l'indu, du dommage causé par un animal, d'un état de choses existant entre des fonds voisins, ou de toute autre circonstance à laquelle le droit (la loi) rattache la naissance d'une obligation.

Les rapports juridiques ne sont pas des choses réelles comme la terre, un arbre, un homme, l'âme vivante de cet homme, une pensée actuelle de cette âme. Mais pour n'avoir aucune réalité, les rapports juridiques n'en ont pas moins une existence juridique. Ce ne sont pas de simples conceptions de l'esprit, ni des entités imaginaires ou des fictions. Il est vrai qu'on ne peut indiquer dans le monde réel un état de choses, une combinaison, un arrangement, qui manifeste l'existence actuelle d'un rapport juridique. Mais l'existence de ce rapport exerce une influence sur la réalité future. Parce qu'il existe, les choses se passeront ou du moins pourront se passer autrement que s'il n'existait pas. En effet, par la force du droit et de la justice qui maintient le droit, un rapport juridique assure au propriétaire ou au créancier un avantage pécuniaire, et impose une diminution de liberté, une abstention, un acte, au public ou au débiteur, lesquels ne pourront désobéir sans s'exposer à une contrainte matérielle ou à un désavantage pécuniaire.

Pour exprimer que les rapports juridiques, sans être des réalités, ont une existence dans la sphère de la société humaine et du droit, on les appelle très bien „entités juridiques”. Le terme *entité* dans ce cas est employé dans le sens très général de „chose existante”, auquel l'étymologie ¹⁾ de ce mot se prête fort bien ²⁾.

¹⁾ *Entitas* est étymologiquement l'expression la plus générale de ce qui *est* et répond donc à toutes les façons d'*être*. — On dira en anglais juridical entity, en italien entità giuridica, en allemand *Rechtswesenheit*.

²⁾ Le mot „*Rechtsverhältnis*”, équivalant à „rapport juridique”, est fort employé en Allemagne; mais les notions qui s'y rattachent sont très défectueuses. — D'abord Savigny (System I § 6) entend par *Rechtsverhältnisse*, non des entités juridiques élémentaires, mais des relations compliquées entre deux personnes ou la résultante de ces relations, que le juge est appelé à dégager. Il affirme de nouveau (§ 52) que le *Rechtsverhältnis* est une relation *entre personnes* (*Beziehung zwischen Person und Person*) déterminée par le droit. Mais immédiatement après (§ 53) il nous apprend que la domination de la volonté humaine (*Willensherrschaft*) a trois objets : 1. la propre personne de chacun (dont on peut faire abstraction), 2. la nature non libre (*die unfreie Natur*, les choses), 3. les hommes, c-à-d. leurs actions; et conséquemment, dit-il, il y a trois espèces (ou la première étant supprimée) deux espèces de *Rechtsverhältnisse*. Le rapport entre deux personnes est donc abandonné; la volonté dominante entre en rapport 1°. avec les choses, 2°. avec les actions d'autrui. — Selon Puchta (Pand. § 29) les *Rechtsverhältnisse* sont des rapports complexes entre les hommes, où dominent les droits, contenant le pouvoir (conforme au droit) acquis sur un objet soumis à la volonté. Cet objet est, soit la propre personne de chacun, soit des choses (propriété), soit des actions d'autrui (obligations), soit des personnes étrangères (femmes, enfants etc.), soit la personne du défunt absorbée par l'héritier (§ 46). La propriété et les obligations sont donc des *droits* (*Rechte*). Néanmoins l'obligation est définie, non un „*Recht*”, mais un „*Rechtsverhältnis*” (§ 219), quoique la propriété continue à être considérée comme un *droit*, lequel renferme la soumission d'une chose à la domination de la volonté (§ 140). — On voit que ces deux héros de la science du droit n'avaient aucunement des notions arrêtées sur les „rapports juridiques”. — Nous ne rencontrons aucun progrès chez le savant Windscheid. Les *Rechtsverhältnisse*, dit-il, sont des relations déterminées par le droit, comme la propriété, la possession et la convention. Ainsi, sous la dénomination de *Rechtsverhältnis*, il confond un *rapport* juridique (propriété), un *fait* juridique (possession), et un *acte* juridique (*Vertrag*)!! Il ajoute que les *Rechtsverhältnisse* ne sont pas exclusivement des rapports entre une personne et une autre personne, puisque la propriété et la possession sont des rapports entre une personne et une *chose*!! (Pand. I § 37 et note). — Enfin Dernburg (I. § 39, 1884) entend par *Rechtsverhältnis* une relation (conforme au droit) entre une personne et soit une autre personne, soit des biens (*Sachgüter*). Ces derniers rapports s'appellent aussi „droits réels” (*dingliche Rechte*), lesquels „nous soumettent directement une chose”. Cette soumission d'une chose matérielle à l'empire de la volonté est curieuse. C'est comme si les choses n'étaient pas toujours passives et soumises. S'il y a une soumission, ce n'est pas celle de la chose, mais celle du public, tenu de respecter le monopole du propriétaire et du possesseur. — Aucun auteur allemand n'a fait attention aux autres monopoles qui sont également des rapports juridiques.

ÉVÉNEMENTS JURIDIQUES.

Les entités juridiques naissent et s'éteignent, elles peuvent se modifier dans le cours de leur existence; elles sont susceptibles de „transmission” ou de „transition” ¹⁾; ce qui signifie que leur nature ne s'oppose pas à ce qu'elles passent d'un monopoleur ou d'un créancier à un autre monopoleur ou à un autre créancier, et même d'un débiteur à un autre débiteur. La naissance, l'extinction, la modification, le transfert de ces entités ne sont pas des *événements réels*, mais des événements dans le monde juridique. Un prêt, un transport de propriété opèrent un changement dans l'ensemble des rapports juridiques entre les hommes. Il faut donc les appeler *événements juridiques* ²⁾.

Les auteurs allemands ont tous négligé ce chaînon indispensable entre les rapports juridiques et les faits juridiques.

Les principaux événements juridiques sont la naissance, l'extinction, la modification, la transmission d'une obligation, la transmission, la naissance, l'extinction d'un droit de propriété, la constitution, l'extinction et la transmission d'un „droit réel”.

FAITS JURIDIQUES.

Les événements juridiques sont produits par des *faits extérieurs* ou matériels qui ont la vertu de produire ces événements, parce que le droit leur attache cet effet. Il faut donc appeler ces faits, non à raison de leur nature matérielle, mais à cause de l'effet juridique qu'ils produisent: *faits juridiques* ³⁾.

Ces faits juridiques sont 1°. des actes de l'homme faits dans l'intention de produire un événement juridique, ou 2°. d'autres faits matériels — soit actes humains ⁴⁾, soit événements naturels, soit

¹⁾ Translation, transport ou transfert, et *transmission* (alem. Uebertragung). *Transition* (alem. Uebergang) est plus large que *transmission* (synonyme de translation, transport et transfert), puisqu'il embrasse les cas où un rapport juridique est transféré d'une personne à une autre personne par un acte juridique, et ceux où le passage est causé par d'autres faits juridiques (actes non juridiques, événements, circonstances, situations), tandis que „transmission” se rapporte aux premiers cas seulement. Cependant on peut attribuer à „transmission” un sens plus étendu, à ce point de vue que dans tous les cas c'est le droit ou la loi qui opère la transition, ou en d'autres termes, qui transmet. On peut donc au besoin, se servir du terme *transmission* comme synonyme et au lieu de celui de *transition*, non usité dans cette acception.

²⁾ Juridical events, eventi ou avvenimenti giuridici, Rechtsergebnisse.

³⁾ Juridical facts, fatti giuridici, Rechtsthatsachen ou juristische Thatsachen.

⁴⁾ P. ex., en premier lieu, les délits.

circonstances ou situations — auxquels le droit attache l'effet de produire un événement juridique ¹⁾).

ACTES JURIDIQUES.

Les événements juridiques sont produits tantôt par des actes intentionnels seulement ²⁾, tantôt par d'autres faits juridiques seulement ³⁾, tantôt par les uns et les autres à la fois ⁴⁾. Il faut appeler *actes juridiques* ⁵⁾ les actes qui produisent des événements juridiques, et qui sont accomplis dans l'intention de les produire.

Les actes juridiques sont des actes et non de simples faits juridiques. Les auteurs de ces actes en produisent les effets conformément au droit, en vertu du pouvoir que le droit leur confère; le droit n'attache pas ces effets aux actes indépendamment des auteurs, comme elle le fait par rapport aux obligations attachées aux délits.

L'acte juridique produit un effet, non dans le monde réel, mais dans le monde juridique seulement, c'est-à-dire dans les rapports économiques entre les hommes. L'acte même n'est donc pas une action dans le sens (psychologique) de l'opération d'un changement dans le monde extérieur par la mise en oeuvre des muscles et des organes corporels ⁶⁾. Ce n'est pas un acte matériel. L'acte juridique est composé de deux éléments: un acte intérieur ou mental et une expression adéquate par des actes extérieurs. Ces actes expressifs ne sont pas nécessairement des paroles, des *déclarations* (comme on dit communément) *verbales*, soit orales, soit écrites. Des *signes* qui signifient, ou des *actes* qui *impliquent*, la production de l'événement juridique, peuvent servir également bien à exprimer l'acte mental. Une omission, un silence même, peuvent, dans des circon-

¹⁾ Il ne faut pas distinguer (comme le fait Dernburg, Pand. I, § 79) deux sortes de juristische Thatsachen: Handlungen et autres faits juridiques; les Handlungen étant 1°. les Rechtsgeschäfte (= actes juridiques), 2°. les délits. Il faut distinguer les actes juridiques de tous les autres faits juridiques: actes (non juridiques) ou autres faits. En outre les actes qui ne sont pas des Rechtsgeschäfte ou actes juridiques, ne sont pas seulement des délits mais aussi des actes licites, comme la negotiorum gestio, le paiement et l'acceptation d'un indebitum. Les actes qui ne sont pas des actes juridiques, sont de la même nature que les autres faits juridiques événements, circonstances, situations.

²⁾ P. ex. par un contrat.

³⁾ P. ex. par le fait d'un dommage causé par un animal.

⁴⁾ P. ex. par un contrat et une condition remplie.

⁵⁾ Juridical act, atto giuridico, Rechtshandlung.

⁶⁾ V. ci-dessus p. 15.

stances données, équivaloir à un acte extérieur et fournir une expression éloquente de l'acte mental.

En réalité, les actes juridiques ne renferment aucune *déclaration* de la *volonté* des parties (*Willenserklärung*). Cette volonté d'ailleurs serait impuissante à rien produire. L'acte juridique ne contient que l'expression de la production d'un événement juridique. Ainsi le débiteur et le créancier disent : le premier, qu'il s'engage, le second, qu'il accepte l'engagement, ensemble qu'ils établissent une obligation ; ainsi celui qui remet une dette, déclare l'anéantir ; ainsi le vendeur et l'acheteur ou le donateur et le donataire déclarent faire passer la propriété d'une chose du premier au dernier. Les déclarants ne disent pas : „nous *voulons* que tel événement juridique ait lieu” ; mais ils disent „nous l'opérons, nous constituons ou nous éteignons telle obligation, nous transmettons tel droit etc.”.

On s'est donné beaucoup de mal en Allemagne pour savoir : si c'est „la volonté” ou „la déclaration de la volonté” qui doit prévaloir en cas de conflit, si c'est la volonté (intérieure) qui constitue l'acte juridique, et dont la déclaration n'est que la manifestation extérieure, ou si, au contraire, c'est la *déclaration* qui renferme et remplace la volonté, et qui est l'acte juridique même ¹⁾. Tout cela est en réalité du humbug spéculatif, provenant d'une psychologie défectueuse et de la doctrine du droit naturel qui rapportait le droit entier à la volonté, c-à-d. au bon plaisir arbitraire de l'individu. Vouloir, c'est se déterminer, c'est l'opération mentale secondaire du choix ²⁾. Ce n'est pas en voulant, mais en agissant, qu'on produit un effet dans le monde réel. Il en est de même du monde juridique. Un effet n'y est produit que par un „*acte juridique*” (immatériel), non par une „*volition juridique*”.

Nous n'avons donc jamais à décider entre une volonté interne et une déclaration qui peut en différer ou ne pas être coétendue avec elle. Dans l'acte juridique il n'y a qu'une chose exprimée et son expression. Or, la chose exprimée, c'est l'acte même de produire un événement juridique. Il n'y a pas d'acte interne distinct de l'expression, et qui, postérieurement, puisse se lever contre l'expression. Ce qui n'est pas exprimé, „ne vaut”, n'a aucune valeur juridique. Il n'y a d'acte juridique que jusqu'à concurrence de l'expression. Cette expression peut être défectueuse, soit de manière qu'elle puisse être corrigée par l'interprétation, soit à telle enseigne qu'elle n'ex-

¹⁾ Ainsi p. ex. Windscheid et Dernburg définissent dans leurs Pandectes: *Rechtsgeschäft ist eine Willenserklärung* etc.

²⁾ V. ci-dessus p. 15.

prime rien de clair, de certain, de déterminé, que la chose exprimée fasse défaut. — La violence physique ne produit qu'une apparence de l'expression d'un acte juridique; ce n'est pas seulement l'acte interne, c'est aussi l'expression qui manque dans ce cas. Il en est de même de l'apparence d'un acte juridique accompli par un homme tout à fait aliéné, ivre ou autrement hors de sens, ayant donné une réponse affirmative, ou même ayant signé machinalement, sans savoir ou sans comprendre ce qu'il fait; l'expression même n'est alors qu'une fausse apparence. Quant à l'incapacité de mineurs ou de curandi, ce n'est pas l'absence de volonté qui nullifie leurs actes malgré une expression suffisante, mais la loi ou une règle générale du droit. C'est aussi la loi qui autorise le juge à annuler les obligations à la constitution desquelles ont coopéré comme débiteurs des personnes dont l'esprit était troublé, ou qui ont agi sous l'influence d'une crainte considérable et raisonnable, ou du dol de l'autre partie. Enfin ce qui est déclaré par plaisanterie, par blague, ou autrement d'une façon non sérieuse, n'est pas l'*expression* d'un acte juridique. En somme, il n'y a jamais de conflit entre un acte interne et un acte expressif¹⁾.

La notion psychologique de la volonté est à sa place dans le droit pénal. Elle ne l'est ni dans le droit privé économique, ni dans le droit public²⁾. La volonté criminelle, en effet, est l'opération mentale de se déterminer à l'accomplissement du délit. Cette volonté est précédée plus ou moins d'une délibération interne, d'une préméditation, d'une lutte entre divers mobiles, entre les mobiles qui portent à la volonté criminelle et ceux qui en éloignent. On y distingue la fermeté et l'hésitation de la volonté du coupable, l'affaiblissement ou l'obscurcissement du choix par l'effet d'un trouble mental, le „vouloir” comme fin et le „vouloir” comme moyen, le vouloir de ce qu'on désire effectuer et le vouloir de ce qu'on effectue sans le désirer ou même à regret, le vouloir de ce qu'on considère comme certain ou probable ou bien comme possible et même invraisemblable. On a toujours voulu, on s'est toujours déterminé au délit, autant qu'on en a connu l'acte entier, ses détails, ses effets comme au moins possibles, les circonstances concomitantes essentielles au délit comme

¹⁾ Néanmoins Dernburg (p. ex.) parle encore dans ses Pandectes de „Zwiespalt zwischen Willenserklärung und Willen”. (I. p. 224).

²⁾ Où la doctrine démocratique, marchant sur les traces de l'ancien droit naturel, parle de la *volonté* générale ou de celle du peuple, des électeurs; cette volonté signifiant la „voluntas pro ratione”, le caprice arbitraire de chacun. Il faut bannir du droit public le mot „volonté” et ne parler que des vœux populaires et des commandements ou des défenses de la loi et du gouvernement.

éventuelles; c'est le dol pénal. Dans le droit pénal on se demande si les éléments objectifs du corps du délit ont été *voulus* par celui qui les a causés; dans le droit privé économique on se demande seulement, si la production d'un événement juridique a été exprimée et si un acte juridique a donc eu lieu ¹⁾.

Les allemands se servent à tort du terme *Rechtsgeschäft* (= *negotium juris*) ²⁾ au lieu de *Rechtshandlung* ou de *juristische Handlung* (= acte juridique ³⁾). Les romanistes disaient très bien anciennement „*actus juridicus*”. *Geschäft*, *negotium*, transaction (en français et en anglais) indiquent l'acte *économique*, par exemple celui de la vente, du prêt etc, non l'acte juridique. Il faut, au contraire, le mot *Handlung* (action, acte) pour indiquer la nature abstraite de l'acte

¹⁾ Selon M. Windscheid le droit est appelé à régler le „vouloir” humain, dans ce sens qu'il prescrit ce qu'il est licite de vouloir (*was gewollt werden dürfe*). Un droit est un *Wollendürfen* (= être autorisé à vouloir) concédé par le droit, à cet effet que les volontés des autres sont tenues de se soumettre à cette concession. C'est là le comble de la manie „volitionnaire”. On s'y perd. Seulement, pour se retrouver en pays de connaissance, il faut substituer au „*Wollendürfen*” le „*Handelndürfen*” et l'appliquer à la propriété et aux autres monopoles; les autres hommes étant tenus de se soumettre au monopole du propriétaire de disposer de sa chose, ou au monopole de faire des actes déterminés. — Dernburg repousse heureusement le „*Wollendürfen*” et la „*Willensmacht*” (faculté ou pouvoir de vouloir), introduits par Windscheid et adoptés à peu près par l'opinion commune.

²⁾ Ce terme, qui traduit le mot *Rechtsgeschäft*, est employé par Mühlenbruch, *doctrina pand.* I § 101.

³⁾ Windscheid et Dernburg définissent le *Rechtsgeschäft* comme une „*Willenserklärung*” d'une personne, portant que le déclarant veut fonder, changer ou faire cesser un droit (*Recht*) ou un rapport juridique (*Rechtsverhältnis*). Selon cette définition, le *Rechtsgeschäft* est toujours l'acte d'une seule personne, et l'acte juridique bilatéral, au lieu d'être un acte unique, collectif, devient une agrégation de deux actes. Cela est complètement faux. L'acte juridique est l'acte qui produit un événement juridique. Dans un acte bilatéral la déclaration de chacune des parties ne produit rien séparément, et n'est donc pas un acte juridique. — Savigny (*System* III. p. 6) dit simplement, que les actes (*Handlungen*) qui produisent intentionnellement la naissance ou la dissolution d'un rapport juridique, s'appellent *Willenserklärungen* ou *Rechtsgeschäfte*. — Puchta (*Pand.* § 49) donne le nom d'actes juridiques (*juristische Handlungen*) à tous les actes qui ont un effet juridique (*rechtliche Wirkung*); en premier lieu aux délits. Pour lui le „*Rechtsgeschäft*” est un acte qui produit intentionnellement un effet juridique. Cette terminologie est évidemment vicieuse. En effet, Puchta nomme „actes juridiques” tous les *faits juridiques* qui sont des *actes*. Cependant les délits n'ont rien de juridique comme *actes*. On ne doit appeler acte juridique que l'action de produire un événement juridique en vertu de la faculté juridique des parties ou des juges, non l'acte auquel le droit attache un événement juridique sans ou contre le gré de l'auteur. — Dans l'article détaillé de Heimbach sen. (*Weiske's Rechtslexikon* IX p. 189—240, „*Rechtsgeschäft*”) ce terme est adopté sans commentaire. L'auteur, cependant, considère le *negotium bilaterale* comme un seul acte, une seule *Willenserklärung*.

juridique L'emploi du mot *Rechtsgeschäft* n'est pas innocent du reste, parce qu'il dit trop, et que par là il introduit dans l'esprit des idées vagues, confuses et fausses. Ainsi on a pu se perdre dans des spéculations complètement inutiles sur la nature du *Rechtsgeschäft* comme sur celle du *Vertrag* (convention), et on a pu prétendre que ces simples notions ne résistent pas à l'examen, à l'analyse. — Le mot *Rechtsgeschäft* a induit des auteurs allemands à en limiter le sens aux actes juridiques privés, à l'exclusion des actes juridiques judiciaires. Evidemment : parce que les parties font des transactions ou des affaires (*Geschäfte*) qui ont pour elles un intérêt économique, et que le juge est économiquement désintéressé¹⁾. L'usage du mot „*Rechtshandlung*” ou „*juristische Handlung*” eût porté ces auteurs à comprendre dans cette dénomination la production d'un événement juridique par un jugement.

Le savant, subtil et infatigable M. J. Kohler s'est occupé, il n'y a que peu d'années, de la notion du *Rechtsgeschäft*²⁾. Il ne veut pas l'écarter, mais la mettre hors de doute et la préciser. Il définit le „*Rechtsgeschäft*” toute action humaine qui amène des effets juridiques distincts de ceux qui découlent de l'effet naturel de cette même action³⁾. Pour M. Kohler la valeur de cette définition est, qu'elle lui fournit une extension de la notion des actes juridiques au delà de l'acte de produire un événement juridique par l'exercice du pouvoir juridique des parties. Il ne peut y avoir de doute dans les cas où l'événement — l'acquisition, la perte, la communication de la propriété — ne résulte que d'un fait naturel, qui est le même, que ce soit un acte humain intentionnel ou un cas fortuit qui l'a amené. Ainsi, il ne peut être question d'un acte juridique dans les cas de commixtion ou de confusion ou d'une incorporation indissoluble causées par l'action intentionnelle d'un homme et amenant soit une accession, soit une communication de propriété. Mais que faut-il dire de l'occupation, de la dérélition, de la spécification?

Occuper une chose, c'est en prendre possession pour soi et pleinement, c-à-d. sans réserve quant à l'étendue et à la durée de la possession.

¹⁾ Ainsi p. ex. Dernburg, *Pand. I.* § 91 (p. 208) : „Das Rechtsgeschäft dient der *privatrechtlichen* Selbstbestimmung. Dies giebt dem Begriffe seine festen Grenzen. Obrigkeitliche Verfügungen, insbesondere *Urtheile*, sind keine *Rechtsgeschäfte*.”

²⁾ Dans Grünhut's *Zeitschrift für das privat- u. öffentl. Recht*, 1886 p. 287 : „Das Rechtsgeschäft, Kritik u. Aufbau”.

³⁾ „Jede menschliche Thätigkeit welche Rechtsfolgen nach sich zieht die über das Maß derjenigen Rechtsfolgen hinausgehen welche sich an den Natureffekt der menschlichen Handlung als puren Natureffekt knüpfen”, ou (plus brièvement) „welche nicht schon mit dem Natureffekt gegeben sind”.

Si la chose occupée est *res nullius*, l'occupant en devient propriétaire par le seul fait de l'occupation, et sans qu'il ait dit ou pensé : je me confère la propriété de cette chose que j'occupe. C'est le droit qui rattache l'événement juridique de l'acquisition de la propriété à la prise de possession. Toutes les déclarations de l'occupant portant qu'il se crée propriétaire, sont superflues. Ainsi le chasseur et le pêcheur acquièrent la propriété du gibier et des poissons, rien qu'en s'en emparant, indépendamment d'un acte juridique d'appropriation. Il faut ajouter que l'acte juridique est toujours un acte par lequel on dispose de ce qui dépend de soi. C'est ce que fait celui qui s'oblige ou qui transporte un droit ; mais s'approprier la *res nullius*, c'est disposer de ce qui se trouve hors de la sphère de notre droit. C'est donc *le droit* qui doit nous rendre propriétaires à l'occasion de notre occupation ; ce n'est pas nous qui pouvons nous accorder ce qui n'est pas à nous. Il ne faut donc pas se représenter l'occupation comme composée d'un acte juridique unilatéral : la prise de propriété, et d'une expression de cet acte : la prise de possession. La prise de possession n'exprime rien ; c'est l'acte naturel auquel le droit attache l'acquisition de la propriété.

Il faut dire la même chose de la *déréliction*, laquelle n'est pas l'expression de l'acte juridique de l'abandon de la propriété. La *déréliction* est l'acte naturel de se défaire sans réserve de la possession d'une chose, de la jeter, de l'éconduire, de l'évacuer, et c'est à cet acte naturel que le droit attache la perte de la propriété, sans que le propriétaire „dérélinquant” ait dit ou pensé : je me „déproprie”, je m'ôte la propriété de cette chose. Toute déclaration concomitante dans ce sens est donc superflue. — On peut se figurer néanmoins que le propriétaire-possesseur, sans se défaire de sa possession, ou le propriétaire non-possesseur (d'un meuble ou d'un immeuble) déclare dans un acte écrit ou devant témoins, qu'il renonce à la propriété de la chose, de sorte que la chose, étant devenue *nullius*, pourra être acquise par tout occupant. Mais cet acte juridique d'*abandon* de la propriété est autre chose que la *déréliction* traditionnelle. Il est de la même nature que la renonciation à des droits futurs.

La *spécification* est aussi un acte naturel, non accompagné d'un acte juridique. C'est à cause de la subordination de la matière à la forme et de la nouveauté de l'objet formé ou fabriqué que le droit attache à la spécification la perte de sa propriété par le propriétaire de la matière, et l'acquisition de la propriété du nouvel objet par le spécificateur. Le premier ne se défait pas de son droit, le dernier ne déclare pas se faire propriétaire de son oeuvre. Il acquiert même sans y avoir pensé et indépendamment de sa volonté.

Il acquiert lors même qu'il déclare qu'il ne veut pas de la propriété de son oeuvre, et qu'il veut la laisser au propriétaire de la matière. Les ouvriers d'une fabrique travaillant pour le maître lui acquièrent sans doute les objets qu'ils façonnent; mais le statuaire auquel un richard a commandé une statue de marbre, en lui fournissant le marbre nécessaire, devient propriétaire de la statue qu'il a formée et devra en transporter la propriété au richard.

Il est moins possible encore de compter l'*invention industrielle* et la *publication* d'un livre parmi les actes juridiques. La vérité est que des monopoles sont attachés aux actes naturels d'inventer un procédé ou une machine ou de publier un livre. Si la concession d'une patente est nécessaire au monopole industriel, c'est cette patente qui peut être considérée comme l'acte juridique de l'autorité publique, qui fait naître le monopole. Si le monopole de la publication et de la traduction est attaché à la première publication, celle-ci doit être considérée comme le fait juridique qui produit la naissance du monopole. Il en est de même si des monopoles de reproduction se rattachent à la confection d'un tableau, d'une statue, d'un objet d'art quelconque.

Les *dispositions testamentaires* ne sont pas des actes juridiques. Il est vrai qu'elles ne sont pas des actes naturels, et qu'elles se proposent d'amener un événement juridique. Mais elles n'ont pas la vertu de le produire, de le créer. Lorsque deux parties établissent par convention une obligation à condition que telle chose ait lieu, elles produisent un événement juridique avec le concours d'un fait juridique qu'elles déterminent. Elles agissent dans les limites de la sphère de leur faculté juridique. Le testateur, au contraire, qui dispose des biens qu'il laissera après sa mort, outrepassé cette sphère et dispose de ce qui n'est pas à lui. A l'époque où l'événement juridique de la succession devra avoir lieu, il aura cessé d'exister, il ne pourra plus commencer d'être obligé; ses biens, son patrimoine, ne seront plus ses biens ou son patrimoine; il ne pourra donc transmettre à cette époque à son héritier ou à ses légataires ses biens ou ses créances sur ces légataires. Celui qui dispose par testament, fait pour ainsi dire abstraction de soi; et c'est ce qui le rend incapable d'accomplir un acte juridique, c-à-d. un acte qui, modifie l'état de ses rapports économiques avec les autres hommes. Il faut ajouter que la disposition testamentaire n'est pas un acte juridique, parce qu'elle est essentiellement révocable. Celui qui par son acte unilatéral s'oblige cambialement ou au porteur anonyme, s'est engagé irrévocablement; sans quoi il n'aurait pas accompli un acte juridique. De même, dans l'hypothèse qu'une donation puisse

être faite unilatéralement, cette donation n'est un acte juridique que si elle est irrévocable. Rien n'est fait si le donateur peut la révoquer à plaisir. Il ne faut pas objecter que la disposition testamentaire est faite sous la condition qu'elle ne soit pas révoquée avant la mort du testateur. C'est présenter cette disposition sous un faux jour. Dire „à condition qu'elle ne soit pas révoquée avant ma mort” équivaut à dire „à condition que je ne la révoque pas, puisque la faculté m'en restera tant que j'existe”. Il faut donc considérer les dispositions testamentaires comme de simples vœux exprimés par le testateur, qui désire que sa succession ne soit pas dévolue d'après les règles du droit à cet égard, et qui ne peut plus en disposer, comme anciennement, par adoption, par vente (*familiae pecuniaeque emtio*) ou par pacte successoire. Le testament, la mort du testateur et l'addition de l'hérédité ou celle du legs (*vindicationis*, non *damnationis*) sont les faits juridiques auxquels le droit rattache les événements juridiques de la succession.

La disposition testamentaire n'est donc pas un acte juridique unilatéral. La *donatio mortis causa*, laquelle fort heureusement appartient à l'histoire du droit, est un acte juridique bilatéral, qui produit toujours quelque effet juridique, au moins celui de soustraire à la future succession les biens donnés *mortis causa*.

L'*addition* d'hérédité n'est pas un acte juridique, par lequel la personne instituée comme héritier se donne la *qualité* d'héritier. Cette qualité est attachée plutôt par le droit à l'acceptation de la succession par le fait de se conduire en héritier, soit que cette acceptation procure la qualité d'héritier, soit qu'elle enlève à l'héritier la faculté de se défaire de la qualité d'héritier acquise *ipso jure*. — La *répudiation* de la qualité d'héritier et l'acceptation sous bénéfice d'inventaire sont également des actes auxquels le droit rattache des effets juridiques. Ce ne sont pas des actes juridiques unilatéraux produisant des événements juridiques.

Les actes juridiques sont 1°. *privés*, ceux des parties, et 2°. *judiciaires*, ceux du juge, établissant, annulant, modifiant, transportant des rapports juridiques.

Les actes juridiques privés sont *unilatéraux* ou *bilatéraux*. Ces derniers s'appellent *conventions* ou *contrats*¹⁾. Il ne faut pas oublier

¹⁾ Le mot *pacte*, moins usité, est également synonyme de convention.

Il faut employer le mot *contrat* comme synonyme de *convention* (*Vertrag*) ou le bannir du langage juridique et ne se servir que du mot „convention”. — Dans les sources du droit romain *conventio* et *pactum* sont des termes moins techniques, moins consacrés, que l'ancien terme *contractus* (de même: *contrahere obligationem*

que le transport d'un rapport juridique, de la propriété d'une chose par exemple, n'est pas moins opéré par une convention que la naissance d'une obligation. Il n'y a aucune relation spéciale entre la convention ou le contrat et l'obligation.

ENTITÉS JURIDIQUES SECONDAIRES.

Outre les rapports juridiques il y a d'autres entités juridiques qui ne remplissent qu'un rôle secondaire, et qui sont secondaires dans ce sens qu'elles ne marchent qu'à la suite des rapports juridiques.

Ces *entités juridiques secondaires* sont des *qualités* ou des *facultés* qui ne sont pas indissolublement liées à l'exercice des droits généraux ou spéciaux que renferment les rapports juridiques, mais qui ont une existence séparée et indépendante, dont le commencement et la fin, sinon en même temps la modification et le transport, sont soumis à la disposition des hommes. Celles que j'ai remarquées sont les suivantes.

1. La *qualité de représentant juridique*. — Ce représentant remplace par rapport aux tiers la personne représentée, quant aux actes qu'il accomplit non pour soi mais pour elle, c-à-d. au nom et à l'intention de cette personne. Il l'oblige ou la libère, il acquiert et perd pour elle, soit comme mandataire, soit comme tuteur ou curateur d'une personne incapable ou absente ou future ou peut-être morte, soit comme organe d'une personne juridique. La qualité de représentant juridique commence et finit, est instituée et supprimée de plusieurs manières. Elle peut être plus ou moins étendue, et l'étendue en peut être augmentée ou diminuée. Elle peut être transférable; elle l'est

et contrahere des transactions, comme emptionem venditionem etc.). Contractus a été employé surtout pour désigner des conventions ou des transactions qui, déjà d'après l'ancien droit civil, produisaient des obligations valables ou munies d'actions (cf. Gaius, Inst., et Ulp. l. 7 D. de pactis II. 14). Mais les juristes romains n'ont pas donné à contractus le sens précis d'une espèce déterminée de conventions, savoir de celles qui font naître des obligations valables selon l'ancien droit civil. — Le C.C. français, dans l'art. 1101 et l'inscription du titre 3 du livre 3, donne à «contrat» le sens de «convention *produisant* une obligation (conventionnelle)». Cette terminologie qui descend des romanistes (Cf. Pothier, Oblig. 3) est plutôt nuisible qu'utile, puisqu'il n'y a aucune raison de distinguer la convention qui produit la naissance d'une obligation, de toutes les autres conventions produisant des événements juridiques. Cette distinction met dans l'ombre toutes ces autres conventions, fait identifier la convention avec ce cas spécial, relie mal à propos les conventions aux obligations, et introduit dans l'esprit des notions fausses ou confuses.

p. ex. lorsque le mandant a conféré à son mandataire le pouvoir de substitution.

2. La *qualité d'administrateur des biens d'autrui*. — Cette qualité est conférée par mandat, par testament, par jugement ; en outre, elle est contenue dans la qualité de tuteur, de curateur ou de directeur d'une société revêtue de personnalité juridique. Elle est distincte de celle de représentant juridique, à laquelle elle se trouve le plus souvent, mais non nécessairement¹⁾, réunie. Elle existe indépendamment des devoirs imposés et des obligations incombant à l'administrateur ; obligations qui peuvent être plus ou moins étendues et même entièrement manquer²⁾. Elle produit, par rapport à l'administré, cet effet juridique, que l'administrateur a la faculté de s'immiscer dans les intérêts pécuniaires d'une autre personne et de gérer ses affaires, sans commettre un acte injuste qui l'obligerait à indemniser l'administré, indépendamment des mérites ou des fautes de l'administration. La qualité d'administrateur s'acquiert et se perd, est modifiable et transférable, comme celle de représentant juridique.

3. La *qualité d'héritier ou de successeur juridique*. — Cette qualité est possible entre vivants, par suite de la mort civile, ou par suite de la cession de patrimoine permise à un débiteur obéré, ou si la loi reconnaît une donation universelle renfermant une succession du donataire au patrimoine actuel du donateur. Mais elle n'a lieu généralement que mortis causa, le vivant succédant au mort, soit en vertu d'une règle générale du droit, soit en vertu d'une *disposition* testamentaire autorisée par la loi. La qualité de successeur peut amener ipso jure la succession immédiate, à laquelle l'héritier peut ou ne peut pas se soustraire par la répudiation, ou bien elle ne procure que la faculté de succéder par adition (expresse ou tacite). Rien n'empêche que la qualité d'héritier soit transférable.

Le legs³⁾ ne fait que produire une obligation entre l'héritier et le légataire⁴⁾ ou opérer la transmission de la propriété léguée ou d'un démembrement de cette propriété ou d'une créance du testateur décédé au légataire⁵⁾. La qualité de légataire n'est donc pas une entité juridique secondaire.

¹⁾ Supposez p. ex. qu'une personne ait établi à la fois un administrateur et un représentant juridique appelé à fonctionner selon les instructions de l'administrateur.

²⁾ Supposez qu'une personne, en établissant un administrateur, l'ait dégagé de toute responsabilité, ait renoncé à toute action, ou plutôt à toute créance, que la loi, en cas de silence des parties, accorde à l'administré contre l'administrateur.

³⁾ *A titre particulier* ou *particulier* dans le droit français.

⁴⁾ *Legatum vindicationis*, ou plus généralement, *acquisitionis*.

⁵⁾ *Legatum damnationis*.

4. *L'hypothèque, le gage, le privilège conventionnels.* — Le gage primitif confère au créancier la possession de la chose en sûreté du paiement de la créance; soit que le droit de possession soit transmis comme un membre de la propriété ¹⁾, soit que le débiteur s'engage seulement à laisser au gagiste la possession de la chose ²⁾. Ainsi ce gage produit un rapport juridique concernant un membre détaché de la propriété ou une obligation, et ne fournit donc pas d'entité juridique secondaire. La *faculté* de vendre le gage qui a été introduite postérieurement dans le droit romain ³⁾, est, au contraire, un *droit d'exécution spéciale* qui porte en effet le caractère d'une entité juridique secondaire.

L'hypothèque moderne fournit une autre entité juridique secondaire, qui est également un droit d'exécution, ou au moins, concernant l'exécution. Par suite de l'introduction de l'exécution universelle sur tous les biens meubles et immeubles du débiteur, le créancier hypothécaire peut provoquer l'exécution de sa créance sur l'immeuble hypothéqué, indépendamment de son hypothèque; et tout autre créancier peut provoquer cette même exécution. L'hypothèque moderne est donc réduite, ou *peut* être réduite, à la faculté de faire valoir un privilège en cas d'exécution. Il en est, ou il peut en être ⁴⁾ de même, du gage.

Tous les privilèges *conventionnels*, hypothèques, gages ou autres ⁵⁾, fournissent donc, sous le régime de l'exécution universelle sur les biens, la faculté de faire valoir un privilège dans le concours des créanciers à l'occasion d'une exécution. Cette faculté est une entité juridique secondaire; le privilège conventionnel étant constitué par la libre disposition des parties, lesquelles peuvent également le modifier et l'éteindre. Rien n'empêche même que le privilège de l'hypothèque et du gage puisse être transféré d'une dette du débiteur à une autre de ses dettes, soit envers le même, soit envers un autre créancier.

¹⁾ Comme dans l'ancien droit germanique.

²⁾ Comme dans le droit romain.

³⁾ L'hypothèque conférait au créancier auquel la possession n'avait pas été transmise au moment de la convention, la faculté de *prendre possession* du gage et de le vendre au cas éventuel de non-paiement. La faculté de vendre fut étendue depuis à l'ancien *pignus*, c'est-à-dire au contrat de gage accompagné de la transmission de la possession.

⁴⁾ Il y a encore un reste de l'ancien droit de vendre et de l'exécution *spéciale* de l'hypothèque romaine dans l'art. 2078 du C.C. L'art. 2088 concernant l'antichrèse renvoie le créancier à l'exécution générale.

⁵⁾ P. ex. le privilège accordé par un corps public, une société privée, un particulier, aux emprunteurs d'un emprunt actuel sur ceux des emprunts postérieurs.

Evidemment, aucune entité juridique n'est cachée dans les „hypothèques légales” inséparables de certaines créances ¹⁾, dans les hypothèques judiciaires du droit français, ou dans les privilèges attachés à certaines créances à raison de leur qualité ²⁾.

Il pourrait y avoir des droits de procédure — actions ou exceptions — formant des entités juridiques secondaires, comme il y a des droits d'exécution qui en forment. Cependant nous ne trouvons pas dans notre droit romain et moderne de ces facultés processuelles établies par les parties. Les droits de procédure sont attachés au droit matériel ³⁾ ou spécialement fixés par la loi. La faculté de renoncer à quelque action ou exception ne suffit pas pour en faire une entité juridique. Les actions en rescision par exemple ne seraient pas des entités processuelles, quand on pourrait les éteindre par un acte de renonciation.

5. La *permission*. — La permission peut avoir pour objet la *faculté* de se promener dans un parc, de chasser, de pêcher, de faire paître et d'abreuver des bestiaux, de puiser de l'eau, de glaner, de prendre du bois mort, d'habiter une maison, de se servir d'une voiture, d'un cheval etc., en un mot l'usage ou la jouissance d'un meuble ou d'un immeuble. Il faut distinguer de la *permission* 1^o. l'*obligation* de fournir à quelqu'un l'usage ou la jouissance à titre gratuit ou à titre onéreux (location), 2^o. l'*obligation* de laisser à quelqu'un l'usage ou la jouissance pendant un espace de temps limité. La vraie ou simple permission implique que l'usage ou la jouissance est laissé pour un temps déterminé ou indéterminé, à titre onéreux ou gratuitement, mais toujours jusqu'à révocation au gré de celui qui a donné la permission. C'est le droit absolu de révocation qui fait qu'il n'y a qu'une concession sans obligation. L'effet juridique de la permission est que le bénéficiaire, bien qu'il n'y ait entre lui et l'auteur de la permission aucun rapport juridique de créance-obligation, peut faire des actes contraires au droit du propriétaire ou du possesseur, sans commettre une injustice, sans s'attirer l'obligation de payer des dommages-intérêts. — La permission renferme donc une faculté, qui est une entité juridique secondaire, puisqu'elle peut être arbitrairement *donnée, révoquée, modifiée*. Elle peut même être donnée avec pouvoir de *transmission* par le bénéficiaire. — Le *précaire* romain est synonyme de la *permission* toujours révocable de la

¹⁾ Comme celles des mineurs sur tous les immeubles des tuteurs.

²⁾ Art. 2095 C.C.

³⁾ Au fond du droit, selon la terminologie française.

possession. Seulement les romains n'ont considéré leur institution bizarre du *precario* (littéralement et originairement = possession obtenue par *preces*) qu'au point de vue de la possession qu'il conférait, et de la récupération de la chose donnée en *precarium*, non au point de vue de l'effet juridique susmentionné.

Le fait de la possession ou de la détention peut être du nombre des faits juridiques dont dépendent les événements juridiques : p. ex. la transition de la propriété par l'usucapion, l'obligation d'exhiber une chose, ou celle de la restituer au propriétaire revendant, ou au déposant, au commodant, au mandant etc., qui la réclame. Mais ce fait n'est en aucun cas une entité juridique secondaire.

ENTITÉS JURIDIQUES ANOMALES.

Les entités primaires et secondaires que nous venons d'examiner, se retrouvent dans le droit des peuples les plus divers. Le droit de possession, il est vrai, fait exception, puisqu'il est une institution médiévale et moderne; mais au moins ce droit, résultant de l'exercice de la propriété, se présente comme une entité juridique naturelle. Cependant, il y a d'autres entités juridiques qui ne sont ni universelles ni naturelles, et que nous pourrions appeler *anomales*.

1. Il y en a d'une première espèce qui sont étrangères au droit romain, mais que l'on trouve à foison dans le droit bigarré et bizarre du moyen âge. Ce sont des facultés exclusives qui contiennent l'exercice d'un pouvoir social, des droits de domination qui, selon nos idées modernes, appartiennent au droit public, des droits qui ne peuvent être exercés, comme la propriété, par tout le monde, mais seulement par des personnes investies du droit d'exercer quelque fonction publique. Tels sont : les régales et les droits seigneuriaux, comme la régale monétaire et les péages; les offices de judicature et de finance; l'office d'échevin et même celui de comte; le patronage ecclésiastique, etc. Ce sont des droits du passé que le moyen âge a légués à l'ancien régime, et qui, malgré la révolution, se sont perpétués en partie — plus ou moins et çà et là — en vertu d'un droit coutumier non abrogé par la loi.

Au moyen âge on se transmettait à prix d'argent tous ces droits de domination, et ce, indépendamment des profits qu'ils pouvaient procurer aux ayants droit. Non seulement ils passaient aux héritiers et ils étaient légués par testament, mais on se les vendait, et par suite ils étaient susceptibles d'hypothèque. On les considérait et les traitait comme des droits ayant une valeur économique, tout comme la propriété et l'usufruit des choses, et comme les autres monopoles et les

créances, notamment celles dont l'*obligation* est attachée à la propriété de la terre, comme les dîmes. C'est à ce point de vue seulement qu'ils rentrent dans le domaine du droit pécuniaire, et qu'on peut les appeler entités juridiques (anormales du droit privé économique).

Au moyen âge latino-teutonique tout pouvoir social — royal ou seigneurial — dépendait d'une domination territoriale, d'une propriété suprême du sol ; les droits de domination en question étaient donc réputés des droits fonciers ou de nature *immobilière*. — La doctrine romaniste a fait un pas de plus en leur attribuant le caractère de „*choses incorporelles*” de *nature immobilière*, dont l'ayant droit était *propriétaire*. Evidemment, il y a là une confusion de notions juridiques, comme en tout ce qui concerne les „*choses incorporelles*”. La propriété est un rapport juridique à propos d'une chose (corporelle) ; le droit de domination est une entité juridique non moins que ce rapport, mais ne s'exerce pas à propos d'une chose (corporelle immobilière) ou n'a pas cette chose pour objet. Le droit de domination est, en effet, territorial ou local, mais ce droit n'a pas pour objet le territoire ou l'endroit où il s'exerce. Ainsi celui auquel appartient la propriété d'une chose (corporelle), est propriétaire de cette *chose* ; celui auquel appartient le droit de domination, n'est pas propriétaire de ce *droit*, pas plus que l'usufruitier n'est propriétaire de l'usufruit. S'exprimer de la sorte, c'est user d'un langage incorrect, vulgaire, antijuridique. Le *droit* de domination correspond au *droit* (rapport juridique) de propriété ; il n'y a rien dans le *droit* de domination qui corresponde à la *chose* qui est l'objet de la propriété.

Il ne faut pas identifier les droits de domination avec les droits seigneuriaux (ou royaux), ni les assimiler aux créances des obligations foncières, telles que les dîmes. — Les droits seigneuriaux, y compris les régales, sont de plusieurs sortes : droits de domination, créances des obligations foncières et démembrements de la propriété, tels que les droits de chasse et de pêche. Mais tandis que les droits de domination descendent toujours d'une domination territoriale ou d'une propriété suprême du sol, les obligations foncières et les droits de jouissance qui font partie du droit de propriété, comme la chasse, sont constitués aussi par les conventions libres et ordinaires des parties ; et parmi les obligations foncières, les dîmes étaient ecclésiastiques autant que seigneuriales. Les droits de domination ne sont donc pas les seuls droits seigneuriaux, et les autres droits seigneuriaux ne portent pas toujours ce caractère. — Les obligations foncières, lors même qu'elles sont seigneuriales, diffèrent profondément des droits de domination. Elles ne sont que des créances-obligations ordinaires,

de véritables rapports juridiques entre deux personnes déterminées, bien que l'obligation soit attachée à la propriété de la terre. Cette circonstance n'altère en rien leur nature; elles n'ont rien d'anomal. — Il faut donc se mettre en garde contre le procédé des anciens romanistes qui réunissent et confondent les droits de domination, les créances des obligations foncières et les droits de jouissance foncière, tels que la chasse et la pêche, sous la rubrique des „choses incorporelles de nature immobilière”. On peut appliquer à tous ces droits, ainsi qu'à la propriété et à l'usufruit des choses (corporelles) immobilières, le nom collectif de *droits immobiliers*; mais il n'est pas permis de les appeler „choses immobilières”.

Les droits de domination présentent cette analogie avec les monopoles à l'égard d'un acte, qu'ils renferment des facultés exclusives et imposent aux autres hommes des devoirs d'abstention. Ces droits étant réputés avoir une valeur pécuniaire, les infractions auxdits devoirs pourront produire des obligations d'indemnisation entre le transgresseur et l'ayant droit. De plus, ils ont été considérés comme susceptibles de possession. L'exercice régulier et respecté, prolongé pendant un certain espace de temps à titre d'ayant droit, pouvait produire des avantages processuels et conduire à l'usucapion et à l'indemnisation du possesseur en cas de trouble de sa possession. Enfin, au moyen âge, le régime féodal n'a pas épargné les droits de domination; on les transmettait en fief comme en propre.

2. Nous trouvons dans le droit romain, et plus encore dans le droit européen moderne, une extension de l'usufruit qu'il faut considérer comme une autre entité juridique anormale. — L'usufruit, au sens étroit et naturel, est un membre de la propriété, un rapport juridique entre l'usufruitier et le public à l'égard d'une partie des actes dont la chose peut être l'objet, c'est-à-dire par rapport à la jouissance totale de la chose, mais à l'exclusion de toute faculté d'en abuser et d'en diminuer la valeur; à condition toutefois que la durée de la jouissance, l'existence de l'usufruit, la séparation de l'usufruit et de la propriété, ou plutôt de ce qui reste de la propriété après déduction de l'usufruit, ne soient que temporaires. En effet, l'usufruit, pour ne pas détruire la propriété, et par conséquent pour demeurer possible, doit être temporaire; mais au reste, il peut être ou 1^o. viager, c'est-à-dire s'éteignant en même temps que la vie de l'usufruitier, ou 2^o. finissant à une date déterminée, ou à l'expiration d'un laps de temps préfixé, ou quand un événement dont l'époque est certaine ou incertaine, aura eu lieu: le tout, pendant la vie de l'usufruitier, ou bien, l'usufruit étant transmissible, indépendamment de la vie du premier usufruitier. Il faut ajouter qu'il ne

peut avoir pour objet que des choses qui ne périssent pas ou ne se détériorent pas complètement par l'usage qu'on est obligé d'en faire pour en jouir.

L'usufruit procure donc temporairement le profit de la propriété, on peut le considérer comme la jouissance temporaire de la propriété d'une chose. C'est à ce point de vue que les romains et les européens modernes se sont mis à constituer 1°. un usufruit ayant pour objet des choses que la jouissance détruit, ou dont elle détruit la valeur, 2°. un usufruit, non de la propriété des choses, mais d'autres droits pécuniaires, membres de la propriété, créances ou autres. Au premier cas, l'usufruit, réellement impossible, est interprété de telle manière que l'usufruitier est tenu de rendre, au terme de l'usufruit, des choses de même nature, quantité et valeur, ou bien leur valeur pécuniaire. Au second cas, l'usufruit est réputé signifier l'exercice profitable du droit pendant la durée de l'usufruit, si le droit admet un exercice continu, périodique ou répété. Ainsi s'explique ou s'applique l'usufruit d'un usufruit, d'une superficie, d'une emphytéose, celle d'une rente perpétuelle, viagère ou prolongée, celle de la créance d'une obligation foncière, comme d'une dîme, celle d'un monopole industriel, littéraire ou autre semblable, celle d'un droit de domination, comme d'un péage. C'est au même point de vue de la „jouissance temporaire”, qu'on a attribué un sens juridique à l'usufruit d'un *patrimoine*, légué, constitué entre vifs à titre onéreux ou gratuit, ou même acquis par succession légale, par exemple entre époux. Cet usufruit qui a pris un si grand développement dans l'europe moderne, se décompose en usufruits au sens propre ou véritable et en faux usufruits, soit de la propriété de choses périssables, soit des autres droits susmentionnés. Il faut ajouter que — quant aux créances ayant pour objet des prestations non continues, périodiques ou répétées mais relatives à des sommes d'argent ou à des choses périssables, qui font partie d'un patrimoine — l'usufruit est réputé conférer à l'usufruitier la faculté d'exiger le paiement des dettes, de consommer les choses périssables et les sommes d'argent trouvées ou recouvrées, sauf l'obligation, de rendre des sommes égales ou des choses pareilles ou leur valeur, comme il vient d'être dit ci-dessus.

3. La notion du fait juridique de la *possession* ¹⁾ a subi une extension analogue à celle de l'usufruit. La véritable possession

¹⁾ S., non de la possession romaine ou de la détention pour soi actuelle et intentionnelle (*possessio corpore et animo*), mais de la possession moderne en guise de propriétaire ou sous forme de propriété.

est l'exercice respecté de la propriété — ou d'un membre de la propriété — d'une *chose*, le possesseur disposant de la chose ou d'une jouissance temporaire de la chose, à l'exclusion du *public*. Or la notion d'„exercice respecté à titre d'ayant droit” a été étendue par le moyen âge à tous les autres droits auxquels cette notion était applicable : aux créances des obligations attachées à la terre, comme les dîmes, aux servitudes foncières, c'est-à-dire aux créances du propriétaire d'un fonds sur le propriétaire du fonds voisin ; aux droits de domination ; et même aux créances non immobilières ayant pour objet des prestations réitérées. La même notion est encore applicable aux monopoles d'action. Dans tous ces cas, en effet, la continuité, la périodicité ou la répétition de l'exercice du droit permettait l'idée d'un exercice à titre d'ayant droit, d'une „possession” dans ce sens. Le fait juridique de la fausse possession peut conduire, non moins que la possession véritable, à l'acquisition du droit en vertu de l'exercice prolongé, à l'usucapion. De plus, la fausse possession peut produire un „droit de possession”, le possesseur étant protégé, soit 1°. contre toute personne qui troublerait l'exercice du droit (de domination, de monopole), ou qui exercerait le droit (de domination, de créance foncière ou autre, de monopole), soit 2°. contre le débiteur (de la créance foncière ou autre, du propriétaire du fonds servant) qui troublerait la possession du créancier en refusant de remplir son obligation et en niant l'existence du droit. Ce faux „droit de possession” est une entité juridique anormale, qui naît, vit et meurt, non moins que le „droit de possession” au sens propre et étroit.

4. Au moyen âge tous les droits réputés immeubles et susceptibles de fausse possession ¹⁾ ont été donnés en gage, en observant la formalité de l'investiture ²⁾ Ainsi naquit un faux droit de gage, renfermant soit la possession seulement, soit la possession et la jouissance, sans ou avec les fruits imputables sur les rentes seulement ou sur le capital. Ce faux droit de gage est encore une entité juridique anormale.

5. L'hypothèque — soit romaine, qui est le droit de vendre la propriété des choses, les membres de cette propriété, les créances, soit moderne, qui est un privilège conventionnel restreint à la propriété des immeubles et aux membres de cette propriété — est un

¹⁾ Excepté les servitudes foncières, inséparables de l'exercice de la propriété du fonds dominant.

²⁾ L'investiture est la tradition ou mise en possession, moitié matérielle, moitié symbolique, laquelle servait à opérer le transport du droit déjà existant ou du droit créé par le propriétaire, qui le détachait de son droit de propriété.

droit d'exécution dont tout droit vendable ¹⁾ peut être l'objet. Ainsi les créances d'obligations foncières pouvaient être chargées d'hypothèque sans aucune extension de la notion d'hypothèque. Il en est de même des droits de domination. On trouve encore aujourd'hui des droits de péage grevés d'hypothèque. Comme les droits de domination sont des entités juridiques anormales, et les hypothèques des entités secondaires, on peut qualifier „d'entités juridiques anormales secondaires” les hypothèques qui ont pour objet des droits de domination.

RÉSUMÉ : TABLEAU.

Ce qui a été dit ci-dessus sur les *événements*, les *faits* et les *actes* juridiques, se rapporte aux *entités* juridiques secondaires et anormales, non moins qu'aux entités primaires et régulières, qui sont les rapports juridiques. Conséquemment, nous pouvons dresser le tableau suivant.

Entités juridiques.

1. primaires et régulières = les *rapports juridiques*.
2. secondaires (qualités, facultés).
 - qualité de représentant juridique
 - qualité d'administrateur des biens d'autrui
 - qualité d'héritier
 - hypothèque, gage, privilèges conventionnels
 - permission
3. anormales.
 - droits de domination
 - extensious de l'usufruit
 - „ de la possession
 - „ du gage
 - „ de l'hypothèque

Rapports juridiques.

1. entre deux personnes = les *obligations*.
2. entre une personne et le public (monopoles).
 - A. à propos d'une chose déterminée:
 - a. *propriété* (droit de).
 - b. membres de la propriété.

¹⁾ Non l'hypothèque même. L'hypothèque grevée d'hypothèque dont parlent encore quelques romanistes, est un contr-sens. On peut donner en hypothèque une créance hypothécaire, ce qui fait que le créancier auquel cette hypothèque appartient, profitera de l'hypothèque qui est un accessoire de ladite créance hypothécaire. Mais on ne peut donner en hypothèque une hypothèque sans sa créance.

c. possession (droit de) résultant du fait de la possession.

B. (autres monopoles) à l'égard d'une catégorie d'actes humains non relatifs à une chose déterminée.

Événements juridiques.

= naissance et extinction, modification et transmission des entités juridiques.

Faits juridiques.

= faits produisant des événements juridiques :

1. actes juridiques.
2. autres faits juridiques.

Actes juridiques.

1. privés :
 - A.* unilatéraux.
 - B.* bilatéraux = *conventions*.
2. judiciaires ¹⁾.

¹⁾ Ou, le cas échéant, administratifs; par exemple les brevets d'invention. V. p. 124 ci-dessus.

C H A P. VII.

OBLIGATIONS.

DIVISIONS DES OBLIGATIONS.

Quelle que soit la diversité de la grande masse des obligations, elles ne se divisent pas naturellement en espèces distinctes. Cependant on les a divisées à plusieurs points de vue. En premier lieu selon la différence des *prestations*, en second lieu selon celle des *sources*.

- A. 1. La *prestation* peut être un *faire* ou un *non-faire*, un acte ou une abstention, une commission ou une omission; elle peut être *positive* ou *négative*. La valeur de cette division est seulement, qu'il est bon de savoir ou de faire remarquer: que l'objet ou le contenu de l'obligation — ce à quoi on est obligé — est en général l'action humaine, mais que l'omission doit être considérée comme action, que la prestation négative équivaut à la positive. Du reste, la division est insuffisante. Le non-faire s'entend naturellement de l'omission d'un acte déterminé ou d'une catégorie d'actes déterminés par le débiteur. Mais il faut l'étendre au *non-empêcher* d'un „faire” du créancier, à ce que les romains, en l'opposant au non facere, appelaient *pati*, souffrir¹⁾. Cependant cette extension ne suffit pas, si l'on veut que la division embrasse toutes les obligations. Le faire

¹⁾ A l'occasion des servitudes prédiales. Pomp. l. 15 § 1. D. de serv. (8. 1). L'obligation au *pati*, cependant, se présente, non moins que celle au *non facere*, en dehors des servitudes prédiales. P. ex. je m'engage envers mon voisin personnellement à souffrir qu'il passe par le jardin de la maison que j'habite à titre de locataire, ou à souffrir qu'il barre à certaines occasions le passage devant ma maison, de manière à m'empêcher d'en sortir. — La propriété renferme aussi un *pati* auquel le public est tenu envers le propriétaire; mais ce *pati* du *public* n'est pas l'objet d'une obligation, c-à-d. d'un rapport juridique entre deux personnes déterminées.

et le non faire, en effet, s'entendent d'une prestation du *débiteur*. Or la *garantie* peut avoir pour objet un non-faire et même un faire des tiers, ou un non-arriver et même un avoir lieu d'un fait quelconque, si ce non-faire ou ce non-arriver ou arriver est préjudiciable au créancier, ou que la garantie soit accompagnée d'une clause pénale ¹⁾).

2. Savigny distingue les prestations *passagères* et celles qui ont une *durée*, soit limitée, soit illimitée ²⁾. Il donne pour exemple de la première classe le paiement d'une somme d'argent; de la seconde classe les charges foncières. Cette division des obligations selon la durée des prestations est insuffisante; ou au moins elle n'a d'autre valeur que de faire remarquer: que dans toutes les obligations la prestation n'est pas ou momentanée ou s'accomplissant par une action ininterrompue. Au reste, les prestations qui n'ont pas cette simplicité par rapport au temps, sont fort diverses sous ce même rapport. Une seule obligation peut avoir pour objet une seule prestation en plusieurs termes, par exemple celle de payer un prix d'achat, ou de livrer une chose divisible ou les parties d'un ouvrage; ou bien elle peut comprendre plusieurs prestations successives, soit homogènes, soit hétérogènes. Les prestations successives homogènes peuvent se succéder à des intervalles réguliers; dans ce cas il y a une obligation comprenant des prestations périodiques, comme les rentes constituées, perpétuelles ou viagères, et les redevances foncières ³⁾. Une foule d'obligations, comme celles du locataire et du dépositaire, ou comme les obligations de non-faire ou de souffrir, sont continues et d'une durée, soit limitée — certaine ou incertaine — soit illimitée ⁴⁾.

3. La prestation peut être *a.* un *acte juridique*, *b.* toute *autre prestation*. La division des obligations qui correspond à cette distinction des prestations, est sans doute la plus importante de toutes au point de vue *théorique*. Cependant on ne la trouve pas chez les auteurs. Il faut avouer que la valeur *pratique* n'en est pas consi-

¹⁾ V. sur la garantie ci-dessus p. 110.

²⁾ Savigny, *Oblig. I.* p. 302 3. *Vorübergehende und dauernde Leistungen.*

³⁾ Windscheid, *Pand. II.* § 252, prétend que la prestation négative a toujours de la durée. Cela est inexact. Elle peut concerner l'omission d'un acte déterminé à une seule occasion.

⁴⁾ Il peut y avoir doute sur la construction, ou d'une seule obligation comprenant des prestations semblables et successives, ou plutôt d'une succession d'obligations indépendantes. Quant aux rentes et aux redevances foncières constituées par un seul acte juridique et pour une seule cause (vente d'un fonds, versement d'un capital, constitution d'une dette sous forme d'intérêts), il vaut mieux les considérer comme des prestations d'une obligation unique que comme des obligations périodiquement renaissantes.

dérable; mais elle est bonne pour éclairer la pensée juridique, qui est encore souvent par trop ténébreuse, et pour se faire une idée juste des actes juridiques susceptibles d'être l'objet d'une obligation

Dans la vente, le vendeur (excepté dans le droit français) s'oblige à l'acte juridique du transport de la propriété de la chose, l'acheteur à l'acte juridique du transport de la propriété des „nummi” du prix d'achat; mais le vendeur s'oblige aussi à la délivrance et à la garantie qui ne sont pas des actes juridiques. Dans les locations, les prestations d'usage et les autres prestations auxquelles s'oblige le locateur, ne sont pas des actes juridiques; le locataire, au contraire, s'oblige à l'acte juridique du paiement du loyer. Le mutuaire s'oblige à l'acte juridique du transport de la propriété de choses fongibles; le commodataire, le dépositaire, le gagiste (éventuellement) s'obligent à l'acte non juridique de rendre la chose reçue en commodat, en dépôt, en gage.

On peut évidemment s'obliger envers quelqu'un à lui transporter la propriété d'une chose par convention, à constituer en sa faveur un droit d'usufruit, de chasse etc. sur la chose dont on est propriétaire, à lui transporter ces droits dont on se trouve investi, à lui transporter (avec le concours du débiteur) une créance, à éteindre une obligation, ou à la modifier dans un sens indiqué, par convention en sa faveur. Mais on ne peut en général s'obliger à s'obliger, parce que la dernière obligation est déjà comprise dans la première. Seulement il faut bien distinguer. Ce n'est pas s'obliger à s'obliger, quand on s'oblige à prêter une somme d'argent ou des choses fongibles gratuitement ou à un intérêt fixé et pour un temps déterminé, ou à recevoir une chose en dépôt, ou à la donner en commodat ou en gage. C'est s'engager à donner des choses fongibles, à remettre ou à recevoir une chose, à l'intention d'une convention à conclure, et pour que l'emprunteur, le dépositaire, le gagiste, puisse être obligé à rendre les choses prêtées, à garder et à rendre la chose reçue en commodat, en dépôt ou en gage. Cet engagement, au lieu de précéder la convention du prêt, du dépôt etc., peut faire partie d'une convention où l'une des parties s'engage à donner, à remettre, à recevoir, et où les deux parties établissent les obligations qui suivront le transport, la remise, la réception. Les romains ont entendu les contrats (re) du mutuum, du commodatum, du depositum et du pignus, comme n'étant conclus qu'avec le transport ou avec la mise en possession, de sorte que ce transport et cette livraison n'entrent pas dans lesdits contrats. On pouvait donc s'obliger très bien chez eux à prêter, à engager, à prendre en dépôt.

Au contraire, on ne peut s'obliger à vendre ou à donner en location. Cette obligation n'est rien, tant que les conditions de la vente

ou de la location ne sont pas fixées; ou ces conditions étant fixées, c'est déjà la vente ou la location parfaite. De même, dans le droit romain les contrats consensuels de l'*emptio venditio* et de la *locatio conductio* contiennent les obligations de transporter la propriété de la chose et de la livrer à l'acheteur, ou d'en faire la remise ou l'abandon pour en mettre l'usage à la disposition du locataire. On pourra, cependant, s'obliger à faire une convention formelle de vente ou de location d'une chose déterminée, tel jour et en tel endroit, soit en présence de tels témoins, qui fixeront le prix, soit au prix qui sera fixé par des experts que les parties nommeront sur place. On pourra s'obliger de même en d'autres cas où les conditions ne sont pas encore fixées, mais où le mode et le moyen de les fixer est indiqué. — On pourra aussi s'obliger verbalement à s'obliger par un acte écrit ou par un acte notarié, soit comme mode d'expression, soit, la preuve par témoins étant exclue, comme moyen de preuve. De même, on s'obligera à dresser un acte écrit dans les cas où cet acte est une condition légale de la validité de l'obligation; par exemple, s'il s'agit d'une obligation à transporter gratuitement la propriété de la chose (obligation à donner, à aliéner gratuitement). On pourra encore s'obliger à quelqu'un de s'obliger envers lui cambialement, c-à-d. formellement par lettre de change ou billet à ordre. Par exemple, le futur tireur de la lettre ou celui qui émettra le billet, pourra s'obliger ainsi en faveur du futur preneur. Dans tous ces cas, si celui qui s'est obligé à s'obliger de la manière indiquée, s'y refuse, il y aura lieu à une demande en dommages-intérêts. — Il faut remarquer par rapport au cautionnement, qu'on peut cautionner une obligation éventuelle, ce qui revient à se porter caution d'une obligation déterminée, au cas où elle naîtrait, comme cela arrive dans les cautionnements à crédit. Mais on ne peut s'obliger à quelqu'un de cautionner une de ses créances (déjà existantes ou éventuelles), parce que la première obligation n'est rien tant que l'obligation qu'il s'agit de cautionner, n'est pas suffisamment indiquée, ou que, cette indication étant suffisante, le cautionnement auquel on s'engagera, est déjà contenu dans l'engagement à conclure la convention du cautionnement ¹⁾.

4. Dans le *dare, facere, praestare* du droit romain, *dare* n'est pas synonyme des prestations ayant pour objet des actes juridiques; car il n'embrasse tout au plus que le *transport* de la propriété et des

¹⁾ Faute des distinctions qui précèdent, il règne encore beaucoup d'obscurité dans la doctrine sur les *Vorverträge* et le *pactum de contrahendo*. Cf. Dernburg, Pand. II. §. 10, 1886, et Degenkolb „Vorvertrag“ (pactum de contrahendo), dans „Archiv für die civilistische Praxis“, 1887.

autres droits, ainsi que la *constitution* d'un droit détaché de la propriété, de la part du propriétaire ou ayant droit. Il n'embrasse pas la *constitution* d'une servitude foncière ou d'une redevance foncière ou d'un gage ou d'une hypothèque de la part du propriétaire, ni l'*extinction* de ces droits de la part du créancier foncier, gagiste, hypothécaire. *Facere* et *praestare* expriment l'un et l'autre à des points de vue différents des notions générales qui contiennent aussi le *dare*. Si donc on veut en faire une division tripartite, il faut prendre *facere* dans un sens étroit qui ne comprend ni le non *facere* ni la garantie, donner à *praestare* un sens subsidiaire comprenant ces derniers cas, et entendre par *facere et praestare* toutes les autres prestations hors le *dare*. — En somme, la trilogie „*dare, facere, praestare*” n'a aucune valeur, soit théorique, soit pratique.

5. Dans ses Pandectes v. Wachter distingue trois espèces d'obligations selon les prestations: 1. celles de *donner* (*dare*) au sens large, contenant *a.* l'aliénation d'un droit, *b.* la remise (par exemple la restitution) d'une chose, *c.* la prestation d'usage, 2. celles de *faire* (*facere*), comprenant tout le reste. Evidemment, ce sens large de *donner*, et par conséquent la division entière, n'a aucune valeur théorique ou pratique.

B. 1. On peut diviser les obligations selon leurs *sources*, c-à-d. selon les *faits* juridiques qui les font naître. Or, d'après ces sources, il faut distinguer 1^o. les obligations qui naissent d'*actes* juridiques seulement, 2^o. celles qui naissent d'*autres faits* juridiques seulement, 3^o. celles qui naissent à la fois d'*actes* et d'*autres faits* juridiques. Cependant dans cette dernière catégorie les autres faits ne vont pas de pair avec les actes juridiques et n'en sont pas indépendants. Ils y sont prévus et contenus; sans quoi la naissance de l'obligation serait causée non par un acte juridique créateur, mais par des faits juridiques qui ne seraient pas des actes de cette nature. Ainsi lorsqu'une obligation est établie à condition qu'un événement ait lieu, ou qu'une action soit accomplie, la condition est une partie intégrante de l'acte juridique. A ce point de vue, il semble même correct de ne distinguer que deux classes d'obligations: 1^o. celles qui naissent d'*actes* juridiques, 2^o. celles qui naissent d'*autres faits* juridiques¹⁾.

2. Il ne faut pas substituer à cette division, comme s'il ne s'agissait que d'un changement de rédaction, une division (fondée

¹⁾ Dernburg, Pand. II. § 6 p. 17, opine que la division la plus *naturelle* des obligations est aujourd'hui celle des obligations qui dérivent et des obligations qui ne dérivent pas de „*Rechtsgeschäfte*”.

sur le code civil français) en obligations 1°. *conventionnelles* et 2°. *légales* ; la *source* des premières étant la *convention*, celle des secondes la *loi* ¹⁾. En effet, la loi ou le droit (au sens objectif) n'est pas la source d'une obligation au même titre que les conventions des parties ; et convention n'est pas synonyme d'acte juridique, cet acte étant, soit unilatéral, soit bilatéral et appelé convention. C'est en vertu de la loi ou par la force du droit, que la naissance des obligations découle 1°. des conventions et autres actes juridiques et 2°. des autres faits auxquels la loi ou le droit rattache cette naissance. La convention n'a pas une puissance indépendante de la loi et allant de pair avec elle. C'est la loi (ou le droit) qui détermine : 1°. que les parties pourront établir à discrétion, bien que dans certaines limites, des obligations entre elles ; 2°. que des obligations pourront être établies par acte unilatéral dans des cas déterminés et exceptionnels, et selon les règles tracées par la loi ; 3°. que telles obligations résulteront de tels (autres) faits juridiques.

On peut donner à la juxtaposition de la convention et de la loi, comme sources des obligations, ce sens : que, quant aux obligations conventionnelles, c'est la convention qui détermine arbitrairement leur contenu et l'occasion de leur naissance, et ce, en vertu d'une concession générale donnée par la loi à la convention ; tandis que pour les obligations non conventionnelles (sans compter celles qui naissent d'actes unilatéraux) c'est la loi qui détermine leur contenu et l'occasion de leur naissance. Seulement, cette différence entre les obligations conventionnelles et les obligations qui ne découlent pas des actes juridiques, fait très bien la matière d'une observation juridique ; mais elle ne doit pas servir de base à une division suprême des obligations. D'ailleurs, cette division devrait être tripartite ; c-à-d., conformément aux distinctions exposées ci-dessus, elle devrait distinguer : 1°. les obligations conventionnelles, 2°. les obligations établies par actes juridiques unilatéraux, 3°. les obligations légales. Au surplus, cette division peut conduire facilement à une confusion d'idées. La loi établit une foule d'obligations qu'elle

1) Le C.C. considère la convention comme la source normale des obligations (liv. II. tit. 3.) et enseigne (tit. IV, a. 1370) qu'il y a en outre des engagements 1°. qui (de par la loi) „naissent d'un fait personnel à celui qui se trouve obligé", et 2°. qui „résultent de l'autorité seule de la loi". Le code civil hollandais (a. 1269), qui est calqué sur le code français, dit simplement que „toutes les obligations naissent ou d'une convention ou de la loi". Le code autrichien de 1811 (a. 859) dit que les obligations sont fondées, ou immédiatement sur la loi, ou sur une convention, ou sur une lésion.

n'impose pas aux parties, et auxquelles celles-ci pourraient donc déroger complètement, mais qu'elle suppose avoir été convenues, dès que celles-ci auront gardé le silence ou n'auront rien statué de contraire. Toute cette masse d'obligations appartient aux obligations conventionnelles; non moins que les obligations qui (suivant la doctrine des juristes et les sentences des juges) sont censées être convenues malgré le silence de la loi et des parties mêmes, mais conformément à la nature des transactions, aux usages, aux intentions probables des parties. Ces obligations „tacitement convenues" ne sont nullement des obligations légales, bien que la loi détermine entièrement leur contenu et l'occasion de leur naissance.

3. La doctrine médiévale a introduit une autre division des obligations selon les sources. Celle des obligations *natives* et *datives*; ce qui signifie à peu près: nées d'un acte humain ou établies par la loi. On a distingué de même les obligations *médiates* et *immédiates*: „médiates" signifiant à peu près celles qui ne se produisent que moyennant un acte de l'homme, soit licite (convention ou acte unilatéral), soit illicite; „immédiates" celles qui naissent immédiatement de la loi ou de l'équité. Nous retrouvons cette division dans Pothier (Oblig. 113—123), qui distingue cinq causes des obligations: les contrats, les délits, les deux quasi et (5^o) la loi ou l'équité seule; „la loi naturelle étant la cause au moins *médiate* de toutes les obligations". C'est ce qui a porté les compilateurs du C.C. à subdiviser les engagements qui se forment sans convention, en 1^o engagements naissant d'un fait personnel à celui qui se trouve obligé (les délits et les deux quasi), et 2^o engagements résultant de l'autorité *seule* de la loi. Evidemment ces distinctions n'ont aucune valeur. L'acte humain qui n'est pas un acte juridique, n'est qu'un fait juridique ordinaire; et la loi qui fait naître une obligation d'un acte humain, ne se distingue pas de la loi seule ¹⁾.

Il faut donc écarter toute division des obligations qui comprendrait une classe dite des obligations légales ou dérivant de la loi.

4. Les romains ne connurent pas de classe semblable. — Ils n'ont pas établi de meilleure division selon les sources. — Gaius nous

¹⁾ Keller (Pand. 218) revient à l'ancienne division des obligations médiate et immédiate, tout en repoussant les termes. Il distingue 1^o. les obligations naissant soit des actes libres de l'homme, lesquels sont les actes juridiques (*Rechtsgeschäfte*), soit des actes injustes (*Rechtsverletzungen*), et 2^o. celles qui naissent de situations ou d'événements fortuits. Les premières sont les obligations médiate (ou natives), les secondes les immédiate (ou dative).

apprend dans ses *Institutiones* ¹⁾ que la division „suprême” des obligations est une division en deux espèces, et que toute obligation naît d'un contrat ou d'un délit. Il traite successivement des quatre catégories de contrats de l'ancien droit civil et des quatre anciens délits, et il ne mentionne pas d'autres obligations. Evidemment cette division et cette énumération sont très incomplètes; et Gaius lui-même s'empresse ailleurs à les corriger, en ajoutant que les obligations naissent encore d'autres sources spéciales et variées ²⁾. — La division en quatre espèces (*ex contractu*, *quasi ex contractu*, *ex delicto*, *quasi ex delicto*) que nous ne connaissons que par les *Institutes* de Justinien, et dont nous ignorons l'origine tardive, est aussi fort incomplète; même si l'on attribue au mot *contractus* le sens général de convention. Les deux *quasi* sont des suppléments insuffisants. Il n'est pas probable que cette division quadripartite ait été inventée, d'après Gaius, par les compilateurs des *Institutes* de Justinien. Il est permis de croire qu'elle avait été reçue dans les écoles ou dans une des écoles de droit, et que les compilateurs n'ont fait que la recueillir ³⁾.

C. On peut diviser les obligations qui découlent des *actes juridi-*

¹⁾ Gaius III. 88. Cf 89, 182.

²⁾ Gaius (lib. II Aureor.) l. 1 pr. D. de O. et A. (44.7): *Obligaciones aut ex contractu nascuntur, aut ex delicto, aut proprio quodam jure ex variis causarum figuris*. — Il n'est pas vrai que Gaius, comme le disait Savigny (*Oblig. II. p. 2*), et comme le disent Windscheid (*Pand. II § 302. n. 1*) et Wächter (*Pand II § 183, p. 143*), se soit servi de l'expression „*variae causarum figurae*” pour embrasser spécialement et uniquement les obligations „*quasi ex contractu*” et „*quasi ex delicto*”. Il n'a voulu se servir que d'une expression supplétoire. Dans le même ouvrage (Aureor. lib III, l. 5 D. *ibid*), il ne produit nullement les espèces d'obligations „*quasi ex contractu*” et „*quasi ex delicto*”. Quant à la *negotiorum gestio*, il fait observer: qu'elle n'est ni un contrat, ni un délit, et ne fait naître des actions ni *ex contractu* ni *ex delicto*, mais que l'action *negotiorum gestorum* a été introduite *utilitatis causa*. Le tuteur, dit-il ensuite, n'est pas obligé *ex contractu*, faute de contrat, mais comme il est loin d'être obligé *ex delicto*, „*quasi ex contractu teneri videtur*”. Ici l'expression *quasi ex contractu* est jetée comme au hasard sans intention de système ou de terminologie. L'héritier, continue-t-il, n'est obligé à payer un legs ni *ex contractu* ni *ex maleficio*; car dans ce cas il n'y a ni contrat ni délit; mais il n'ajoute pas, que l'héritier est obligé au légataire „*quasi ex contractu*”. Quant à celui qui doit rendre une somme indûment perçue, il est obligé „*quasi ex mutui datione*”. Gaius justifie donc l'obligation de rendre l'indu spécialement par la comparaison au *mutuum*; il ne dit pas simplement: „c'est une obligation *quasi ex contractu*”. Il dit ensuite que les obligations du „*judex qui litem suam fecerit*”, de „*l'exercitor navis*” et „*rex deiecto et effuso*” sont „*quasi ex maleficio*”, ce qui est évident dans chacun de ces cas. Mais il s'abstient de toute généralisation et de toute division.

³⁾ Modestin, l 52 D. de O. et A. (44.7), produit une division qui est un véritable potpourri: „*Obligamur aut re, aut verbis, aut simul utroque, aut consensu, aut lege,*

ques, en obligations naissant d'actes *bilatéraux* (ou conventions) et d'actes *unilatéraux*. De plus, on peut distinguer les obligations 1^o en celles qui sont inséparables de leur cause matérielle et économique c-à-d. de la transaction économique qui a donné lieu aux parties à les établir, et 2^o en celles qui ont été établies sans connexion avec une cause semblable ou en ont été séparées, de telle sorte qu'on a pu les appeler, obligations abstraites". Cette distinction se relie à la division susmentionnée des obligations naissant d'actes juridiques. Celles qui découlent des conventions, sont naturellement des „obligations à cause"; celles qui dans notre droit moderne peuvent être établies exceptionnellement par acte unilatéral, sont des „obligations sans cause".

La notion de la *cause* est aussi importante que négligée dans le droit privé économique. Il faut la distinguer d'abord des notions de la *source* et du *motif*. Les *sources* des événements juridiques sont les *actes* et les autres *faits* juridiques auxquels la loi rattache les événements. Ainsi une convention peut être la source de la naissance d'une obligation, de son extinction, de la transmission de la propriété d'une chose, etc. Ainsi un délit est la source de l'obligation de dédommager pécuniairement la personne lésée. La *cause* d'un événement juridique en est le fondement ou la raison économique. Quant aux événements dont d'autres faits économiques (non des actes) sont la source, la cause s'en retrouve dans des faits qui (selon les règles du droit) sont de nature à produire l'événement; de sorte que la cause se confond avec la source. Mais pour ce qui regarde les conventions, la cause est la transaction économique qui est le substratum de l'acte juridique. Cette transaction renferme les raisons qui dans tous les cas semblables portent les parties à produire un événement juridique semblable. Ces raisons sont donc objectives et constantes; elles sont distinctes et indépendantes des *motifs* subjectifs et variables (économiques ou non) qui peuvent engager une partie à coopérer à la convention. Par les causes des événements produits par les conventions, il faut donc entendre en premier lieu les transactions économiques qui dans chaque cas ont eu lieu réellement entre les parties, en d'autres termes les causes

aut *jure honorario*, aut *necessitate*, aut *ex peccato*." Aux anciens contrats (*litteris* excepté, lequel peut-être avait perdu sa valeur pour ce juriste peu latin et peu romain, ou a été omis par les compilateurs) et aux délits (*peccatum*) il ajoute une disposition expresse de la loi (*lex*, *edictum*) et la nature des choses. On peut en inférer qu'il ne connaissait pas ou au moins n'acceptait pas des obligations „quasi ex contractu et quasi ex delicto".

concrètes. On peut distinguer en second lieu des catégories de transactions plus ou moins générales ou compréhensives, en d'autres termes des causes abstraites, plus ou moins étendues ; par exemple la vente, la location, le prêt, l'assurance etc.

La cause est indifférente — ou du moins elle doit l'être — pour la convention qui opère le transport de la propriété ¹⁾ et pour toutes les autres conventions, excepté celle qui opère la naissance d'une obligation. Il faut que tout transport de propriété par convention soit irrévocable, sans différence de cause licite ou illicite, de cause non existante ou non apparente, afin que les dominia rerum ne soient pas frappés d'incertitude ²⁾. Il est important de même que l'extinction conventionnelle des obligations soit irrévocable, c-à-d. indépendante de la cause de l'extinction ³⁾. Mais il en est autrement des conventions qui donnent naissance à une obligation. Tant que les obligations sans cause (licite) ne sont pas accomplies, et qu'ainsi tout est resté dans le statu quo, il vaut mieux qu'elles soient lâchées par le droit, ou en d'autres termes, réputées nulles et par conséquent non exigibles par le créancier.

La cause des obligations conventionnelles est donc ce qui porte les parties à coopérer à la convention, et notamment ce qui porte le débiteur à s'engager (*causa debendi, se obligandi*). Cette cause de l'engagement du débiteur est d'abord la transaction économique réelle ou concrète qui est le *substratum* de la convention. On rapporte ces transactions, dont la diversité est grande, à une foule de catégories abstraites, lesquelles ensuite subissent un nouveau procédé d'abstraction, de manière à former un petit nombre de catégories fort générales. Il est difficile, cependant, de dresser un tableau satisfaisant et complet, tant de la foule des causes concrètes, que du petit nombre des catégories générales.

¹⁾ Dans le droit romain le transport conventionnel de la propriété peut être fait sans cause. V. mes «Études de droit (rechtsgeleerde opstellen) II, 1886--1890, sur la convention libre quant au fond et quant à la forme et sur l'obligation abstraite, p. 179—184. Le code français ne parle pas de la nullité des transports sans cause (licite).

²⁾ Un vice quant à la cause ne doit pouvoir conduire qu'à l'obligation d'indemniser celui qui a payé ce qui n'était pas dû à raison d'une cause illicite ou d'un manque de cause. Mais il faut réduire cette indemnisation à l'errore indebiti solutio. V. la même étude, chap. IV, jus constituendum, p. 274—6.

³⁾ Sauf la rescision par le juge d'une extinction d'obligation, à laquelle le créancier n'a consenti que, soit par crainte ou par le dol du débiteur, soit dans un état de trouble mental qui l'empêchait de se rendre compte de ses actions et de veiller à ses propres intérêts. Si le consentement du débiteur à la création d'une obligation a été donné dans les mêmes circonstances, le juge pourra annuler également l'obligation. V. ibidem, chap IV, p. 273/4.

Les causes des engagements de l'acheteur et du vendeur, du locateur et du locataire, du donateur, du prêteur et de l'emprunteur à intérêts, de l'assureur et de l'assuré, sont des exemples de la foule des causes moins étendues. Ainsi l'obligation (engagement) de l'acheteur de payer le prix de la chose vendue est la cause des obligations du vendeur, c-à-d. de celles de transporter la propriété de la chose et d'en garantir la propriété avec la non-existence de vices cachés. Ces obligations sont en revanche la cause de l'obligation du vendeur. L'obligation du locateur de fournir et de garantir l'usage de la chose louée est la cause de l'obligation du locataire qui consiste à payer le prix de location, et vice versâ. La cause de l'obligation de l'assuré qui consiste à payer la prime d'assurance, est l'obligation de l'assureur qui lui garantit la réparation d'une classe de dommages pécuniaires; la cause de l'obligation de l'assureur est ladite obligation de l'assuré, se joignant à celles d'une foule d'autres assurés, qui lui permettent de spéculer sur le profit que lui procureront toutes ces primes, déduction faite des indemnités. La cause de l'obligation de l'emprunteur qui consiste à payer des intérêts, est le prêt qu'on a voulu lui faire, et qu'il n'a pu obtenir qu'à raison d'intérêts. La cause de l'obligation du donateur est la gratuité même, qui est le caractère de la transaction économique appelée donation, c-à-d. le désir de faire une libéralité dans les divers cas de la vie sociale qui y donnent lieu : *soit* comme oeuvre de charité aux pauvres, *soit* pour porter des secours en cas de fléaux ou d'accidents qui causent une détresse plus ou moins étendue, *soit* pour subventionner la poursuite d'un but pieux, utile, agréable, *soit* pour secourir par bienveillance personnelle, *soit* pour faire plaisir au donataire ou pour l'honorer. — On peut distinguer notamment une foule de causes réciproques des obligations naissant de contrats synallagmatiques. Par exemple : (a) un transport de la propriété d'une chose ou d'une quantité d'argent contre (b) un transport de la propriété d'une chose (échange, vente), *ou* un travail ou des services, *ou* un non-faire ou un pati, *ou* une garantie, *ou* l'extinction d'une obligation, *ou* la constitution ou l'extinction d'un droit, *ou* la concession d'un usage. De même (a) la concession d'un usage contre (b) la concession d'un autre usage, *ou* un travail *ou* des services. De même des services contre des services etc.

Au petit nombre des catégories très générales appartiennent en premier lieu 1^o. l'équivalent, c-à-d. l'obligation de l'une des parties qui est pour l'autre un équivalent de la sienne, et qui l'engage à s'obliger, et 2^o. la libéralité. On peut ajouter 3^o. l'extinction d'une autre obligation existante et remplacée ou rachetée par celle qui

l'éteint, 4°. l'espoir de gagner des deux côtés par le jeu et les paris réciproques, 5°. l'espoir de gagner d'un côté, et de l'autre, l'espoir téméraire de ne pas perdre, dans les paris unilatéraux, 6°. la nature économique des transactions du dépôt, du commodat, du gage, du mandat, 1°. quant à l'obligation du dépositaire, du commodataire, du créancier gagiste (après avoir été payé) et du mandataire, de rendre les objets qui leur ont été confiés, et 2°. quant aux dédommagements que les parties se doivent réciproquement. La liste n'est pas close ici; mais il est difficile de la compléter.

Evidemment, la distinction et l'énumération de toutes ces catégories de causes, et notamment des catégories très générales, n'a aucune valeur pratique, si des causes d'une nature *déterminée* ne sont pas exigées pour la *validité* des obligations conventionnelles. — Elles ne l'ont pas été à Rome. — Dans l'ancien droit romain on n'était dispensé de l'emploi de l'ancien contrat oral solennel, de la stipulation, que pour les obligations qui naissaient de certains contrats déterminés par le droit, à savoir 1°. des quatre contrats dits réels — *mutuum*, *commodatum*, *depositum*, *pignus* — où la convention était accompagnée d'un fait extérieur, d'une *res*, d'un transport ou de la remise d'un objet, 2°. des quatre contrats dits consensuels, 3°. des autres contrats synallagmatiques (innommés) pour les obligations contractées d'un côté, dès que les prestations promises de l'autre côté ont été accomplies, et qu'il y a donc une *res* concomitante. Les huit contrats nommés sont donc des conditions de validité quant aux obligations contractées d'une manière non solennelle; et c'est la remise d'un objet ou un autre acte extérieur (*res*) qui suffit pour rendre d'autres transactions aptes à servir d'appui à la naissance d'une obligation. Ainsi des *causes spéciales* des obligations n'entraient en considération que par rapport à la dispense de contracter solennellement, une obligation ne pouvant naître en général d'une convention non solennelle (*nudum pactum*). Au reste, le droit romain n'admettait pas d'obligations conventionnelles sans cause, ni d'obligations abstraites. La stipulation ne servait pas à établir des obligations sans cause; elle était bonne pour toutes les causes (licites) indifféremment, et les parties n'étaient pas tenues de mentionner la cause. Seulement, l'obligation sans cause (la cause n'ayant jamais existé, ou s'étant évanouie, ou étant non apparente) n'était pas nulle *ipso jure*. Mais on pouvait se faire débarrasser par le juge de l'obligation sans cause non accomplie, ou en d'autres termes la faire annuler ¹⁾ (*condicere obligationem*) par la *condictio sine causa*. Il faut bien distinguer cette

¹⁾ Au moyen de la remise forcée de la dette (*acceptilatio*). Cette annulation de

nécessité d'une cause de celle de causes spéciales requises pour la validité des obligations. Les anciens romanistes tombèrent dans l'erreur que le nudum pactum est le pactum sans cause, et que le synallagma, la contre-prestation, est l'essence de la cause ou la cause par excellence ¹⁾.

La théorie de la cause développée par Domat se rattache à cette erreur traditionnelle. „Toute obligation, selon lui, doit être fondée sur une raison qui satisfasse à la notion spéciale de la *cause*, et la contre-obligation est pour ainsi dire la cause typique ou normale. Elle se trouve dans tous les contrats synallagmatiques. Dans bon nombre de cas l'obligation est précédée d'un transport de propriété ou de la remise de la possession d'une chose, et cet acte est assimilé à la contre-obligation comme cause de l'obligation. Dans les cas de donation un motif (subjectif) raisonnable et juste — comme un service rendu, ou quelque autre mérite du donataire, ou le seul *plaisir* de faire le bien — *tient lieu* de contre-prestation ²⁾.”

La théorie anglaise de la „*consideration*” exige pour la validité de toute ³⁾ obligation, un équivalent ayant une valeur pécuniaire (valuable consideration); mais un désavantage ou une perte est assimilé à l'équivalent, et on se contente même de „a certain mutuality, any degree of reciprocity”, sans qu'on arrive à trouver une „consideration” présentable dans tous les cas. L'origine de cette théorie ne se trouve pas dans le droit romain, mais dans le droit anglais médiéval, où *good* ou *valuable* consideration était nécessaire pour les *aliénations*, c-à-d. pour les transports de propriété et les obligations aux transports; les aliénations ne devant pas être gratuites hors celles qui étaient faites aux proches parents (consideration of blood = good consideration ⁴⁾).

La „consideration” anglaise n'a aucun rapport historique, ni avec les causes spéciales du droit romain, ni avec la théorie médiévale susmentionnée sur la cause spéciale nécessaire à la validité de toutes

l'obligation sans cause ou de l'obligation indûment contractée a été introduite postérieurement à la répétition de l'indu (payé *sans obligation*) ou de ce qui avait été payé en vertu d'une obligation *sans cause*, par les condictiones indebiti et sine causa.

¹⁾ D'après la lex 7 mal comprise des Pand. II 14, de pactis.

²⁾ S. de Cocceji dit pareillement, dans son „novum systema iustitiae naturalis et romanae” (1748), que *causa* signifie synallagma ou commutatio juris, et qu'elle existe „ubi quis ideo se obligat, *vel* quia aliquid datum vel factum est ab altero, *vel* quia vicissim praestare debet”. Il comprend sous „aliquid datum vel factum” le mutuum, le commodat, le dépôt, etc.

³⁾ Pour toute obligation non contractée par l'ancien acte solennel, appelé *deed*.

⁴⁾ V. mon étude précitée sur l'obligation abstraite etc. p. 222—6.

les obligations, et dont le synallagma est la notion fondamentale.

Le C. C. français, se fondant sur Pothier, n'a exigé aucune cause spéciale pour la validité des obligations conventionnelles. Il veut seulement que les obligations aient une cause apparente (bien que non exprimée dans la convention écrite), sous peine de nullité. Ce faisant, il écarte la théorie romaniste et celle de Domat, et il suit l'ancien droit français, lequel, comme l'ancien droit allemand, loin de reconnaître l'obligation conventionnelle sans cause ou l'obligation absolument abstraite, exige que le demandeur s'explique sur la nature et au besoin sur les détails de la transaction à laquelle l'obligation dont il demande l'exécution, se rapporte; en d'autres termes, qu'il mentionne la cause réelle ou concrète de cette obligation.

Il faut donc bien distinguer deux sens de „la cause nécessaire à la validité des obligations conventionnelles”: 1^o. la cause d'une nature spéciale déterminée par le droit: celles des *contractus nominati* et des *innominati* avec *res*, celles des anciens romanistes, de Domat et du droit anglais; 2^o. la cause réelle ou concrète qui est toujours bonne, pourvu qu'elle ne soit pas illicite, et qui doit être apparente: celles de la *condictio sine causa*, de l'ancien droit allemand et français, de Pothier et du C.C. — La première espèce de cause est devenue une antiquité juridique. La seconde a conservé toute son importance, dans ce sens qu'une obligation conventionnelle sans cause et une obligation absolument abstraite sont inadmissibles dans l'intérêt des débiteurs et des tiers auxquels la collusion des parties pourrait porter préjudice¹⁾. Détachée de ses racines, une obligation dont l'objet est le paiement d'une somme d'argent — car ce sont là les obligations dont il s'agit — est dépouillée de son individualité, qui sert à la faire reconnaître et à la faire distinguer des autres obligations. Elle ne doit pas se faire valoir en justice ni dans le commerce extrajudiciaire sans les détails de la transaction économique dont elle émane, c-à-d. sans des détails distinctifs suffisants. Ainsi, par exemple, outre l'espèce de transaction (prêt, vente etc.), le lieu et le temps doit être toujours mentionné avec plus ou moins de précision. Cette mention suffit pour le prêt d'une somme d'argent. L'objet vendu doit être spécialisé en outre, si la somme due est un prix d'achat. La déclaration „je m'engage à vous payer telle somme” avec la réponse: „j'accepte votre déclaration” ne doit donc fonder aucune obligation; et moins encore la déclaration qui fait abstraction de la source comme de la cause, et qui consiste à reconnaître une dette

¹⁾ V. sur l'obligation abstraite, mon étude précitée, p. 241—6.

en ces termes: „je vous *dois* telle somme” („n'importe en vertu de quelle convention, de quel acte unilatéral ou de quels autres faits juridiques”, ou bien positivement „sans raison aucune ou à propos de rien”) avec la réponse: „ça va bien, j'affirme l'existence de la dette que vous reconnaissez, et je me sers de votre aveu pour vous en réclamer le paiement”.

Les obligations établies par acte unilatéral du débiteur ne sont pas nécessairement sans cause, à la différence des obligations conventionnelles qui ont toujours une cause dans la transaction économique qui est à leur base. Au contraire, les obligations unilatéralement constituées sont toujours fondées sur quelque raison économique. Mais ces obligations, inconnues au droit romain et en général au droit primitif ¹⁾, n'ont été admises dans le droit européen moderne que par exception, dans des conditions où elles se présentent toutes nues (comme disaient les anciens romanistes) au point de vue de la cause. Elles sont toutes des obligations au porteur du papier sur lequel elles sont écrites, et elles servent régulièrement à satisfaire au besoin du grand commerce pécuniaire ou de la circulation de valeur-papier ²⁾. Elles ont en commun: 1°. qu'elles sont des obli-

¹⁾ Dans le droit primitif l'obligation ne peut naître que par suite de paroles solennelles (accompagnées d'actes extérieurs) échangées entre le créancier et le débiteur; on ne s'y figure pas qu'une obligation puisse naître autrement que par un acte qui oblige, engage, lie, soumet le débiteur au créancier. Ainsi, à l'origine, toute obligation qui ne résultait pas d'un délit, était constituée nécessairement par une convention. Cette tradition a suffi pour empêcher les obligations constituées par acte du débiteur seul, d'être reçues dans le droit romain et dans le droit européen moderne; abstraction faite de la question de savoir si ce mode de faire naître des obligations est désirable.

²⁾ Le connaissance à ordre ou au porteur anonyme est une exception. Le capitaine s'engage par sa signature à livrer les objets chargés au consignataire, porteur du connaissance par voie d'endossement au porteur anonyme. De même le chargeur, par sa signature, pourrait garantir au porteur la délivrance à laquelle le capitaine s'est obligé.

Il y a d'autres exceptions moins importantes, comme les *billets* d'admission au porteur de tout genre.

D'autres obligations par acte unilatéral sont concevables. Par exemple celles des vendeurs et des locuteurs dans les ventes publiques ou les locations publiques de choses ou d'ouvrages. Il y a acte unilatéral, si l'offre faite par le vendeur ou le locuteur est irrévocable dès qu'elle est faite; l'acceptation de n'importe qui parmi le public détermine alors la personne du créancier, mais elle n'est pas un élément de l'acte juridique créateur de l'obligation. Il y a convention, au contraire, si le vendeur ou le locataire peut retirer son offre jusqu'au moment où quelqu'un crie qu'il accepte (pour telle somme), et par cette acceptation coopère à la naissance des obligations réciproques des parties. Cependant, à moins d'une disposition spéciale, il faut décider que l'offre est révocable, que la vente ou la location publique est une

gations non orales mais écrites ; 2°. qu'elles naissent, vivent et s'éteignent avec le papier qui les porte, qu'elles sont donc rivées à ce papier, et que leur existence ne peut être prouvée que par ce papier même ; 3°. que le débiteur est obligé par sa seule signature mise sur ce papier, l'expression de l'obligation pouvant être écrite par n'importe qui, ou imprimée ; 4°. que le signataire s'oblige au porteur du papier, c-à-d. aux porteurs successifs, soit que la succession ait lieu par transport inscrit sur le papier (obligation à ordre, transport par endossement), soit qu'elle s'opère par la simple remise du papier, ou plutôt que la simple possession actuelle rende le possesseur *porteur*, c-à-d. créancier ; que le signataire s'oblige donc, soit au porteur dénommé dans le papier, soit au porteur anonyme ; 5°. que (sauf le connaissance etc.) lesdites obligations se rapportent au grand commerce pécuniaire, et qu'elles ont pour objet le paiement d'une somme d'argent, ou de rentes, ou d'un capital et de rentes. Le champ normal de ces obligations au porteur est double : 1°. le commerce cambial, celui des lettres de change et billets à ordre, 2° les emprunts à intérêt faits au public par les états, les communes, les sociétés anonymes etc., et les émissions de billets remboursables par les états, les banques etc. Les obligations au porteur anonyme dominent dans les emprunts et les émissions de billets remboursables ; les obligations au porteur par voie d'endossement et nommé dans le billet, dominant dans le commerce cambial. On pourra donc nommer les premières „obligations anonymes” ; les secondes „obligations cambiales”. Ces deux espèces d'obligations peuvent s'entremêler dans la pratique. Les lettres de change et les billets à ordre payables au preneur ou à son ordre pourront passer successivement, de l'obligation cambiale à l'obligation anonyme par un endossement en blanc, et de l'obligation anonyme à l'obligation cambiale par un endossement nominatif. La lettre de change ou le billet à ordre payable à l'ordre du tireur ou souscripteur et suivi d'un endossement en blanc, porte immédiatement une obligation

convention. En effet, la constitution d'une obligation par acte unilatéral est contraire à la tradition juridique, aux règles de droit qui nous ont été léguées par le droit romain et le droit européen moderne. — Il faut ajouter que, si dans une vente ou une location publique l'offre est considérée comme un acte unilatéral dont découlent les obligations du vendeur ou du locateur, l'acceptation devient également un acte unilatéral qui fait naître les obligations de l'acheteur ou du locataire. Cette construction juridique n'est pas naturelle. On ne doit pas séparer les deux moitiés d'un contrat synallagmatique. Le vendeur et l'acheteur, le locateur et le locataire n'agissent pas séparément ; ils coopèrent à une oeuvre commune, qui est la production simultanée de toutes les obligations des deux parties.

anonyme. De même, les obligations des états ou des sociétés qui font des emprunts au public, pourront mentionner le nom du preneur, être transmissibles par endossement à d'autres personnes nommées dans le titre, passer ensuite à l'état d'obligations anonymes au moyen d'un endossement en blanc, repasser à l'état d'obligations cambiales au moyen d'un endossement nominatif. Les deux espèces d'obligations au porteur — cambiales et anonymes — n'en restent pas moins juridiquement distinctes.

Les obligations au porteur ont pour objet, soit un paiement d'argent au porteur, auquel le débiteur est tenu, soit la garantie de ce paiement. Dans la lettre de change, le tiré seul s'oblige à un paiement, s'il accepte; le tireur, le preneur, les endosseurs etc. garantissent le paiement. Dans le billet à ordre, le souscripteur du billet s'oblige à payer, le preneur et les endosseurs garantissent le paiement. Ces deux obligations au porteur, celle de payer et celle de garantir le paiement, ont du reste la même nature juridique; elles sont l'une et l'autre dépourvues de cause.

En effet, on émet des obligations ou des billets (comme des billets de banque) au porteur pour se procurer une bonne somme d'argent qu'on ne sera pas obligé de rendre bientôt ou en entier, avec ou sans l'obligation d'en payer des intérêts; toutefois l'obligation au porteur est indépendante de cette raison économique. On s'oblige au porteur, c-à-d. au preneur et aux possesseurs postérieurs, pour que le preneur verse le montant de l'obligation ou du billet; on les émet après avoir touché ce montant. Mais cela n'est nullement nécessaire. On peut les avoir donnés en paiement d'une dette ou les avoir portés sur le compte courant du débiteur avec le preneur, qui se trouve être un banquier; on peut les avoir donnés en paiement à des créanciers, ou aux porteurs d'obligations pour arriérés de rente, ou aux actionnaires en guise de dividendes; on peut aussi en avoir fait la donation, par exemple par manière de secours portés à une entreprise utile ou comme récompense nationale. Toutes ces raisons sont parfaitement indifférentes pour l'obligation au porteur.

Il en est de même de la lettre de change et du billet à ordre. Le tiré, en acceptant, s'oblige au porteur, indépendamment de ses rapports pécuniaires avec le tireur, soit qu'il se libère envers le tireur en payant, soit qu'en payant il s'oblige le tireur, auquel il ne doit rien, ou que son paiement doive être porté sur le compte courant du tireur et du tiré, qui sont en relations d'affaires; le paiement étant pour lui une opération profitable dans ces deux derniers cas. Le tireur peut se libérer envers le preneur en lui donnant sa lettre de change, l'endosseur envers l'endossé en lui

livrant la lettre pourvue de son endossement; le preneur ou l'endosseur peut aussi avoir reçu la valeur de „l'endossé”, avant de lui remettre la lettre de change; ou cette valeur peut être portée sur le compte courant entre les parties au profit du tireur ou de l'endosseur: le tout parce que la remise de la lettre au preneur ou à l'endossé procure à ceux-ci le moyen de recevoir le montant de la lettre chez le tiré. Si cependant le tiré n'a pas payé la lettre de change, le tireur ou l'endosseur, qui a été libéré, ou qui est devenu créancier, ou au profit duquel une somme a été portée sur le compte courant, perdra ces avantages envers son preneur ou son endossé, s'il arrive que ceux-ci exercent contre eux leur recours; ou (ce qui est plus juste) ces avantages seront balancés par l'obligation de payer le montant de la lettre avec une indemnité. Tout cela est applicable au billet à ordre, sauf l'identification du tireur et du tiré. En somme, le billet cambial ne porte que des obligations unilatéralement constituées de payer le montant du billet ou de garantir ce paiement au porteur cambial; outre les transferts de la créance cambiale par le porteur actuel à un nouveau porteur. Mais derrière le billet cambial il y a un monde de rapports pécuniaires à régler ou à liquider entre les parties, c-à-d. entre le tireur et le tiré, le tireur et le preneur, les endosseurs et leurs „endossés”; et ce à propos 1°. de la constitution et de la transmission de la créance cambiale et 2°. des paiements faits par le tiré, le tireur, les endosseurs au porteur primitif et à ceux qui, ayant subi le recours de leurs successeurs, sont devenus porteurs. Derrière le rideau du billet cambial les rapports pécuniaires réels entre les parties sont arrêtés par des règlements de compte et des comptes courants. Mais il n'y a aucun rapport économique entre les débiteurs ou garants cambiaux en vertu de leurs signatures et le porteur cambial dans cette même qualité; et l'obligation cambiale est donc toujours sans cause. — La mention obligée de valeur reçue ou de valeur en compte, laquelle remonte à l'ordonnance de commerce de 1673, n'est en effet qu'une concession faite à la doctrine de l'ancien droit français, provenant du droit germanique et appuyée par les romanistes, que toute obligation (conventionnelle) doit avoir une cause apparente, et que tout billet (contenant une promesse de payer ou une reconnaissance de devoir) doit donc être „causé”. Mais c'est une concession pour la forme seulement; la mention générale prescrite est destinée à couvrir ce qui a eu lieu réellement et à dégager l'obligation sans cause envers le *porteur*.

Nous pouvons donc subdiviser les obligations constituées par acte juridique en deux espèces: 1°. les obligations conventionnelles à cause et 2°. les obligations par acte unilatéral sans cause.

D. On divisait anciennement les obligations en *civiles* et *naturelles*. Les dernières étaient ensuite écartées, et la doctrine générale des obligations ne se rapportait qu'aux seules obligations civiles. Mais la division n'en était pas moins sérieuse, et elle n'est pas tout à fait disparue. On croit encore qu'elle se trouve dans le droit romain, et on tâche de lui trouver une explication, une construction satisfaisante. Ainsi Dernburg, dans ses *Pandectes* (II. § 4), nous dit „que les *obligationes naturales* sont dépourvues d'action (entbehren der *Klagbarkeit*), et que par cette raison elles ne sont que des obligations improprement dites et imparfaites; mais que, non dépourvues d'effets juridiques, elles sont *pourtant* des obligations, et que leur principal effet est d'être *zahlbar*, c'est-à-dire susceptibles d'être valablement payées¹⁾. Il faut rompre enfin avec ces idées traditionnelles. Il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule espèce d'obligations, pour lesquelles l'action — le droit d'en demander l'accomplissement en justice, — est une condition „*sine quâ non*”. Les *naturales obligationes*, ainsi nommées par les juristes romains, n'ont jamais été sérieusement considérées dans leur droit comme des obligations²⁾. En effet, ces juristes n'ont pas dit qu'il y a des obligations dépourvues d'actions, qui sont néanmoins des obligations. Au contraire, ils ont reconnu que faute d'action il n'y a pas d'obligation en droit *positif*, soit *juris civilis*, soit *juris gentium*. Mais dans des cas où ils désiraient rattacher certains effets juridiques à des engagements qui ne constituaient pas des obligations valables, ils invoquaient un *naturâ* ou *naturaliter deberi*, un *jure naturali obligari*, l'existence d'une *naturalis obligatio*, pour justifier ces effets accessoires d'une obligation nulle. Ces effets étaient principalement: 1^o. qu'on n'était pas tenu de rendre ce qui avait été payé volontairement bien que par erreur, en d'autres termes qu'on pouvait opposer l'*exceptio doli* à la *condictio sine causa* ou même *indebiti*, 2^o. que l'engagement pouvait être assuré par cautionnement et par

¹⁾ Puchta (Pand. § 237) disait encore que les *obligationes naturales* sont des obligations comme les obligations civiles. Seulement, selon lui, il y a des raisons qui s'opposent à leur efficacité plénière; ces raisons sont, soit une naissance imparfaite, soit la survivance à une extinction imparfaite (*naturalis obligatio manet*). — Mühlenthal (doctr. pand. II § 327) disait encore: *Civiles obligationes intelligimus quae actionibus muniuntur, naturales quae exceptionibus*. C'est là l'ancienne conception des obligations naturelles: „elles sont trop imparfaites, trop faibles pour être munies d'une action, mais elles sont munies d'une *exception* (à l'effet de ne pas rendre ce qu'on a reçu en paiement)”.

²⁾ V. sur la „*naturalis obligatio* du droit romain”, mon étude sur le „*jus gentium*, le *jus naturale* et la *naturalis obligatio*, dans mes „*Etudes de droit*” II p. 331—339.

gage ou hypothèque. D'autres effets sont mentionnés irrégulièrement ¹⁾. Ces divers effets sont appliqués irrégulièrement aux engagements de personnes *incapables* de s'obliger, surtout d'esclaves et de pupilles agissant sans autorité de leurs tuteurs, et à d'autres cas épars. Le *naturâ deberi* ou *obligari* ou la *naturalis obligatio* n'est pour les juristes romains qu'un titre bien sonnant dont ils se servent pour justifier des phénomènes juridiques que le droit ne rattachait d'ailleurs qu'aux seules obligations. C'est un pavillon dont ils se servent souvent ²⁾ pour couvrir une contrebande juridique.

Cette contrebande peut et doit disparaître de notre droit moderne. D'abord, ce qui a été payé en vertu d'une obligation nulle, ne doit plus pouvoir être répété par une *condiction sine causa*, à moins que le paiement n'ait eu lieu par erreur quant aux faits. ³⁾ L'exception à la *condiction* devient donc inutile. Le cautionnement, le gage et l'hypothèque seront abolis. Il ne sera plus question des autres effets secondaires. Quant aux personnes incapables, les esclaves et les fils de famille ont disparu, et les engagements des mineurs et des interdits doivent être frappés d'une nullité absolue.

Ainsi la notion des obligations naturelles et la division suprême qui s'y rattache, ne pourront plus contribuer à obstruer et à obscurcir les voies du droit privé économique.

OBLIGATIONS FONCIÈRES.

On s'est beaucoup mépris sur la nature de certaines obligations fondées qui se trouvent liées à la propriété de la terre, soit par la créance et l'engagement à la fois, soit par l'engagement seulement. Les *servitutes praediorum* et les redevances foncières ont été le théâtre d'une grande confusion juridique.

On peut lier à la propriété de la terre des *obligations* continues ou périodiques de toute espèce : les obligations les plus diverses de souffrir, de non-faire ou de faire. *De faire*, par exemple : celles de payer une somme d'argent (*cens*), de transporter la propriété d'une

¹⁾ S. que l'obligation naturelle peut servir de base à la novation, qu'elle peut être mise en compensation, et que le paiement en sera considéré comme paiement, non comme donation.

²⁾ Souvent, non exclusivement. Les juristes invoquent aussi, pour justifier les deux effets principaux, le *vinculum aequitatis*, la *pietatis causa*, la *naturalis causa*; et souvent ils affirment lesdits effets sans alléguer une raison justificative.

³⁾ V. ci-dessus p. 148/9 et mon étude précitée sur la convention libre quant au fond et quant à la forme etc. (*Études de droit*, II p. 274 seqq.)

partie des fruits (dîmes), de faire des travaux ou de prêter des services quelconques (corvées), de faire certains actes sur son propre terrain ¹⁾ ou d'y avoir des constructions et des arrangements au profit du créancier, de „faire à ses frais les ouvrages nécessaires pour l'usage ou la conservation du droit du créancier” (a. 699 C.C.). De *non-faire* : les servitudes légales du droit français et les servitudes conventionnelles du droit romain en offrent des exemples à foison. De *souffrir* : par exemple, la chasse ou la pêche du créancier, son passage (iter, actus, via), sa faculté de puiser de l'eau sur notre fonds et d'y abreuver ses bestiaux (aquaehaustus, pecoris ad aquam appulsus), de conduire notre eau sur son terrain (aquaeductus), d'y faire des constructions etc. De *souffrir* et de *non-faire* à la fois ; c-à-d. de souffrir que le créancier chasse, pêche, navigue sur notre terrain, et de nous en abstenir nous-mêmes ; de souffrir qu'il passe par une partie délimitée de notre fonds, qu'il y puise de l'eau et y abreuve des bestiaux, et de nous en abstenir ; de souffrir que le seigneur enlève une partie de nos fruits et de ne pas y toucher nous-mêmes. De *faire* et de *souffrir*, par exemple : le propriétaire met à la disposition du seigneur la dixième gerbe et la marque selon l'usage, et il souffre que le seigneur vienne l'enlever. — Toutes ces obligations attachées à la propriété de la terre, et par conséquent dues par le propriétaire quel qu'il soit, peuvent être dues en plusieurs façons. Elles peuvent l'être à une personne privée quelconque, à un voisin habitant une terre voisine, au propriétaire d'une terre voisine personnellement, au propriétaire quelconque d'une terre voisine (= servitudes praediorum), à un seigneur local ayant des droits de cens, de dîme, de chasse, de pêche etc. sur un domaine seigneurial tout entier ou sur un grand nombre de terres voisines dépendant d'une terre seigneuriale (= redevances ou charges seigneuriales).

Un membre détaché du droit de propriété de la terre peut aussi être attaché à la propriété d'une autre terre, et par conséquent appartenir au propriétaire quelconque de cette terre. Par exemple : un droit d'usufruit (viager ou non) ou de superficie, le droit d'un usage plus ou moins étendu (usus, habitatio) ou d'un usage restreint mais exclusif, comme le droit de chasser, de pêcher, de faire paître, d'abreuver, de puiser de l'eau etc. Dans tous ces cas, voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue, il n'y a un membre détaché de la propriété que si le droit exclusif exclut à la fois le proprié-

¹⁾ P. ex. : ut viridaria tollat, ut amoeniorem prospectum praestet, ut in suo pingat : le tout au profit du fonds dominant. L. 15 § 1 D. de servit. (8.1)

taire (de la terre servante) et le public entier, de sorte qu'il y a un rapport juridique entre le propriétaire de la terre dominante et le public, non moins que pour toute propriété ou tout usufruit en général. Ce n'est pas l'aliénabilité de l'usufruit et des autres démembrements de la propriété, qui lui donne le caractère d'un droit semblable à celui de la pleine propriété et de la propriété déduction faite de l'usufruit, ou en d'autres termes le caractère d'un droit qui était compris dans la propriété et en est (actuellement et temporairement) séparé, celui d'un jus in re aliena. Ce qui lui donne ce caractère, c'est le rapport juridique entre l'usufruitier monopoleur et le public.

Les redevances foncières — cens et dîmes — sont toujours des obligations et rien que des obligations, alors aussi qu'elles appartiennent au propriétaire d'un autre fonds de terre. Cela paraît assez évident. Néanmoins on a méconnu la nature de la dîme, parce qu'on s'est figuré que le décimateur exerce un droit réel, c-à-d. indépendant du propriétaire de la terre sujette à la dîme; et en conséquence, on a cherché à construire le droit de dîme de manière à lui ôter le caractère de l'obligation. Cependant le propriétaire est régulièrement tenu de mettre ses fruits décimables dans un état qui permette au décimateur de faire son choix, ou de les lui présenter à cet effet, et de l'avertir à temps que le moment d'exercer son droit est venu; le tout selon l'usage. Il y a donc une obligation de faire; et lors même que pour certains fruits et par suite de circonstances locales, il n'y aurait aucune disposition à prendre, ni aucun avertissement à faire, il resterait toujours une obligation de non-faire et de souffrir. En effet, supposons que le décimateur n'ait qu'à venir spontanément au moment opportun pour enlever la dixième part qui lui revient, soit en présence du propriétaire, simple spectateur silencieux, soit hors de sa présence: ce propriétaire, pour que le décimateur puisse exercer son droit de cette façon, devra toujours s'abstenir d'enlever sa moisson ou de disposer des petits de son bétail et devra souffrir que le décimateur choisisse et enlève sa part. Donc il est tenu d'observer un non facere et un pati; sinon il lèse le droit du décimateur. Par conséquent, le droit de dîme est constitué *au moins* par une obligation de non-faire et une obligation de souffrir. Ajoutons que la dîme contient toujours quelque chose de plus, s. le transport de la propriété des fruits. Toute la moisson ou toute la jeune génération d'animaux dont la dîme est due, commence par appartenir au propriétaire (soit du sol, soit du sol et des animaux décimables), et le décimateur ne saurait être propriétaire de sa part avant la séparation des deux parts, de la sienne et de celle qui

reste au propriétaire. Or, cette séparation ne peut avoir lieu sans le concours des deux parties, du propriétaire qui la propose, ou qui l'approuve telle qu'elle est faite par le décimateur, et du décimateur qui la fait, ou qui accepte celle qui est proposée par le propriétaire. Ce concours constitue l'acte juridique du transfert de la propriété des fruits. Si le droit positif exige en outre, pour opérer ce transport, l'acte extérieur de la tradition, il est évident que l'enlèvement fait par le décimateur, sans la coopération (la remise, la délivrance) du propriétaire, mais avec son consentement, constitue la tradition. Le décimateur ne saurait acquérir la propriété de sa part par sa simple occupation, comme s'il s'agissait d'une *res nullius*.

Les servitudes prédiales du droit romain avaient pour objet, dit-on, des obligations de non-faire et de souffrir, et non des obligations de faire. Les juristes ont en effet fondé une théorie dans ce sens sur la nature *ordinaire* des servitudes prédiales, ¹⁾ semblables sous ce rapport aux autres servitudes dites personnelles. Mais cette théorie ne les empêcha pas d'admettre la servitude *oneris ferendi*, laquelle implique une obligation de faire du propriétaire du fonds servant, celle de maintenir en bon état le mur ou la colonne qui doit porter la construction dont il s'agit. ²⁾ La théorie en question n'avait aucune base rationnelle, et les juristes romains n'ont pas avancé les mauvaises raisons alléguées par les auteurs allemands. Quand ils opposaient les servitudes appartenant aux *praedia* à celles qui appartiennent aux personnes ³⁾, lorsqu'ils parlaient d'une servitude *in rem constituta* ⁴⁾, et qu'ils remarquaient que dans les servi-

¹⁾ Pomp. l. 15 § 1. D. de servit. (8.1) *Servitutum non ea natura est, ut aliquid faciat quis, (veluti viridaria tollat, aut amoeniorem prospectum praestet, aut ut in suo pingat), sed ut aliquid patiatur aut non faciat.*

²⁾ Dans l. 33. D. de serv. praed. rust. (8.2) Paul (commentant Alfenus) mentionne la servitude *oneris ferendi*, sans s'inquiéter de la circonstance que sa nature est «ut aliquid faciat quis». Ulpien nous apprend dans l. 6. § 2. D. si serv. vind. (8.5), que Gallus avait opiné que le propriétaire du fonds servant ne peut être obligé à maintenir en bon état la construction qui doit porter l'onus, mais que ce devoir ne peut incomber qu'au propriétaire du fonds dominant, exerçant le droit de servitude; cependant l'opinion contraire de Servius avait prévalu. En d'autres termes, selon Ulpien, une objection théorique faite contre une servitude établie par l'usage pour satisfaire à des besoins pratiques, avait été très bien repoussée.

³⁾ Ainsi on trouve: *servitutes hominum et praediorum* ou *personae et praedii*; (v. ci-dessus p. 108 n.) *Praedium serviens* d'un côté et de l'autre *jus praedii*.

⁴⁾ Paul. l. 12. D. de ann. leg. (33.1) «Paulus respondit: *servitutem jure constitutam non videri, neque in personam, neque in rem, sed etc.*» Comp. Ulp. l. 6 § 2. 3 D. si serv. vind. (8.5): *Labeo autem, hanc servitutem (oneris ferendi) non hominem debere sed rem, scribit. Haec autem actio in rem magis est quam in personam, et non alii competit quam domino aedium et adversus dominum, sicuti ceterarum ser-*

tudes prédiales le fonds sert le fonds ¹⁾ : ils ne se trompaient pas sur la nature des servitudes prédiales. Ils ne voulaient qu'exprimer d'une manière figurative, que les servitudes prédiales contiennent un rapport juridique (= obligation), non entre deux personnes individuellement déterminées, mais entre les propriétaires quelconques et par conséquent successifs ²⁾ de deux fonds voisins. Mais ils n'ont pas songé à considérer l'obligatio faciendi comme juridiquement impossible, parce que „les servitudes sont des droits non sur les personnes mais sur les choses” ³⁾, ou pour d'autres raisons semblables et précieuses. En raisonnant de la sorte, on oublie que les servitudes qui consistent à ne pas faire, et qui ne peuvent s'adresser qu'au propriétaire du fonds servant ⁴⁾, renferment tout aussi bien un droit

vitutium intentio. Ulp. l. 2. pr. D. ibid. De servitutibus *in rem* actiones competunt nobis ad exemplum earum quae ad usumfructum pertinent, tam confessoria quam negatoria. — „*In rem constituta servitus*” signifie chez Paul „constituée au profit du propriétaire quelconque d'un fonds”; „*in personam constituta*” „constituée au profit d'une personne déterminée”; dans ces deux cas à la charge du propriétaire quelconque d'un autre fonds. Le *in rem* se rapporte donc au prétendu fonds dominant. — Labéon, au contraire, quand il dit, que la servitude oneris ferendi est due par le fonds (res) et non par l'homme, parle du fonds servant. — De même Ulpien, quand il dit : que l'action qui se rapporte à la servitude oneris ferendi, est *in rem*, et qu'elle ne compète qu'au dominus aedium (du fonds dominant) contre le dominus (du fonds servant). Il parle des deux fonds à la fois, quand il dit : que nous avons des actions *in rem* relatives aux servitudes (prédiales), à l'exemple de celles relatives à l'usufruit, s. la confessoria contre le propriétaire quelconque du fonds voisin sur lequel nous prétendons avoir une servitude, la negatoria contre le propriétaire quelconque du fonds voisin qui prétend avoir une servitude sur notre fonds.

¹⁾ Ainsi nous trouvons : fundo servitus debetur, acquiritur; fundus (res) debet servitutum (Labéon, dans la note précédente); fundus fundo servit; aedes aedibus serviunt; de même : aedificia fundis, fundi aedificiis serviunt.

²⁾ Paul raisonne mal, quand il dit, l. 12. D. Comm. praed. (8.4) : Quum fundus fundo servit, vendito quoque fundo servitutes sequuntur; aedificia quoque fundis et fundi aedificiis eadem conditione serviunt. En effet, c'est parce que la servitude existe indépendamment de la succession des propriétaires (par vente ou autrement), qu'on peut dire figurativement, que le fonds sert le fonds; on ne doit pas renverser cet ordre d'idées en disant : que la vente d'un des fonds n'éteint pas la servitude, parce que dans toute servitude le fonds sert le fonds. Ces péchés contre la logique ne sont pas rares chez les juristes romains. Peut-être cependant Paul n'a voulu dire que ceci : „Lorsqu'il y a entre deux fonds, ou bien entre un fonds et un bâtiment, un vrai rapport de „servitude”, ce rapport passe aux nouveaux propriétaires en cas de vente des fonds.

³⁾ Dernburg Pand II. § 236 raisonne encore dans ce sens. La „Dinglichkeit” est un fantôme qui ne cesse de hanter l'imagination de plusieurs juristes allemands, profonds et savants.

⁴⁾ Notamment les servitudes urbaines : altius non tollendi, ne inminibus officiatur, ne prospectui officiatur.

sur la personne de ce propriétaire, que l'obligation d'entretenir le mur qui porte l'onus.

On dit aussi que la vendication d'une servitude prédiale ou l'action confessoria du droit romain est intentée, non seulement contre le propriétaire ou le possesseur du fonds servant, mais en général contre quiconque ne respecte pas le droit du propriétaire du fonds dominant: d'où il suivrait que les servitudes prédiales, au lieu d'être des obligations, sont des rapports juridiques entre le propriétaire du fonds dominant et le *public*, y compris le propriétaire du fonds servant. Cependant, cette construction ne peut être appliquée aux servitudes susmentionnées de non-faire, qui ne se rapportent qu'au propriétaire du fonds servant, ni aux servitudes patiendi, dont l'exercice ne peut guère être empêché que par le même propriétaire, comme les servitudes tigni immittendi, oneris ferendi (indépendamment de l'entretien du mur), protegendi et projiciendi, stillicidii vel fluminis recipiendi. Il est vrai que des droits d'usage exercés, non concurremment avec le propriétaire du fonds servant, mais à l'exclusion de ce propriétaire et de tout le monde, et formant ainsi des membres détachés de la propriété du fonds servant, peuvent être attachés à la propriété d'un fonds voisin et former par conséquent l'objet d'une servitude prédiale. Mais le droit romain ne parle pas de servitudes de ce genre, et ne les connaît pas. Il ne connaît que des servitudes consistant à souffrir un usage non exclusif, comme iter, actus, via, aquaehaustus, pecoris ad aquam appulsus. Il s'ensuit que les servitudes prédiales du droit romain ne renferment que des obligations entre les deux propriétaires et non des *jura in re aliena*, des droits d'usage faisant partie de la propriété du fonds servant.

Anciennement l'action confessoria n'était certainement intentée que contre le propriétaire du fonds servant ¹⁾. Plus tard, cependant, on en étendit utilement l'usage, en l'appliquant exceptionnellement à des tiers qui avaient entravé l'exercice de certaines servitudes, au moins de celle d'aquaeductus. ²⁾ Voilà le maximum de ce

¹⁾ V. le passage précité d'Ulpien, l. 6 § 3. D. si serv. vind. (8.5) «(L'action relative à la servitude oneris ferendi) non alii competit quam domino aedium et adversus dominum, sicuti ceterarum servitutium intentio.» En d'autres termes «l'action confessoria est dirigée dans les formules prétoriennes contre le propriétaire du fonds servant et non contre des tiers.

²⁾ Le même Ulpien dit l. 10 § 1 D. eod. Agi autem hac actione (= la vendication de la servitude aquaeductus) poterit, non tantum cum eo in cuius agro aqua oritur, vel per cuius fundum aqua ducitur, verum etiam cum *omnibus* agi poterit, quicumque aquam nos ducere impediunt, (exemplo ceterarum servitutium. Et generaliter qui-
Letterk. Verh. der Koninkl. Akademie. 2e R. Deel I.

qu'on peut inférer des sources. Elles ne disent aucunement que la *confessoria*, quant aux servitudes prédiales, est une action qui peut être intentée indifféremment contre le propriétaire du fonds servant et contre les tiers. Cette action n'a été qu'exceptionnellement détournée de sa destination processuelle, pour la faire servir contre des tiers qui empêchent matériellement l'exercice d'une servitude, en prétendant ou sans prétendre avoir eux-mêmes le droit de servitude en question. — Nous ne trouvons donc qu'une extension utile et exceptionnelle de la *vindicatio servitutis*, qui n'implique aucunement un rapport juridique entre le propriétaire du fonds dominant et le public. Ainsi, dans le droit romain, toutes les servitudes prédiales sont des rapports entre les propriétaires (quelconques) d'un fonds dominant et d'un fonds servant, c'est-à-dire des *obligations* ¹⁾.

En somme, les servitudes prédiales (romaines et modernes), tant celles qui sont établies par un acte juridique (servitudes conventionnelles), que celles de souffrir, de non-faire ou de *faire* qui naissent d'autres faits juridiques (servitudes légales), ainsi que les redevances foncières, sont des OBLIGATIONS ORDINAIRES, bien qu'étant attachées à la propriété du sol par l'engagement seulement ou à la fois par l'engagement et par la créance.

cumque aquam ducere impediât, hac actione cum eo experiri potero). On remarquera que les mots «*exemplo ceterarum servitutium*» sont en contradiction flagrante avec les paroles d'Ulpien «*sicuti ceterarum servitutium intentio*» dans le passage précédent. Je pense qu'elles ont été interpolées ou transportées et placées ici fort mal à propos par les compilateurs; non moins que la phrase suivante «*Et generaliter etc.*», qui répète fort inutilement ce qui venait d'être dit de la manière la plus absolue et la plus générale, de sorte que le mot *generaliter* ne s'applique à rien du tout. Déduction faite de ces mots, le passage d'Ulpien ne cesse pas d'être d'une interprétation difficile. Je ne crois pas, au reste, que par *omnibus* il faille entendre le public. Ce mot indique plutôt tous autres propriétaires voisins dont les fonds ne sont pas servants, parce que l'eau ne s'écoule pas sur leurs fonds ou n'est pas conduite par leurs fonds, mais qui peuvent nuire à la jouissance du propriétaire du fonds dominant, par exemple en détournant le cours de l'eau ou d'une partie de l'eau à leur profit. Remarquons de plus, qu'Ulpien parle spécialement («*hac actione*») de l'aqueduc.

¹⁾ Il n'est pas téméraire d'affirmer que dans le droit futur il n'y aura plus de droits d'usage détachés de la propriété, ni d'obligations fondées et attachées à la propriété de la terre, soit par la créance, soit par l'engagement; excepté seulement les «obligations prédiales» de souffrir, de non-faire ou de faire, attachées à la propriété de deux fonds contigus ou voisins dans l'intérêt de l'exploitation ou de l'habitation d'un de ces fonds de manière à en augmenter la valeur d'échange. Toutefois ces obligations seront toujours rachetables, soit au prix convenu lors de leur constitution ou depuis, soit, faute de convention, au prix fixé par le juge, soit à un prix inférieur au prix convenu, que le juge ne fixera que lorsqu'un certain nombre d'années (dix ans?) se sera écoulé après la fixation conventionnelle du prix de rachat.

NAISSANCE DES OBLIGATIONS.

L'événement juridique de la *naissance* d'une obligation est amené, comme il a été dit : 1^o. par un *acte* privé bilatéral (convention), 2^o. par un *acte* privé unilatéral (notamment pour les obligations cambiales et anonymes), 3^o. par un acte judiciaire ou jugement, 4^o. par *d'autres faits* juridiques multiples, d'une nature plus ou moins générale ou spéciale, ¹⁾ auxquels la loi relie la naissance d'une obligation qu'elle détermine avec plus ou moins de précision ²⁾. — Les délits ou actes illicites, d'où naissent des obligations de faire des transports d'argent à titre d'amende ou d'indemnisation, forment une catégorie importante de ces faits juridiques. Il y a, en outre, des actes licites, des événements, des relations, des circonstances, des situations locales ³⁾ et autres, de la nature la plus diverse, qui donnent lieu à des obligations variées; surtout à des obligations de faire et notamment à des transports pécuniaires.

EXTINCTION DES OBLIGATIONS.

L'événement juridique de l'*extinction* des obligations est amené, soit par un acte juridique, soit par d'autres faits juridiques, qui appartiennent à plusieurs modes généraux d'extinction, ou qui (par exception) sont d'une description spéciale.

Par un acte juridique: C'est-à-dire 1^o. par convention, 2^o. par acte unilatéral, si la remise de la dette peut être faite par le créancier sans le concours du débiteur acceptant la remise, 3^o. par acte judiciaire ou jugement.

Par convention: L'obligation ne s'éteint par convention que lors-

^{1,2)} Ainsi la règle que tout acte injuste oblige à indemniser la personne lésée, contient la description d'un fait juridique très général et celle d'une obligation très peu précisée, puisque l'évaluation de l'indemnité à payer est entièrement confiée au juge. L'obligation de coopérer au bornage de deux propriétés contiguës aux frais communs des deux propriétaires (a. 646 C.C.) est, au contraire, une obligation nettement déterminée: celle de coopérer au bornage à frais communs, sur la demande du voisin basée uniquement sur le fait précis de la contiguïté des deux fonds. Il en est de même de l'obligation (non faciendi) de ne planter des arbres qu'à la distance légale du fonds voisin, et de l'obligation (faciendi) d'arracher ce qui se trouve planté à une moindre distance, sur la seule demande du voisin: obligations basées uniquement sur le fait de la contiguïté (a 671/2 C.C.).

³⁾ Comme les servitudes légales dérivant de la situation naturelle des lieux (a. 639 suivv. C.C.)

que les deux parties l'anéantissent d'un commun accord, soit que les parties coopèrent simultanément à cet acte juridique, soit que la proposition faite par le créancier soit acceptée par le débiteur, soit que celle du débiteur soit approuvée par le créancier.

La *cause* de l'extinction conventionnelle peut être une libéralité du créancier, ou une compensation, ou une *datio in solutum*, ou une transaction, ou la substitution d'une nouvelle obligation à celle qu'on anéantit. Il est admis que toutes les causes d'extinction sont bonnes, et que, pour que l'extinction conventionnelle soit valable, il n'est pas nécessaire que la cause en soit exprimée. Le débiteur peut donc l'opposer en justice au créancier, sans que la cause en soit prouvée ou même mentionnée.

Les modes d'extinction distincts des actes juridiques sont ou 1^o. des actes juridiques qui ne contiennent pas l'acte d'éteindre une obligation, et dont l'effet immédiat n'est donc pas l'extinction d'une obligation, ou 2^o. d'autres faits juridiques.

Il n'y a que l'accomplissement ou l'exécution d'une obligation dont l'objet est un acte juridique, qui appartienne à la première catégorie. Il y a donc, en premier lieu, le *paiement* d'une somme d'argent, lequel contient une transmission de propriété par convention. En second lieu, le transport de la propriété des meubles ou immeubles auquel on est obligé, le transport d'une somme d'argent ou de choses fongibles, au prêt (*mutuum*) desquelles on s'est engagé, la constitution ou l'anéantissement d'un usufruit, d'une servitude pré-diale, d'une redevance foncière, d'une hypothèque etc. : le tout avec la coopération de l'autre partie à la convention dont il s'agit. Il faut observer que dans tous ces cas d'accomplissement, l'obligation accomplie n'est pas éteinte par un acte juridique des parties mettant l'obligation à néant, mais par l'effet légal (l'effet conforme aux règles du droit ou de la loi) du paiement ou des autres actes d'accomplissement. C'est indépendamment de l'action et même de l'intention des parties, que ces actes, comme tous les autres faits juridiques, amènent l'extinction de l'obligation accomplie. La loi ou le droit seuls font succéder l'extinction au paiement¹⁾ ou à tout autre accomplissement. Il suffit que l'accomplissement ait eu lieu par le concours des deux parties, et qu'elles aient entendu *accomplir* l'obligation, bien qu'elles n'aient pas même songé à l'*extinction*.

L'accomplissement d'autres faits juridiques qui ne sont pas des

¹⁾ La consignation faite unilatéralement selon les règles de la loi, est assimilée à la convention du paiement.

actes juridiques — par exemple de la restitution de l'objet déposé, prêté, loué, confié, de la réception en dépôt, de la dation en commodat, en location, en gage, d'une prestation quelconque qui n'est pas continue ou périodique — opère également l'extinction de l'obligation accomplie, indépendamment de l'intention des parties quant à cette extinction. Il suffit qu'elles entendent *accomplir*.

Les autres modes d'extinction, naturels et traditionnels, sont (hors l'accomplissement): 1°. la compensation jusqu'à concurrence des dettes pécuniaires (exigibles et liquides) des parties, par l'effet de la dénonciation (par acte authentique, en justice ou hors de justice) faite par l'une d'elles; 2°. la confusion; 3°. l'impossibilité survenue de la prestation, dont la perte (anéantissement) de la chose qu'il fallait transporter ou livrer, est un exemple; 4°. la prescription; 5°. l'accomplissement d'une condition résolutoire¹⁾; 6°. la mort du débiteur ou celle du créancier, resp. pour les engagements ou les créances qui ne passent pas aux héritiers.

Les faits juridiques spéciaux (à la différence des modes généraux) auxquels la loi peut relier l'extinction d'une obligation, sont multiples. Ainsi la loi peut frapper de déchéance le droit de créance de celui qui, pour obtenir ce qui lui est dû, a usé de *voies de fait*, de *procédés violents*. Ainsi la loi peut décharger la caution, lorsque par le fait du créancier la pleine subrogation de la caution au créancier est devenue impossible (a. 2037 C.C.). Ainsi encore l'obligation de fournir des aliments aux beaux-parents cesse (d'après l'art. 206 C.C.) a. par le mariage de la belle mère, b. par la mort de l'autre époux (fils ou fille des beaux-parents) et de tous les enfants issus du mariage.

MODIFICATION DES OBLIGATIONS.

La *modification* des obligations s'opère 1°. par les conventions des parties, 2°. par un acte judiciaire ou jugement, 3°. par les faits spéciaux auxquels la loi rattache une modification. Ces deux dernières catégories peuvent comprendre des cas nombreux²⁾.

¹⁾ Cette condition était admise par le droit positif. Mais il faut la supprimer (= la déclarer nulle et non écrite) dans l'intérêt de la simplification du droit. En tout cas l'accomplissement de la condition résolutoire ne doit éteindre que l'obligation non encore accomplie et p.c. existante. Tout transport de propriété et tout autre accomplissement d'une obligation doivent être irrévocables. L'annulation ne doit jamais frapper des obligations accomplies, ni des actes juridiques avec les événements juridiques qui en sont sortis, ni des transactions entières, comme une vente, un louage etc.

²⁾ V. p. ex. a. 1769—71 C.C.

TRANSMISSION DES OBLIGATIONS.

Les idées courantes sur la *transmission* des obligations, et en général des rapports juridiques, sont loin d'être suffisamment claires et exactes. On parle de la transmission des rapports juridiques comme d'un fait simple, normal et identique pour tous ces actes sans distinction.

Il faut remarquer, en premier lieu, que la propriété (ainsi que les autres monopoles) n'est transmissible que d'un côté, de celui du droit, c-à-d. du propriétaire, non de celui du devoir, c-à-d. du public. Les obligations, au contraire, sont naturellement transmissibles des deux côtés, de celui du droit et de celui du devoir, de la créance et de l'engagement, du créancier et du débiteur. Or, le transport de la propriété se fait donc par la coopération de *deux* parties seulement, de l'ancien et du nouveau propriétaire; le public qui doit respecter toute propriété, indépendamment de la personne du propriétaire, étant complètement hors de cause. Le transport des créances cambiales et anonymes, qu'il faut considérer comme des obligations anormales, se fait également par la coopération de *deux* parties seulement: de l'ancien et du nouveau créancier-porteur. En effet, dans les obligations cambiales et anonymes, les débiteurs ¹⁾ s'engagent toujours envers le porteur quelconque, et la créance passe donc sans le concours des débiteurs à d'autres personnes successives, soit par endossement, soit par la remise du titre. Le débiteur ou les débiteurs, au contraire, restent invariables, conformément à la nature des transactions cambiales et des promesses écrites au porteur anonyme, de sorte que la transmission de l'engagement est exclue. Quant aux obligations nominatives ou personnelles, qui sont les obligations normales, l'engagement peut être transmis par acte juridique, non moins que la créance. La transmission conventionnelle de l'engagement exige nécessairement la coopération de trois parties: de l'ancien et du nouveau débiteur et du créancier; le transport de la créance exige également la coopération de trois parties: de l'ancien et du nouveau créancier et du débiteur. Ces deux actes peuvent avoir lieu à la fois, auquel cas il faut le concours de *quatre* parties: de l'ancien et du nouveau créancier et de l'ancien et du nouveau débiteur. La transmission de l'*obligation* n'est complète que par

¹⁾ Le débiteur unique et primitif dans les obligations anonymes; le tireur, le tiré-accepteur d'une lettre de change, le souscripteur d'un billet à ordre, dans les obligations cambiales.

cette double opération juridique. Seulement le besoin ne s'en présente pas. On désire souvent remplacer le créancier par un nouveau créancier à la charge du même débiteur, ou le débiteur par un nouveau débiteur au profit du même créancier; mais un nouveau couple n'est jamais intéressé à remplacer l'ancien couple composé d'un créancier et d'un débiteur.

Il faut observer, en second lieu, que la transmissibilité des rapports juridiques n'est pas un élément de leur nature juridique: ni de celle de la propriété et des autres monopoles, ni de celle des obligations, c'est-à-dire des créances et des engagements. Le droit positif peut déclarer tous ces rapports, soit transmissibles soit non transmissibles, par succession ou par convention, sans faire violence à leur nature juridique. La faculté d'aliéner et la translation aux héritiers peuvent sembler normales et naturelles quant à la propriété; mais elles ne lui sont nullement essentielles, comme le prouvent les majorats et les fidéicommiss. Quant aux obligations nominatives ou personnelles, la translation aux héritiers, tant des créances que des engagements, nous semble aujourd'hui naturelle; les créances passent aux héritiers, qui continuent la personne juridique du défunt, comme une partie de l'actif, et les engagements comme une partie du passif du patrimoine. Mais, en revanche, la transmissibilité par convention, qui est de l'essence des créances cambiales et anonymes, semble plutôt étrangère au caractère juridique des créances et des engagements personnels ou nominatifs. En effet, l'obligation nominative ou personnelle est un rapport de droit entre deux personnes individuellement déterminées, et dès que l'une d'elles est remplacée par une autre personne, l'obligation primitive n'existe plus. Elle est éteinte, et une autre obligation lui est substituée; en d'autres termes, il y a *novation*.

On pourra donc toujours, moyennant le concours des trois parties, mettre un autre créancier ou un autre débiteur à la place de l'ancien. On le pourra, soit qu'on considère cet acte juridique comme opérant un transport, soit qu'on le considère, plus correctement, comme l'extinction conventionnelle d'une obligation par les deux parties, suivie de la création d'une nouvelle obligation par l'une d'elles et par un nouveau créancier ou un nouveau débiteur: la création de la nouvelle obligation dépendant de l'extinction de l'ancienne, et cette extinction servant de cause à la naissance de la nouvelle obligation.

Le transport de la créance d'une obligation nominative ou personnelle par les deux créanciers *sans* le concours du débiteur est une institution détestable, une hérésie juridique et en même temps une grande iniquité pour le débiteur, qui ne s'est pas soumis d'avance

au transport de la créance à autrui ¹⁾. Le droit romain n'a jamais fait le dernier pas dans cette voie, au moins au point de vue juridique. Il n'a admis, outre la novation avec le concours des trois parties et la *procuratio in rem suam* ou le mandat de l'action, que la *cession des actions* à l'effet d'être exercées, au moyen d'une utilis *actio*, par le cessionnaire, non plus au nom du créancier, mais en son propre nom.

La cession des créances contre ou outre le gré du débiteur est une hérésie inique : parce qu'elle renferme une modification d'un rapport juridique sans le concours de toutes les parties ; parce qu'elle procure au débiteur un autre créancier, envers lequel il ne s'est pas engagé, et qu'il n'a pas consenti à recevoir en échange de son créancier primitif ; et parce que le nouveau créancier pourra être dur, inflexible, inhumain. Le lien personnel qui reliait le créancier à son débiteur, dont il avait accepté la foi, et auquel il avait fait crédit, est rompu par le transport ; entre le débiteur et le nouveau créancier il n'y a plus qu'un rapport pécuniaire. Le créancier qui ne veut pas se donner l'embarras de poursuivre le paiement de ses créances, surtout s'il s'agit de débiteurs pauvres et malheureux, les livre à des spéculateurs sans pitié.

La défectuosité juridique de la cession des créances sans le concours du débiteur se manifeste dans la nécessité de la dénonciation de la cession au débiteur. Il faut bien qu'avant la dénonciation 1^o. le débiteur paie valablement à l'ancien créancier, et 2^o. les créanciers du cédant (et non ceux du cessionnaire) puissent saisir-arrêter valablement la créance cédée. La transmission de la créance ne s'opère donc pas seulement par l'acte juridique du transport, mais en outre par le fait juridique de la dénonciation, laquelle cependant pourra être considérée comme une condition comprise dans l'acte juridique du transport, de même que la condition (suspensive) est com-

¹⁾ J'ai traité de cette iniquité, et j'ai combattu l'erreur, que le droit *romain* avait admis la cession (non des actions, mais) des créances, dans un jugement du tribunal d'Ismaïlia de févr. 1877 et dans deux notes insérées dans la «Gazette des tribunaux» égyptienne, le tout reproduit dans «Egyptische gemengde vonnissen» (jugements mixtes égyptiens), Leiden, E. J. Brill, 1878. — Le transport des créances peut avoir été reçu dans le «droit commun allemand», comme dans l'ancien droit français ; mais il faut bien distinguer de ce droit romain posthume et modifié, le «droit romain à Rome». — Il est vrai que les sources parlent de «*vendere nomen*», comme de «*in solutum dare nomen*». Mais ce «*vendere nomen*» est une expression qui indique, non le transport de la créance, mais la transaction économique, laquelle donne lieu soit à un mandat, une *procuratio in rem suam*, soit à une cession de l'action. — Dernburg (Pand. II § 47 et 49, et p. 129/30, n. 8. 1.) n'affirme le transport des *créances* que pour le droit commun allemand, non pour le vrai droit romain.

prise dans la convention qui donne naissance à une *obligation*. ¹⁾
— La cession est sujette à une autre infirmité juridique. Lorsque la créance, grâce à la coopération des trois parties, passe à un nouveau créancier, elle est transmise intégralement, au moins jusqu'aux limites déterminées par les parties et par conséquent acceptées par le débiteur. Mais, quand le débiteur n'a pas consenti à la cession, la créance ne passe (dans le droit français comme dans le droit romain) que sauf le droit du débiteur d'invoquer contre le cessionnaire la compensation qu'il pouvait invoquer contre le cédant avant la dénonciation, ou de faire valoir contre le cessionnaire les autres exceptions qu'il pouvait avoir acquises avant la dénonciation contre le cédant.

La cession ayant été reçue (à tort) comme institution de droit, il faut bien qu'elle s'opère par un acte écrit de transport entre les deux créanciers et par la signification (authentique) de cet acte faite en leur nom au débiteur. Le transport oral, ou écrit mais non accepté ou non signifié, ne doit avoir aucun effet.

La transmission de l'engagement à un nouveau débiteur sans le consentement du créancier est encore plus impossible que la transmission de la créance sans le consentement du débiteur. On ne peut donner au créancier sans son approbation un autre débiteur, lequel pourra être insolvable ou introuvable ou de mauvaise foi.

Le droit français contient une subrogation d'un nouveau créancier dans les droits de l'ancien, opérée par convention entre ces deux créanciers sans le consentement du débiteur; et ce à l'occasion, non d'une vente de la créance au prix de sa valeur probable, mais du paiement intégral de la créance faite par le nouveau créancier à l'ancien. Cette subrogation semble moins dangereuse pour le débiteur, puisque le créancier subrogé n'est pas un spéculateur, mais un payeur sérieux. Il est inadmissible, cependant, que le créancier donne à son débiteur, sans le consulter, un autre débiteur ²⁾.

¹⁾ V. ci-dessus p. 149. Ce *transport* sous condition suspensive est encore contraire à l'analogie des autres transports (propriété, usufruit, servitudes et créances foncières, monopoles), dont l'effet est toujours certain et immédiat, non futur, ni conditionnel.

²⁾ L'art. 1250 du C.C. contient une autre subrogation conventionnelle, qui est très innocente. C'est la subrogation du prêteur d'une somme d'argent qui a servi à payer la dette, dans tous les droits du créancier, sans la permission de celui-ci. Dans ce cas le débiteur se donne un nouveau créancier, en même temps qu'il paie intégralement son ancien créancier. Il y a dans ce cas 1°. l'extinction d'une ancienne obligation par un paiement, c-à-d. par une convention de transport de propriété entre l'ancien créancier et le débiteur, 2°. la création d'une nouvelle obligation, par convention entre l'ancien débiteur et un nouveau créancier, c-à-d. d'une obligation de prêt, laquelle est pourvue de tous les accessoires avantageux de l'ancienne créance.

J'ai traité de la subrogation dans mes «*Études de droit*» I, p. 109 seqq.

La transmission des obligations nominatives ou personnelles peut se faire des manières suivantes :

1°. Celle des créances et celle des engagements, par convention avec la participation des trois parties ; la cession et la subrogation conventionnelle ayant été écartées.

2°. La transmission légale, tant des créances que des engagements, par suite de la succession légitime ou héréditaire¹⁾. Cette transmission a lieu *A.* pour peu qu'elle n'ait pas été exclue par la convention qui donne naissance à l'obligation, *B.* pourvu que la nature, soit de la créance, soit de l'engagement, ne les empêche pas de passer aux héritiers.

3°. La transmission légale des créances par suite d'un *legatum vindicationis* ; et

4°. la transmission des créances par suite d'un *legatum damnationis* et au moyen d'un transport fait entre les héritiers et le légataire.

5°. La transmission légale des créances par la subrogation légale dans des cas déterminés par le droit positif, comme la subrogation de la caution qui a payé, dans les droits du créancier contre le débiteur principal, et comme la subrogation dans les cas indiqués aux art. 1251, 1°, 2°. et 4°. et 874 C.C.²⁾.

6°. La transmission des créances par jugement ou acte judiciaire. Par exemple, le juge qui déclare la validité d'une saisie-arrêt, adjuge et fait passer la créance saisie au saisissant, créancier du débiteur saisi, lequel est lui-même créancier du tiers-saisi ; sauf, bien entendu, que le jugement (ou déjà la demande en validité) doit être signifié au tiers-saisi pour que la transmission ait lieu à son égard³⁾.

OBLIGATIONS COMMUNES.

Un dernier mot sur les obligations *communes*. Les obligations communes le sont, ou par rapport à la *créance*, ou par rapport à la *dette*. Elles peuvent l'être à la fois quant à la créance et quant à

¹⁾ La loi peut rattacher cette double transmission à la vente ou en général au transfert, soit d'un patrimoine, soit d'une entreprise commerciale, industrielle, agricole, de transport, etc. (v. a. 22 du Code de commerce allemand).

²⁾ L'art. 1251 3°. ne renferme qu'un principe général dont les applications doivent se trouver dans la loi. Le C.C. n'en contient qu'une seule, celle de la caution au créancier. Il ne subroge ni les codébiteurs solidaires (a. 1213), ni les cautions, les uns aux autres. — J'ai traité cette question l.l. p.128 seqq.

³⁾ Art. 564/5 du Code de proc. français.

la dette. Mais dans ce cas il n'y a aucun rapport entre ces deux communautés. On peut donc définir l'obligation commune comme celle où à une seule créance d'une seule personne répond une seule dette de plusieurs, ou bien à une seule dette d'un seul une seule créance de plusieurs. — La communauté, soit quant à la créance, soit quant à la dette, peut être établie par convention, comme à l'occasion de la constitution d'une société, du partage d'une succession, etc; et elle peut naître incidemment, comme par l'effet d'une succession, par le legs ou la donation ou la vente d'une créance faite à plusieurs, ou enfin par un délit ou par un autre acte, un événement, une circonstance, qui oblige à quelque indemnisation, à quelque restitution, à quelque reddition.

Les obligations communes sont différenciées en premier lieu par le fait que les *prestations* sont indivisibles ou divisibles. La plupart sont indivisibles, mais il y a une espèce extrêmement importante de prestations divisibles, celles qui consistent à transporter la propriété d'une somme d'argent. Nous pourrions les appeler „obligations pécuniaires”.

Les obligations à prestations *indivisibles* sont organisables de deux manières principales. 1°. Chacun des créanciers réclame la prestation (entière) du débiteur, et la prestation est due au créancier par chacun des débiteurs. Mais la prestation ayant eu lieu, les autres créanciers ont perdu leur droit, et les autres débiteurs sont libérés. Il ne reste aux autres créanciers que de réclamer de celui qui a obtenu la prestation, des compensations proportionnelles à leurs parts communautaires, et au débiteur qui a fait la prestation, à réclamer des autres débiteurs une semblable compensation. 2°. Les plusieurs créanciers ne peuvent réclamer la prestation que tous ensemble, et les plusieurs débiteurs ne sont obligés à la faire que lorsqu'elle est réclamée de tous à la fois. La liquidation entre les créanciers ou les débiteurs se fera dans ces cas comme il vient d'être dit.

Les obligations à prestations *divisibles* sont susceptibles au moins d'une triple organisation. 1°. Chacun des créanciers ne peut réclamer du débiteur que sa part proportionnelle dans la créance, et chacun des débiteurs ne doit au créancier que sa quote-part dans la dette. 2°. La solidarité (romaine) bien connue des plusieurs créanciers et des plusieurs débiteurs. Chacun des créanciers peut exiger du débiteur le paiement, ou d'une partie quelconque de la dette, ou de la dette entière, et tous les créanciers ont perdu le droit d'exiger ce qui a été payé. Le créancier peut exiger de chacun des débiteurs le paiement, soit d'une partie quelconque de la dette, soit de la dette entière; et en touchant une partie, il perd le droit d'exiger de chacun des débi-

une somme supérieure à la partie encore impayée de la dette. La liquidation entre les créanciers ou les débiteurs se fait comme ci-dessus. 3°. Chaque créancier ne peut exiger que sa quote-part dans la créance, tant que les autres n'ont pas refusé ou négligé de faire de même; mais la part de ceux qui refusent ou négligent de l'exiger, ou qui sont absents ou morts, peut être réclamée par les autres, par chacun proportionnellement à sa quote-part. (Exemple de plusieurs personnes lésées, par rapport à une amende due à cause d'un délit commis contre elles.) Le créancier pareillement ne peut exiger d'abord de chaque débiteur que sa quote-part; mais il peut exiger des autres (de chacun proportionnellement à sa quote-part) la part des insolvable, des absents, des morts ou de ceux qui sont en défaut de payer leur quote-part régulièrement exigée ¹⁾).

Ce sont là les notions fondamentales de la matière des „obligations communes”; sauf les règles variées et les déviations arbitraires que peut contenir le droit positif, et que contiennent en effet les droits historiques. Pour bien saisir ces notions fondamentales, il ne faut pas prendre pour point de départ la distinction des obligations solidaires et non solidaires (actives et passives). Cette distinction ne couvre pas tout le champ des obligations communes, lesquelles peuvent être „ni solidaires ni non solidaires”, dans le sens de non partagées ou de partagées entre les „plusieurs créanciers” et les „plusieurs débiteurs”. D'autre part, elle est applicable à des obligations non communes, mais principales et accessoires (cautionnement). ²⁾

¹⁾ On a opposé cette formation, comme „la dette commune (Mitschuld) germanique”, à la dette solidaire romaine. Cependant cette formation n'a rien d'exclusif dans l'ancien droit germanique ou allemand. Elle n'est qu'une des variétés de la dette aux mains réunies (zu gesamter Hand) dans le droit varié et indéfini du moyen âge. (V. Stobbe, D. Priv. R. III § 176, Heusler, Instit. II § 128).

²⁾ Les subtilités de la distinction toujours un peu problématique entre les obligations corréales et simplement solidaires sont étrangères aux notions fondamentales de l'obligation commune. La distinction n'a aucune valeur juridique. Son origine se perd dans l'histoire du droit romain et surtout de l'ancienne procédure (V. Dernburg, Pand., II § 70—75).

C H A P. VIII.

PROPRIETE.

NOTION JURIDIQUE DE LA PROPRIÉTÉ.

On s'est donné beaucoup de mal pour saisir et pour bien définir la nature de la propriété ¹⁾. Néanmoins on est tombé dans l'erreur, parce qu'on n'a pas cherché l'essence de la propriété dans ce qui la distingue parmi les rapports juridiques. On a même négligé de considérer la propriété comme un *rapport* de droit entre les hommes ou autres sujets de devoirs et de droits appartenant au droit privé économique. On s'est obstiné à trouver l'essence de la propriété dans son contenu : dans la somme des facultés exclusives ou dans l'ensemble du droit qu'elle confère au propriétaire ; et on l'a même considérée comme un rapport entre l'homme et la *chose* (!).

Les juristes romains n'ont esquissé en aucune manière la notion de la propriété.

Les docteurs du droit naturel opposent la propriété à la communauté primitive, à laquelle elle a succédé. L'essentiel dans la propriété, c'est pour eux le droit de disposer de la substance d'une chose à son gré et exclusivement, à la différence de la communauté primitive qui donne à tous le droit d'usage de toutes les choses disponibles, à chacun selon son besoin ²⁾.

¹⁾ V. Glück, Erläut. der Pand. nach Hellfeld, VIII § 576, et Weiske's Rechtslexicon, in voce Eigenthum.

²⁾ V. Wolff, Jus naturae, II. 2 § 5. 6. 11, 1 § 6/7. 10/11. 15. — S. de Cocceji (Novum systema just. nat. et rom. IV. 2 § 237) définit simplement : «Dominium est facultas domino competens de re sua *pro libitu disponendi*» — Cependant Grotius, après avoir enseigné que la propriété a succédé à l'indivision et à la communauté primitives (Jus belli et pacis, lib. II cap. II, et Introduction à la jurisprudence hollandaise II.), définit la propriété (dans ce dernier ouvrage II. 3 § 1. 4.) comme le droit «d'ob-

Parmi les anciens docteurs du droit romain, Donellus s'occupe spécialement de la nature du droit de propriété ¹⁾. Il distingue cinq parties de ce droit, qui en épuisent le contenu: 1°. la possession, 2°. l'intégrité de la chose et le droit d'être dédommagé par celui qui ne respecte pas cette intégrité, 3°. l'usage de la chose, 4°. le droit d'exclure qui que ce soit de l'usage qu'on ne veut pas exercer soi-même, 5°. le droit d'aliéner la chose et de la détériorer ou de la détruire, quand on n'en veut plus pour soi ²⁾. Evidemment cette distinction des droits contenus dans la propriété est très défectueuse. — Mühlenbruch, le dernier représentant de l'ancienne école des romainistes, distingue avec beaucoup plus de justesse les quatre droits suivants: ceux 1°. de posséder, 2°. d'user et d'abuser, 3°. d'aliéner, 4°. de revendiquer la chose *corporelle* qui est l'objet de la propriété ³⁾.

Les juristes allemands modernes ne définissent plus guère la propriété en énumérant les droits qu'elle comprend. Leurs deux patriarches, Savigny et Puchta, la définissent comme le droit de domination sur les choses (corporelles), le droit complet de domination qui embrasse toutes les facultés relatives aux choses, de sorte que l'énumération en est inutile ⁴⁾. Leur exemple a été suivi par

tenir la possession d'une chose qu'on ne possède pas" ou comme celui "d'obtenir la possession perdue d'une chose", ce qui ferait de la revendication, et non de la libre disposition, le contenu essentiel de la propriété. — Pufendorf, de jure naturae et gentium (lib. IV cap. IV.) dit au contraire: que la "*vis domini*" est de pouvoir "*pro arbitrio nostro disponere*" et "*ab usu quosvis alios arcere*". Le contenu essentiel serait donc selon lui "*le droit exclusif de disposer d'une chose*".

Mais dans un chapitre suivant (XIII, de *obligationibus* quae ex dominio rerum per se oriuntur) il enseigne que deux obligations découlent immédiatement du droit de propriété: 1. celle de s'abstenir des choses d'autrui: "*nequibet tenetur alterum pati de rebus suis disponere, iisdemque quiete frui, neque vi aut per fraudem illas corrumpere, intervertere aut ad sese trahere*"; 2. celle de rendre au propriétaire la possession de sa chose que nous possédons. Ainsi, en remarquant les *devoirs* du public envers le propriétaire, Pufendorf se rapproche de la notion *juridique* de la propriété.

¹⁾ Donellus, Comment. de jure civili, lib. 9, cap 8—12.

²⁾ Ibid c. 9 (initio): "*Non dubitabimus quin domini hae velut partes sint quinque, in quibus hoc jus consistat. Prima, jus tenendae et possidendae rei. Secunda, licere incolumem tueri. Tertia, utendi fruendique jus. Quarta, jus ab eius usu arcendi quoslibet. Postrema, jus alienandi deminuendive.*"

³⁾ Mühlenbruch, doctrina pandectarum, § 241 (dominii *notio*): "*Dominio continetur jus: 1. sibi habendi ac possidendi rem corporalem, 2. arbitrio suo eadem utendi atque abutendi, 3. sese illâ abdicandi alioque modo de eâ constituendi, 4 denique in rem actionibus eandem repetendi sibi vindicandi.*"

⁴⁾ Savigny, I § 53, 56 "*Eigenthum ist das Recht an einer Sache (= einem Stück der von uns beherrschten unfreyen Natur) in seiner reinsten und selbständigsten*"

leurs successeurs romanistes¹⁾; même encore par Dernburg dans ses Pandectes (1884)²⁾. Les auteurs germanistes ne parlent pas autrement³⁾. Un auteur indépendant, Alb. H. Post, se rapproche de la notion véritable de la propriété, en disant que le caractère distinctif de la propriété, au sens non économique mais juridique, en est le côté négatif, savoir le droit d'exclure qui que ce soit de la domination de la chose dont on est propriétaire⁴⁾.

Quelques codes déjà vieillis, sans parler d'un rapport de domination entre le propriétaire et la chose, définissent la propriété par

Gestalt" ou bien "Eigenthum ist das Recht der unbeschränkten und ausschließenden Herrschaft einer Person über eine Sache"; l'obligation étant "partielle Herrschaft über fremde Handlungen". — Puchta, Pandekten et Vorlesungen § 144: "Eigenthum ist die volle rechtliche Unterwerfung einer Sache, die vollkommene rechtliche Herrschaft über einen körperlichen Gegenstand" (enthält also die ausschließliche Befugnis zu jeder Anwendung der Sache, zu jeder Verfügung über sie); ou bien: "Eigenthum ist die totale Unterwerfung der Sache (daher ist jede Befugnis über eine Sache im Eigenthum enthalten)".

¹⁾ Arndts, Pand. § 126: "Unterwerfung einer Sache an der rechtlichen Willensherrschaft einer Person." — Keller, Pand. § 111: "das selbständige und ausschließliche Recht über eine Sache". — Wächter, Pand. II § 118: "die unmittelbare rechtliche Herrschaft über eine Sache". — Windscheid, Pand. § 167: "Dass Jemandem eine Sache eigen ist, will sagen, dass sein Wille für sie entscheidend ist in der Gesamtheit ihrer Beziehungen." Windscheid ajoute, qu'on peut signaler plusieurs facultés (Befugnisse) comprises dans la propriété (par exemple, celle de faire usage de la chose, d'en écarter les tiers, de la revendiquer), mais que la propriété n'est pas la somme de ces facultés qui en découlent.

²⁾ Dernburg, Pandekten I § 192: "Das Eigenthumsrecht ist das Recht genereller Herrschaft über die körperliche Sache. Es gewährt, seiner Bestimmung nach, jedwede Macht über die Sache, welche nach Natur und Recht möglich ist. Die dinglichen Rechte im engeren Sinne unterwerfen die Sache dem Berechtigten nach bestimmten Richtungen und zu bestimmten Zwecken." Dernburg compte parmi les facultés (Befugnisse); que procure "die volle und ausschließliche Macht über die Sache", outre la possession et l'usage, l'aliénation et la revendication.

³⁾ Stobbe, deutsches Privatrecht II (2 Aufl.) § 78 p. 50: "Das Eigenthum ist (nicht die vollständige und ausschließliche, sondern) die oberste rechtliche Herrschaft über eine Sache. — Autres germanistes: F. Walter, deutsche Rechtsg. § 535: "volle Herrschaft über die Sache" (1857). Gerber (1857), Syst. deutsches Priv. R. § 76: "völlige Herrschaft einer Person über eine Sache". Bluntschli, deutsches Priv. R. (1853) § 57: "die vollkommene Herrschaft der Menschen über die Sachen". Heusler, Instit. des deutschen Priv. R. II § 86: "allseitige Beherrschung des Gegenstandes, in Bezug sowohl auf Nutzung als auf Verfügung". (1886).

⁴⁾ Post, gem. deutsches und hansestadtbremisches Privatr. II (1868) § 42: "Das spezifisch rechtliche Element ist ausschliesslich das negative des Ausschlusses aller fremden Willensherrschaft bei voller Unbestimmtheit der verpflichteten Personen." Post ne peut encore se débarrasser de la "Willensherrschaft" sur la chose, mais il sent que la notion juridique de la propriété est celle d'un rapport entre le propriétaire et le public, ayant des devoirs d'abstention envers le propriétaire.

les *facultés* qu'elle procure au propriétaire¹⁾. Le code saxon (1863) revient au droit de domination, mais il ajoute l'énumération des facultés qui y sont comprises²⁾.

FACULTÉS EXCLUSIVES DU PROPRIÉTAIRE.

Il importe de se faire une idée juste de ces facultés. — L'assignation absolue d'une chose à une personne, qui résulte du partage des biens, en d'autres termes le *fait* de la „*propriété* d'une chose”, confère au propriétaire des facultés exclusives par rapport à cette chose. Le *rapport* juridique de la *propriété* contient donc pour l'assignataire ou propriétaire le *droit* d'exiger du public une double *abstention* complète: 1^o. celle de faire, par rapport à la chose, tout ce dont il a la faculté exclusive, et 2^o celle de porter obstacle à son exercice de cette faculté. Le même *rapport* contient pour le public le devoir de cette double abstention. Or, la faculté exclusive qui est le fond du rapport juridique de la propriété, embrasse par la nature des choses — et sauf les diminutions introduites par le droit positif — tout acte matériel de l'homme ayant la chose pour objet. Elle comprend donc la faculté de posséder la chose, celle de la garder secrètement chez soi comme de l'exposer aux yeux du public, celle d'en jouir, d'en percevoir les fruits, de s'en servir à quelque chose, celle de la modifier, de l'altérer, de l'endommager, de la détériorer, de la consommer par l'usage, celle de la détruire utilement ou inutilement. La distinction précise et l'énumération complète de toutes ces facultés — qu'on a tâché de résumer dans le jus utendi et abutendi — chose très difficile d'ailleurs, n'a aucune valeur théorique. Ces facultés diverses sont indistinctement comprises dans la faculté générale d'agir par rapport à la chose, d'y toucher et d'en faire quoi que ce soit. — Il faut se garder d'appeler cette faculté générale „droit de domination” (Herrschaft). L'homme *domine* sur ses

¹⁾ Allg. preuss. Landr. (1794) I 881. „*Befugnisz* über die *Substanz* einer Sache mit Ausschliessung Anderer zu *verfügen*.” — C. Civ. a. 544: La propriété est le *droit* de *jouir* et de *disposer* des choses de la manière la plus absolue (non contre lois et règlements). — Code autrichien (1811) § 354: „das *Befugnisz* mit der *Substanz* und den *Nutzungen* einer Sache nach Willkür zu schalten und jeden Andern davon auszuschliessen.

²⁾ § 217. Das *Eigenthum* gewährt das „Recht der vollständigen und ausschliesslichen *Herrschaft* über eine Sache” Les § 218—220 énumèrent les *Befugnisse* comprises dans la propriété: savoir la faculté 1^o. de changer la chose, de la consommer, de la détruire selon son bon plaisir, 2^o. d'en disposer et notamment de l'aliéner, 3^o d'en faire usage, de la posséder, d'en exclure tout le monde.

Le nouveau Projet allemand (§ 848) ne fait que mentionner un double „droit” du propriétaire: (mit Ausschliessung Anderer nach Willkür) *mit* der Sache zu *verfahren* und *über* dieselbe zu *verfügen*.

semblables — et en quelque sorte sur les animaux qui peuvent lui résister, mais qu'il est parvenu à se soumettre, à réduire à l'obéissance — mais on ne domine par sur les choses inanimées, sur celles qui ne résistent pas.

Toute violation par le public de ses devoirs d'abstention fait ou peut faire naître des obligations entre le propriétaire et celui qui a enfreint lesdits devoirs. Ces obligations ont pour objet, soit un dédommagement pécuniaire, si l'infraction a causé au propriétaire un dommage économique et évaluable en argent, soit, faute d'un pareil dommage, une amende déterminée par la loi ou par le juge. — Il est naturel aussi que le fait de la possession (ou de la détention) de la chose d'autrui par qui que ce soit, oblige le possesseur (ou le détenteur), d'exhiber et de rendre la chose au propriétaire qui la réclame. En d'autres termes, la reddition de la chose au propriétaire est naturellement l'objet d'une obligation entre celui qui la tient, et le propriétaire : d'une créance de ce dernier, d'un engagement du premier. — La revendication est donc naturellement attachée à la propriété. Il est vrai, cependant, que le rapport juridique de la propriété peut exister sans la revendication. On peut obliger à la restitution de la chose 1^o le voleur (au sens étendu) et ses complices avec les recéleurs, à raison de leur possession criminelle, et 2^o tous ceux à qui le propriétaire a confié sa chose, en vertu du contrat; tout en supprimant le devoir de reddition fondé sur la seule propriété et en abrogeant p. c. la revendication. Dans ce cas, en effet, le rapport juridique de la propriété est toujours soutenu par l'indemnité — sinon par l'amende — à laquelle celui qui enfreint un devoir imposé par ce rapport, est obligé envers le propriétaire. Mais si cette obligation *ex delicto* est aussi supprimée, le rapport juridique de la propriété cesse d'être protégé ou sanctionné par la justice dite de la procédure civile, et ne continue d'exister juridiquement que par la protection insuffisante de la justice pénale et de la police. — Ainsi la propriété produit naturellement deux rapports juridiques *secondaires*, deux espèces d'obligations dont le rapport primaire entre le propriétaire et le public ne peut se passer entièrement. De ces deux rapports secondaires le second peut être supprimé à la rigueur, non le premier. La revendication peut être abolie, quoique non sans emporter la force vitale de la propriété; mais il faut conserver alors l'action du propriétaire en indemnité ou en amende.

FACULTÉS DE REVENDICATION ET D'ALIÉNATION.

La revendication et l'aliénation sont mentionnées communément

parmi les facultés comprises dans la propriété. Il est évident que la revendication n'est pas contenue dans le rapport (primaire) entre le propriétaire et le public, et qu'elle ne concerne que le rapport (secondaire) de l'obligation de rendre la chose au propriétaire. L'aliénation n'est pas une faculté secondaire, mais elle est également étrangère au rapport juridique entre le propriétaire et le public. La faculté d'aliéner la propriété d'une chose à titre gratuit ou à titre onéreux, celle de grever cette propriété d'usufruit ou d'autres droits d'usage, de possession et de jouissance, ou bien de servitudes ou d'autres obligations foncières, celle de la léguer par testament, celle de la donner en hypothèque ou en gage, celle d'en aliéner des parts indivises ou de s'associer des copropriétaires par indivis, en un mot la faculté de „disposer” du droit de propriété, est étrangère audit rapport juridique primaire, et ne fait aucunement partie du fait de la propriété qui résulte de l'assignation absolue des choses aux propriétaires. On n'a considéré la faculté d'aliéner comme une partie intégrante de la propriété, que parce qu'on s'est représenté à tort la propriété comme un pouvoir juridique absolu ou un droit souverain par rapport à une *chose*. La propriété, cependant, est aussi entière sans la faculté d'aliéner qu'avec cette faculté. Le droit peut l'accorder plus ou moins ou la refuser tout à fait au propriétaire sans toucher à sa propriété. Celui qui a un majorat ou un fidéicommiss, est tout à fait propriétaire. On ne peut dire, qu'il n'est qu'usufruitier de la terre dont il ne peut disposer; car il est le seul „ayant droit” par rapport à cette terre, il n'y a pas d'autre propriétaire à côté de lui, et la famille ou la série des appelés ne peut être considérée juridiquement comme une personne investie de la propriété. — Il est indifférent pour la propriété, à plus forte raison, qu'au lieu de pouvoir passer aux héritiers testamentaires ou de pouvoir être léguée mortis causa, elle doive passer soit à d'autres personnes appelées après le présent propriétaire, soit à l'état.

LIMITATIONS DE LA PROPRIÉTÉ.

La propriété, privée de la faculté d'aliéner le droit ou d'en disposer en quelque manière, n'est donc pas une propriété *limitée*; car le rapport juridique entre le propriétaire et le public qui constitue la propriété, n'est pas atteint par cette privation. De même on parle à tort d'une *limitation* de la propriété, dès que le „pouvoir absolu” du propriétaire rencontre des limites ou des obstacles, sans que les devoirs du public envers lui soient entamés. Ainsi le rapport juri-

dique de la propriété n'est aucunement limité ou diminué aux dépens du propriétaire et au profit du public :

1°. par cette seule raison : qu'il est interdit au propriétaire de faire de sa chose un usage criminel ou directement préjudiciable à la vie ou à la santé d'autrui, ou bien un usage intolérable pour les voisins ou pour le public ; et que la justice pénale et la police et même l'indemnité et l'amende privées sont mises au service de cette interdiction ;

2°. par cette seule raison : que la propriété est sujette à l'expropriation forcée servant à l'exécution des jugements en justice civile et pénale, ou qu'elle est exposée à l'expropriation pour cause d'utilité publique, tant pour les meubles que pour les immeubles ; et ce, même sans dédommagement, s'il s'agit de contributions générales ou d'objets reconnus nuisibles et prohibés.

De même, la propriété n'est pas limitée :

3°. quant aux biens fidéicommissaires dont le jus abutendi est exclu et le jus utendi circonscrit ou réglé dans l'intérêt des futurs propriétaires ;

4°. lorsque le jus utendi ou seulement le jus abutendi est circonscrit et réglé dans l'intérêt des générations futures ou dans quelque intérêt économique actuel, comme par rapport à l'agriculture, à l'exploitation des forêts ou des mines, à l'exercice de la chasse et de la pêche, etc ;

5°. par les entraves mises à la faculté de se servir de sa chose à son gré, d'en faire ce qu'on veut, soit dans l'intérêt de la défense contre l'ennemi, contre les inondations, le manque d'eau, l'incendie et autres dangers publics, soit en matière de voirie, de moyens de communication et de transport, soit en matière d'hygiène publique etc ;

6°. par les mêmes entraves imposées dans l'intérêt privé des voisins, soit conformément à ce qui résulte de la „situation des lieux” ou de la nature des relations entre propriétaires voisins, soit d'une façon plus arbitraire, en vertu de ce qu'on appelle „*servitudes* (privées) *légales*” ¹⁾).

Dans tous ces cas l'exercice de la propriété subit une diminution quant au propriétaire, mais la propriété n'est pas amoindrie quant au public. Le public n'y gagne rien. Il n'est dispensé d'aucune abstention. Le rapport juridique de la propriété demeure intact. — Il y a, au contraire, une véritable limitation de la propriété dans

¹⁾ Il s'agit, bien entendu, non des servitudes légales qui contiennent des obligations liées à la propriété foncière entre voisins, mais de celles qui sont des restrictions portées aux facultés d'usage et de possession des propriétaires fonciers dans l'intérêt des voisins. (V. p. ex. n. 671, 674, 676—681. C. civ.)

ce qu'on peut appeler toute „servitude publique légale”. Telles sont : l'*usus publicus riparum fluminis* mentionné par Gaius¹⁾; tout passage public (pour piétons, troupeaux, voitures) que le propriétaire doit souffrir sur son terrain; la vaine pâture, qui était une limitation réciproque dans les limites d'une commune, c à-d. entre chaque propriétaire et tous les autres propriétaires (tous membres *optimo* ou *pleno jure*) de la commune; la libre faculté de chasser ou de pêcher sur toutes les terres et dans toutes les eaux non exceptées, sans la permission du propriétaire, moyennant un permis de chasse ou de pêche. Dans ces cas le monopole du propriétaire est en souffrance, parce que le public a la faculté de faire de la chose un usage déterminé, concurremment avec le propriétaire. Le rapport juridique est *limité* par cette concurrence du public.

Au contraire, l'usufruit, l'usage et les autres démembrements de la propriété n'en sont pas des *limitations*. L'usufruitier ou l'usager acquiert le *jus utendi*, le propriétaire perd en même temps le *jus utendi* et le *jus abutendi*; mais les devoirs d'abstention du public ne diminuent pas lorsque l'usufruit ou l'usage est détaché de la propriété. Le droit d'exiger ces devoirs est seulement partagé entre le propriétaire et l'usufruitier ou l'usager. Le public est obligé à s'abstenir de l'usufruit ou de l'usage envers l'usufruitier ou l'usager, non envers le propriétaire; il est obligé à s'abstenir de toute dégradation, en première ligne envers le propriétaire, en seconde ligne envers l'usufruitier ou l'usager.

Il est évident, aussi, que les obligations de faire, de non faire ou de souffrir qui sont attachées à la propriété d'un fonds de terre et dues au propriétaire d'un fonds voisin, soit établies par la loi, soit constituées par les parties, en d'autres termes les servitudes privées, soit légales, soit volontaires, ne renferment aucune *limitation* de la propriété. Elles n'enlèvent au propriétaire aucune parcelle des fonctions comprises dans l'exercice de la propriété. Elles ne font que lui imposer une obligation envers une personne déterminée, et ne changent rien dans ses rapports avec le public.

Il en est de même de toutes autres obligations qui sont attachées à la propriété de la terre quant à l'engagement, mais dont la créance n'appartient pas au propriétaire, quel qu'il soit, d'un fonds *voisin*; et ce, sans aucune différence entre 1^o. les obligations de *faire*, comme les dîmes, les rentes ou autres redevances foncières et les corvées, 2^o. les obligations de *souffrir*, comme la chasse et la pêche

¹⁾ L. 5 pr. D. de div. rer. (1.8), Instit. Just. II 1 § 4.

d'une autre personne (créancière), concurremment ¹⁾ avec celle du propriétaire, et 3°. les obligations de *non-faire*, comme celle de ne pas bâtir ou de ne bâtir que d'une certaine façon au profit du créancier de cette obligation.

Il y a une foule de devoirs imposés par la loi ou le gouvernement envers l'état, la commune ou d'autres corps publics, et qui consistent à *faire* (comme les services publics, les redevances, les corvées, les impôts), ou à *souffrir* (par exemple le passage des militaires une construction publique sur son terrain), ou à *non-faire* (comme le devoir de n'avoir aucun feu la nuit, imposé aux habitants et aux propriétaires voisins d'un dépôt de matières explosibles). Tous ces devoirs *publics* ne touchent pas le rapport juridique entre le propriétaire et le public, et en outre ne sont pas des obligations de droit privé économique. On ne peut donc les considérer comme des *limitations* du rapport juridique de la propriété.

En somme, il y a de véritables limitations de la *propriété* prise dans le sens de rapport de droit entre le propriétaire et le public : s. les cas de concurrence du public avec le propriétaire quant à l'usage de la chose. Mais elles ont peu d'étendue et très peu d'importance. Nous pouvons donc effacer dans les systèmes de droit et les codes ²⁾ les chapitres spéciaux relatifs aux „limitations de la propriété” et faire disparaître du „droit civil” toute cette matière, dont on a fait beaucoup trop de cas jusqu'à présent.

NAISSANCE, EXTINCTION ET TRANSMISSION DE LA PROPRIÉTÉ.

La propriété naît, s'éteint et passe d'une personne à l'autre. Examinons de plus près ces événements juridiques.

La propriété est un rapport de droit entre une personne déterminée et le public à propos d'une chose. Elle commence donc dès qu'une personne commence d'être propriétaire, et elle finit dès qu'une personne cesse de l'être. Lorsqu'elle passe d'une personne à l'autre, il y a un double événement juridique : la naissance d'une propriété succède à l'extinction d'une propriété. Le transport ou en général la

¹⁾ Le droit de chasse ou de pêche *exclusif* d'une autre personne que le propriétaire est un démembrement de la propriété, comme tout usage partiel *exclusif*.

²⁾ V. le „preuss. Landrecht” I. 8 § 21—191. On y trouve toutes les prétendues limitations (Einschränkungen) de la propriété ci-dessus mentionnées.

Le C.C. français ne pèche que par la définition de la propriété (a. 544) : „La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière *la plus absolue*, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage *prohibé* par les *lois* et les *règlements*.”

transmission de la propriété d'une chose n'est pas une simple modification d'une propriété existante. Examinons successivement 1. la transmission de la propriété, 2. la naissance de la propriété sans transmission, 3. l'extinction de la propriété sans transmission.

TRANSMISSION DE LA PROPRIÉTÉ.

Dans nos sociétés qui ont accompli, dans la mesure du possible, le partage universel des choses, la propriété naît et s'éteint régulièrement par sa transmission.

A. La transmission s'opère en premier lieu par l'acte juridique bilatéral ou la convention. La convention est indispensable pour le transport de la propriété entre deux parties. Les formes solennelles — visibles ou audibles — requises dans tous les droits primitifs pour la validité du transport, sont toujours des accessoires. Il en est ainsi des formes de l'*in jure cessio* et de la mancipation romaines. Il en est de même de la tradition, qui les remplaça peu à peu comme formalité nécessaire. Le droit romain n'a dispensé de la tradition que dans les cas de la *longa* et de la *brevi manu traditio* et des commencements du *constitutum possessorium*. C'est le droit français qui a accompli un grand progrès en supprimant la tradition comme accessoire de la convention quant aux *meubles*. C'est encore un progrès, à un autre point de vue, que la convention relative au transport d'un immeuble doit être faite (non *probatio* mais *expressionis causa*) par acte écrit et authentique, dont l'original sera inscrit dans les registres publics concernant le transport des immeubles ; en d'autres termes, c'est un progrès que les parties fassent leur convention de transport par écrit, non dans un acte séparé, mais immédiatement dans les registres publics à ce destinés. C'est au contraire un non-sens juridique de dédoubler le transport de la propriété des *immeubles* en deux actes : 1°. celui de la convention qui transporte la propriété d'une partie à l'autre quant aux parties ou entre les parties (a. 1583 C.C.) et 2°. la transcription de la convention écrite dans les registres publics qui transporte la propriété par rapport aux *tiers*. (a. 26/8 loi 11 brum. an VII.) Il ne peut y avoir qu'une seule transmission de la propriété, celle qui substitue la personne B. à la personne A. dans le rapport juridique entre le propriétaire et le *public* quant à une chose. La convention de transport déstituée d'effet quant aux tiers, peut donner lieu à des obligations entre les deux parties, mais la propriété reste à l'ancien propriétaire. C'est aussi un mauvais système de séparer l'acte de transport et la transcription de cet acte, et d'attacher la trans-

mission de la propriété à la transcription effectuée par le fonctionnaire compétent sur la demande de la partie la plus diligente. La convention de transport des immeubles doit être un acte unique; c'est pourquoi, si l'on exige un acte écrit et la publicité des registres, la convention doit être exprimée et consignée immédiatement dans les registres publics.

La convention de transport *peut* faire dépendre la transmission de la propriété d'une condition ou la remettre à une date future. Le droit romain n'a pas admis cette complication, comme elle l'a fait pour toutes les conventions relatives aux obligations. Il est heureusement reçu dans le droit européen moderne, que l'effet translatif de la convention ne peut être qu'inconditionnel et immédiat.

Le transport opéré par convention a toujours une *cause*; il y a toujours une „*causa transferendi dominii*”; des circonstances économiques ou juridiques ont toujours porté les parties à produire l'événement juridique de la transmission de propriété. Ainsi le transport peut être fondé sur une obligation existante, un engagement à transporter (*solvendi causa*); et cette obligation peut découler d'une vente, d'un échange, d'une donation, de la promesse de fournir une dot. Le transport peut aussi se faire immédiatement pour cause de vente, d'échange, de donation, indépendamment d'une obligation antécédente (*emtionis, venditionis, permutationis, donationis causa*). Il y a cependant une différence entre la *causa obligandi* et la *causa transferendi dominii*. L'obligation reste engagée dans sa cause; sans cette cause, c-à-d. sans l'ensemble des faits où elle a pris son origine et qui ont déterminé les parties à la créer, elle est incomplète, elle manque d'individualité, elle est imparfaitement connue. Au contraire, le transport de la propriété d'une chose par la personne A. à la personne B. se détache des circonstances qui ont été la cause de ce transport; c'est un fait simple, complet en lui même, indépendant de son origine. — Aussi, le droit romain n'a pas exigé que la *causa transferendi dominii* fût connue, mentionnée, avérée. Il en est de même dans le droit européen moderne. — Le principe de l'indépendance du transport de la propriété de sa cause conduit à l'indifférence absolue de cette cause pour la validité du transport. L'immoralité et l'injustice de la cause n'exercent donc aucune influence sur cette validité. Elles ne peuvent donner lieu qu'à des restitutions et à des indemnités.

B. La transmission de la propriété s'opère entre une personne qui cède par acte unilatéral la propriété d'une chose à une autre personne par elle désignée: si toutefois le droit positif admet ce mode de transport.

C. La propriété peut être transportée par une sentence judiciaire d'une partie à l'autre partie, dans les limites où la loi confère au juge ce pouvoir. Ce transport judiciaire a lieu : en cas de confiscation au profit de l'état ; lors d'un partage de biens entre les cohéritiers ou communautaires ; lorsqu'un gage est adjugé au créancier en paiement de sa créance ; en cas de rescision ou de restitutio in integrum, faisant retourner la propriété à l'ancien propriétaire.

D. L'acte juridique de l'adjudication judiciaire opère la transmission de la propriété entre l'acheteur et la personne dont les biens sont vendus en justice par exécution d'un jugement, et qui n'est point le vendeur consentant et coopérant à la vente.

E. La transmission s'opère, quant aux droits de propriété compris dans une succession, par les faits juridiques réunis 1^o. de la qualité d'héritier conférée par le droit ou par une disposition testamentaire, 2^o. de la mort de celui dont les biens sont hérités ab intestato ou ex testamento, 3^o. de l'adition avec effet rétroactif, de manière que la propriété de l'héritier succède immédiatement à celle du défunt.

F. La transmission s'opère de la même façon entre le défunt et le légataire auquel la propriété d'une chose a été directement léguée sans l'intervention d'un héritier (*legatum vindicationis*).

G. La transmission s'opère entre le donataire et le donateur par le fait juridique ¹⁾ de la révocation aux cas définis par la loi, lorsque cette révocation produit son effet ipso jure, c-à-d. sans rescision par le juge.

H. Enfin la transmission peut être causée par des faits juridiques *divers*, par des occurrences *spéciales* auxquelles la loi l'a rattachée ; par exemple, dans les cas dits de „révocation légale” d'une donation (a. 960—964 C.C.), ou lorsque la loi prononce la peine de la déchéance de la propriété d'une chose contre celui qui s'en est procuré la possession par violence.

NAISSANCE DE LA PROPRIÉTÉ SANS TRANSMISSION.

1^o. Par le fait juridique de l'occupation des choses qui ne sont la propriété de personne, c'est-à-dire, dans les sociétés bien assises sur leur territoire, des meubles qui sont *res nullius* ; la terre étant complètement partagée, et les terrains abandonnés étant la propriété de l'état.

2^o. Quant à ces terrains, par la seule circonstance du défaut de propriétaire.

¹⁾ La révocation n'est évidemment qu'un fait juridique auquel la loi attache le retour de la propriété au donateur. Celui-ci n'a pas le pouvoir juridique de révoquer unilatéralement une donation.

3°. Par l'usucapion, c'est-à-dire par les faits juridiques requis par chaque droit positif; par exemple, par la possession exercée pendant un certain laps de temps, *animo possidendi*, *ex justo titulo*, avec bonne foi à l'origine, ou bien, par le fait de se conduire et d'être respecté comme propriétaire, avec bonne foi constante, durant un certain laps de temps. — L'usucapion dérobe la propriété à celui qui l'avait, mais seulement parce que l'acquisition de la propriété d'une chose par la personne B. la fait perdre nécessairement à la personne A.. L'usucapteur devient propriétaire, sans qu'il y ait un rapport ou une connexité entre la perte et l'acquisition, entre l'extinction et la naissance du rapport juridique de la propriété. Il devient propriétaire, indépendamment d'une propriété antérieure, contre tout le monde. Il ne dit pas à son prédécesseur: „votre propriété m'a été transmise par l'effet de tels faits juridiques”, mais: „je ne vous connais pas; je suis propriétaire, parce que j'ai possédé de telle manière, pendant tel espace de temps”. L'usucapion de la chose de n'importe qui, procure la propriété sans transmission, tout comme l'occupation de la chose qui n'appartient à personne.

4°. Le fait de la séparation matérielle d'une chose accessoire d'avec la chose principale et celui de la division d'une chose en deux ou plusieurs choses, font naître la propriété des choses (accessoires) séparées, ou des choses produites par la division, s'il faut les considérer, non comme des fragments de la chose principale ou divisée, mais comme des choses *nouvelles* qui n'ont pas encore eu de propriétaire. — Il en est ainsi des fruits naturels — végétaux ou animaux — qu'on sépare ou qui se séparent naturellement de l'animal- ou de la plante-mère, et des produits ou autres objets qu'on retire ou sépare des mines, des carrières, du sol¹⁾. Le propriétaire de la chose principale devient propriétaire de la chose nouvelle; la propriété de cette chose naît par le fait de la séparation dans les circonstances données. De même, la division d'un champ en deux champs, d'une planche en deux planches etc, en substituant deux choses nouvelles à une chose précédemment existante, fait naître deux propriétés nouvelles, revenant au ci-devant propriétaire de la chose divisée.

Au cas de commixtion, de confusion ou de réunion²⁾ de deux

¹⁾ Y compris les arbres et les plantes mêmes, et tout ce que fournissent les constructions démolies. L'usufruitier, le locataire etc. peuvent, au lieu du propriétaire d'une chose, acquérir la propriété des fruits ou d'autres produits séparés, soit par le seul fait (juridique) de la séparation, soit en y joignant le fait (juridique) de la perception des fruits, c-à-d. l'acte de les recueillir.

²⁾ P. ex. aux cas d'alluvion, d'avulsion suivie de „coalescence”, d'implantation, d'inédification de matériaux, d'afferrumination.

ou de plusieurs choses ou matières dont la propriété appartient à des personnes différentes, de telle façon que la séparation est pratiquement impossible, il peut arriver que l'une des choses ou matières (la principale) absorbe l'autre (l'accessoire). Alors, comme aucune chose nouvelle n'est produite, le propriétaire de la chose principale n'obtient aucune nouvelle propriété. Une propriété s'éteint, sans qu'une autre prenne naissance. C'est donc à tort qu'on parle de l'*accession* comme d'une manière d'*acquérir* la propriété. La chose principale, agrandie ou augmentée, restant la même que devant, demeure l'objet du rapport juridique préexistant. — Si, au contraire, aucune des choses mélangées, confondues, réunies n'absorbe les autres, les propriétaires de ces choses deviennent nécessairement copropriétaires de la nouvelle chose.

Ainsi 5°. une nouvelle propriété (commune) succède aux anciennes propriétés éteintes.

6°. Lorsqu'une chose nouvelle a été formée par quelque procédé technique ou artistique, l'auteur de ce procédé devient le propriétaire de cette chose nouvelle, même s'il a employé une matière ou des matières appartenant à d'autres propriétaires. La propriété de la chose nouvelle naît alors par le fait (juridique) de la „spécification”.

Enfin 7°. le C. C. français contient un cas absurde de naissance de la propriété sans transmission, pour les meubles seulement. Comme 'exprime l'adage „en fait de meubles possession vaut titre”, la possession — c-à-d. le simple fait de posséder pour soi (par soi ou par autrui) — entraîne (sauf certaines exceptions) la propriété des meubles; en d'autres termes, quant aux meubles la possession (juridique romaine) engendre la propriété, est un *modus acquirendi dominium*. Les autres ou anciens *modi acquirendi* (excepté l'*usucapion*) ne sont point abrogés; mais ils sont affreusement malmenés dans leur conflit avec le nouveau mode, dont l'effet, toujours actuel, est toujours postérieur à celui des anciens modes ¹⁾.

EXTINCTION DE LA PROPRIÉTÉ SANS TRANSMISSION.

La propriété s'éteint sans être transmise :

1°. par l'acte juridique de l'abandon ou par le fait juridique ²⁾ de la dérélliction;

2°. par le fait que les animaux non domestiques — dont „la

¹⁾ Je crois avoir démontré par l'évidence historique : que tels sont le sens et la portée de l'art. 2279 C. C., dans mon „Système de la propriété mobilière”.

²⁾ V. p. 123 ci-dessus.

nature est sauvage" — ont regagné leur liberté naturelle (= suivant le droit romain);

3°. nécessairement par la destruction de la chose ;

4°. par la commixtion, la confusion, la réunion, qui a fait périr les anciennes choses ou matières, lesquelles en ont formé de nouvelles ;

5°. par la spécification qui a fait périr les matières y employées et mis fin à la propriété de ces matières ;

6°. par la prise d'une chose par l'ennemi.

MODI ACQUIRENDI DOMINIUM, DIVISIONS.

A l'exemple du droit romain on a fait beaucoup de cas dans les systèmes de droit et dans les codes ¹⁾ des manières dont on *acquiert* la propriété; et on ne s'est guère occupé des manières dont on la *perd*.

On a proposé plusieurs divisions des manières d'acquérir la propriété: 1°. acquisition civile et naturelle (selon le droit romain); 2°. acquisition intentionnelle et ipso jure; 3°. acquisition par la possession ou ipso jure (= transitus legalis dominii); 4°. acquisitio universalis et singularis, enfin 5°. acquisition originaire et dérivative. Cette dernière division est sans doute la plus importante, puisqu'elle répond à la distinction de la transmission de la propriété et de sa naissance sans transmission. Seulement, le terme „dérivatif" est inexact. La propriété naissante ne dérive, ne procède pas de celle qui s'éteint; elle ne fait que lui succéder, de telle façon que l'ex-

¹⁾ Le livre III du C.C. porte l'inscription „des différentes manières dont on acquiert la propriété"; et le législateur, après avoir mentionné ces manières dans des dispositions générales (a. 711 suiv.), a tâché d'exposer au livre III toutes les matières du droit pécuniaire (excepté celle des biens et celle de la propriété avec ses accessions et avec ses démembrements ou autres „droits réels", traitées au livre II). — Les modes d'acquisition de la propriété remplissent aussi un grand rôle dans le code prussien (Allg. Landr. I tit. 9 à 13). — Le code français indique très incomplètement les modes d'acquisition originaire dans les art. 712 et suivants. Et l'art. 711 contient une énumération fort défectueuse des modes d'acquisition „dérivative": „La propriété des biens s'acquiert et se transmet (1°.) par succession, (2°.) par donation entre vifs ou testamentaire, et (3°.) par l'effet des obligations." Cette dernière catégorie ne comprend que les transmissions qui se font en exécution (et par conséquent à la suite, non par l'effet) d'une obligation. Les transmissions qui se font sans obligation préalable — p. ex. celles du prêt, de la fiducia (gage avec transmission de propriété), de la vente au comptant, (qui est un échange immédiat de la chose et du prix) — lui échappent. Le législateur avait, d'ailleurs, oublié que, d'après le nouveau principe du C.C., la convention seule avait la vertu de transmettre la propriété, indépendamment de l'obligation — qui résultait de la convention — de délivrer la chose subséquemment.

tion et la naissance se supposent, se tiennent, dépendent l'une de l'autre. La nouvelle propriété ne dérive pas de l'ancienne, mais des actes ou autres faits juridiques qui causent l'événement juridique de la transmission de la propriété. A l'„acquisition *originnaire*” il faudrait donc opposer, non l'acquisition *dérivative*, mais, l'acquisition *successive*. — Cependant, la distinction, l'énumération et la division des divers modes d'acquérir la propriété n'a aucune importance théorique; et il est inutile d'accorder à ces „*modi acquirendi dominium*” un chapitre séparé dans le code de droit pécuniaire.

COPROPRIÉTÉ.

Un mot encore sur la notion juridique de la copropriété. La propriété commune de plusieurs est une *seule* propriété, parce que l'unité de la chose détermine celle de la propriété de cette chose.

La copropriété peut être organisée de deux manières principales. 1. La propriété peut être divisée idéalement en parties indivises selon le nombre des communistes, soit égales, soit inégales; ces parts indivises sont toujours aliénables et passent aux héritiers. C'est l'organisation romaine que nous connaissons. 2. La copropriété peut être organisée, au contraire, de manière que les communistes n'aient pas, dans la propriété commune, des parts indivises, aliénables et passant aux héritiers; qu'ils ne puissent être copropriétaires dans des proportions différentes; et que, dès que l'un d'eux meurt ou sort de la communauté, les autres profitent de cette circonstance, parce qu'ils restent désormais copropriétaires sans lui. Le prétendu „*condominium plurium in solidum*” est un non-sens juridique ¹⁾. On peut dire seulement que, dans le second système, les plusieurs condomini, ayant ensemble une seule propriété, tiennent lieu ensemble d'un seul propriétaire, tant entre eux que par rapport aux tiers.

¹⁾ *Non-sens* qu'on tâche en vain de faire accepter comme „droit germanique”. (V. mon art. „*regtsameenschap*” dans mes „*Etudes de droit*” I, p. 280 suiv.). L'application du second système tient à des institutions *primitives* concernant la copropriété immobilière et la vie communautaire des familles. Elle est *internationale* plutôt que germanique. Le premier système est très simple et très logique. Il est satisfaisant au point de vue juridique et convient au droit d'un peuple policé. Cela est vrai surtout quant à la copropriété incidente, celle qui résulte (non d'une convention qui l'établit, comme à l'occasion d'une société fondée ou du partage d'une succession, mais) de quelques autres faits juridiques, comme d'une succession légitime ou testamentaire, d'un legs, d'une donation, d'une vente faite à plusieurs.

C H A P. IX.

P A T R I M O I N E.

La notion du patrimoine ¹⁾ n'est pas une subtilité juridique. Il faut un état avancé du droit pour qu'elle se développe, mais elle n'a rien d'artificiel ni de contingent. Ce n'est pas une notion spécialement romaine. Les juristes romains ne l'ont pas même exposée ni nommée. Mais c'est une notion à laquelle le progrès économique et juridique doit conduire partout et toujours. Il faut donc la considérer comme une notion *fondamentale* du droit privé économique.

Le patrimoine est composé d'un actif et d'un passif.

L'actif comprend, non des choses ou des biens, mais seulement des *droits* ayant une valeur économique ou pécuniaire: 1^o des droits de *propriété* ²⁾, 2^o. des droits d'usufruit et autres „démembrements”, comme ceux de chasse et de pêche, 3^o. des droits de domination, s'il y en a, 4^o. d'autres monopoles, 5^o. des créances nominatives, cambiales, anonymes, 6^o. des droits de redevance attachés à la propriété de la terre, s'il y en a, comme les cens et les dîmes. Mais l'actif ne comprend pas les servitudes foncières, lesquelles ne font qu'augmenter la valeur du fonds dominant, ni pour la même raison d'autres droits ayant pour objet des redevances et inséparablement attachés à la propriété de la terre. Le passif ne comprend que les dettes, soit pécuniaires, soit ayant une valeur (négative) pécuniaire.

¹⁾ Les auteurs français ne se sont guère occupés de la notion du patrimoine, et le mot n'est guère usité. Dalloz définit: «l'ensemble des *biens* d'un individu”; l'Académie et Littré ne mentionnent pas même ce sens général. Le terme *biens* ne peut servir, parce qu'il ne désigne que l'actif. L'emploi du mot patrimoine, toutefois, est justifié par celui du mot latin *patrimonium*. Il vaut mieux que l'allemand „*Vermögen*”.

²⁾ Non des droits de *possession*: parce que l'existence de ces droits dépend de la continuation d'un fait ou de faits qui peuvent cesser à tout moment, selon ou contre le gré du possesseur; parce qu'à raison de cette incertitude, la valeur du droit de possession est toujours incisée, non susceptible d'appréciation; et parce que le droit de possession n'est pas susceptible de transport, ni ne peut passer à l'héritier, par cette raison que ce droit dépend d'un fait personnel, qui est l'exercice actuel du droit de propriété (ou d'usufruit).

Le patrimoine existe indépendamment de la prépondérance pécuniaire de l'actif ou du passif. Il existe même, lorsqu'il y a un actif sans passif ou un passif sans actif, le passif ou l'actif dans ces cas n'existant qu'à l'état de possibilité et pouvant survenir à tout moment. Le patrimoine, en effet, n'est que l'ensemble des droits et des devoirs *économiques* que peut avoir une personne.

La notion du patrimoine se présente en premier lieu à l'occasion d'une succession légitime ou testamentaire. Le patrimoine du défunt passe à l'héritier, chez qui il rencontre un autre patrimoine, celui de l'héritier. Ces deux patrimoines peuvent rester séparés pendant une période déterminée, afin que les créanciers des deux patrimoines ne se nuisent pas réciproquement. Mais il faudra bien que la fusion des deux patrimoines finisse par s'opérer, et qu'ainsi la distinction toujours plus difficile des deux actifs soit effacée. Suivant notre droit moderne, comme d'après le droit romain, les deux actifs et les deux passifs se confondent immédiatement. Cependant le patrimoine du défunt continue à exister séparément : 1°. tant que l'héritier ne s'est pas présenté, 2°. lorsque la succession est acceptée sous bénéfice d'inventaire. Le patrimoine, dans ce dernier cas, est en liquidation. Il n'en est pas de même dans la faillite et la cession des biens. Au contraire, le patrimoine y est dissous. Tous les *biens* du débiteur cédant ou du failli y sont cédés ou assignés, à une époque déterminée, aux *créanciers* qui se présentent.

La notion du patrimoine se présente, en second lieu, à propos des sociétés ou des fondations douées de personnalité juridique, surtout lorsque, ayant cessé d'exister, elles sont en liquidation ou font retour à l'état ou à d'autres successeurs. De même, à propos des mineurs, des curandi, des absents ou d'autres administrés.

Il y a aussi des faux patrimoines. 1°. L'ensemble des biens (droits économiques) et des dettes d'une société qui n'est pas une personne juridique, par exemple d'une société en nom collectif dont les membres sont obligés solidairement aux créanciers de la société, sans que ceux-ci soient privilégiés sur ses biens. C'est alors la séparation observée par les sociétaires qui fait de l'ensemble des biens et des dettes de la société un patrimoine à part. 2°. La communauté conjugale : l'ensemble des biens communs et des dettes communes aux époux, ensemble distinct de leurs biens personnels et de leurs dettes personnelles.

L'unité juridique du patrimoine en permet le transport. Seulement, les droits positifs ne permettront pas facilement que le patrimoine actuel — tel qu'il est à l'époque du transport projeté — puisse être arbitrairement transporté à autrui. Des objections graves s'opposent

aussi au transport (= à la vente) des successions non encore ou déjà dévolues, à l'effet de substituer l'acquéreur à l'héritier, ce qui revient à la transmission conventionnelle de la qualité d'héritier.

Lorsqu'il y a deux ou plusieurs héritiers, le patrimoine du défunt continue à exister séparément pour eux et leur devient un patrimoine commun et distinct de leur patrimoine personnel. Naturellement, la communauté des cohéritiers n'a pour objet que l'ensemble des biens et des dettes, non chaque bien, ni chaque *dette* (même pécuniaire et par conséquent divisible). Un cohéritier ne peut donc aliéner sa part dans chaque bien, proportionnelle à sa part dans le patrimoine entier, et les créanciers du défunt ne pourront exiger de chaque cohéritier sa quote-part dans la dette commune ¹⁾.

Quant aux faux patrimoines, les associés et les époux n'ont certainement qu'une communauté pour l'ensemble, et ne pourraient donc vendre leur part dans chaque bien, lors même que la nature de la communauté conjugale ou de la société ne s'y opposait pas.

¹⁾ Toujours, si le droit positif (comme le faisait le droit romain) n'en dispose pas autrement; et sauf les droits primitifs où l'idée du patrimoine (= *universitas juris*) ne s'est pas encore bien développée.

C H A P. X.

POSSESSION ROMAINE.

La notion juridique de la possession — depuis Savigny — a causé beaucoup d'embarras dans le monde des juristes. Si l'on veut porter dans cette matière une clarté désirable, il est indispensable de se faire une idée juste de la possession *romaine*. En effet, nos idées sur „la possession” ont été fortement influencées par les erreurs traditionnelles et par les diverses théories qu'on s'est faites sur la possession romaine; et, en revanche, les modernes ont importé leurs propres idées dans le droit romain. Il est important de se convaincre que la portée du droit romain concernant la possession dite *ad interdicta* est peu considérable, et que pour faire la construction juridique de la possession moderne — c-à-d. du rapport juridique de la possession — il faut simplement écarter le droit romain et ne s'occuper que du droit encore actuel de la complainte.

Il n'est pas facile cependant de traiter en peu de mots la question de la possession romaine, d'autant moins que cette question a donné lieu à tant de recherches, de controverses et de théories. Il faudra reprendre et exposer toute la matière, en reproduisant tous les passages des sources qui s'y rapportent.

Depuis les derniers travaux sur ¹⁾ la „possession” du droit romain, cette possession ne nous est plus aussi obscure, aussi incomplètement connue, aussi énigmatique, qu'elle n'avait pas cessé de l'être après l'oeuvre juvénile et brillante de Savigny.

D'abord, pour trouver l'origine des interdits possessoires, il ne faut

¹⁾ Le tout dernier est l'ouvrage savant et lucide du Dr. H. H. Pfüger, Privatdocent à Bonn: „die sogenannten Besitzklagen des römischen Rechts”, 1890. — Les recherches savantes et détaillées du Dr. Léon Comte Pininski, tom. 2 1888 (v. Theil II p. 148—280) contiennent plutôt une discussion des théories antérieures qu'un examen indépendant de ce que nous apprennent les sources. En écrivant son tome 2, le comte Pininski ne connaissait pas encore le livre „der Besitzwille” de R von Jhering, publié en 1889.

pas remonter à la protection de la possession de l'ager publicus et d'autres possessions précaires ¹⁾. La *protection* d'un *droit* de jouissance révocable et analogue à la propriété n'a rien de commun avec la *décision* d'une controversia de possessione, qui était l'objet de l'interdictum uti possidetis et ne pouvait donc donner naissance à cet interdit. La possession romaine quant aux interdits commence avec les deux interdits (dits retinendae possessionis) uti possidetis et utrubi. Or ces interdits n'ont été introduits qu'à la suite de la substitution du procès formulaire aux legis actiones et du simplex au duplex iudicium sur la propriété d'un immeuble ou d'un meuble. Les anciens romains — il faut bien se pénétrer de cette vérité historique — n'ont pas songé à se faire protéger leur possession, abstraction faite de leur propriété, ni par conséquent à faire reconnaître leur possession, afin d'en obtenir la protection. Il en est de même des autres peuples de l'antiquité. La protection de la possession, séparée de celle de la propriété, mais lui étant analogue, est une institution exceptionnelle de l'europe médiévale ²⁾. On a eu tort de l'importer dans le droit romain, comme l'a fait encore — et c'est son erreur fondamentale dans cette matière — le grand Savigny. Dans le duplex iudicium sur la propriété, où chacune des parties était demandeur et défendeur à la fois, parce que chacune portait le même onus probandi indépendamment de la possession, cette possession était donc une circonstance indifférente au point de vue de la preuve et de l'issue du procès. Elle devint au contraire d'une importance suprême dans le simplex iudicium, où le non-possesseur, s'il voulait ravoïr sa chose, devait la réclamer du possesseur et faire la preuve de sa propriété, tandis que le possesseur n'avait qu'à jouir paisiblement du *fait* de sa possession, en attendant qu'un autre vint lui prouver son *droit*.

USAGE ET PROCÉDURE DES INTERDITS UTI POSSIDETIS ET UTRUBI.

Lors donc que deux parties se disputaïent la propriété d'une chose, celle qui croyait pouvoir établir sa possession, soit actuelle, soit pendant la majeure partie de l'année précédente ³⁾, selon qu'il

¹⁾ Suivant l'hypothèse de Dernburg, développée dans son „Entwicklung und Begriff des juristischen Besitzes des römischen Rechtes, 1883” et maintenue contre Bekker dans ses Pandectes, 1884 (II. § 171).

²⁾ V. mon „Syst. de la propr. mob.”, p. 108/9.

³⁾ L'interdit utrubi est sans doute postérieur à uti possidetis. Le „maiore parte huiusce anni”, qui ne peut que nous sembler étrange, pouvait servir à trancher des difficultés quant à la possession qui précédait immédiatement l'interdit.

s'agissait d'un immeuble ou d'un meuble, citait son adversaire en justice (*jus*) et demandait au prêteur un interdit *uti possidetis* ou *utrubi*. Ou bien les deux parties la réclamaient à la fois. Cet interdit, rendu conformément à l'édit proposé, défendait à *chacune* des parties toute *voie de fait* (*vim fieri*) contre la possession actuelle ou prépondérante de *l'une* d'elles. Alors la partie qui reconnaissait que son adversaire avait cette possession, pouvait se résigner à porter l'onus probandi, et laissant le procès possessoire, intenter immédiatement la revendication contre le *beatus possessor*. Ou bien, s'étant convaincue du droit de son adversaire ou de l'impossibilité d'établir le sien, elle pouvait le laisser tranquille et renoncer à la revendication comme au procès possessoire. Si, au contraire, elle contestait ladite possession de l'autre partie, le procès sur la possession pouvait s'engager entre les deux parties sur l'initiative de l'une d'elles. A cet effet elles accomplissaient l'une et l'autre des actes possessoires¹⁾, qui étaient considérés comme des voies de fait (= *vis*) contre l'édit du prêteur. Ceci *fait*, elles s'accusaient réciproquement devant le prêteur d'avoir enfreint l'interdit; après quoi elles se défiaient réciproquement par des sponsiones et des restipulationes, en s'engageant à se payer l'une à l'autre les sommes mises en jeu, au cas qu'il serait prouvé que l'une d'elles, par ses actes possessoires, avait agi contre l'interdit. Or, cette preuve était fournie par celle de la possession actuelle ou prépondérante de l'une des parties dans un procès devant le *judex*, qui décidait sur la *quaestio facti* de la possession. Ce procès était un *duplex judicium*, parce qu'aucune des parties n'était privilégiée quant à la preuve, et que chacune d'elles était donc défendeur, non moins que demandeur. En outre, le prêteur assignait au plus offrant la possession de la chose pendant le procès. Celui que le juge trouvait être possesseur, gardait la chose, s'il en avait acquis la possession pendant le procès, et était acquitté quant au paiement des sommes par lui promises; la partie qui avait succombé dans le procès possessoire, était condamnée à payer à son adversaire ces mêmes sommes, et si elle avait possédé la chose pendant le procès, elle était condamnée en outre à lui payer la somme offerte, et ce sans préjudice de son devoir de lui restituer la chose dont elle avait eu

¹⁾ Quant aux immeubles, par exemple, par un acte conventionnel; l'une des parties entrant dans le *praedium* où l'autre se trouvait, et celle-ci conduisant poliment la première. Quant aux esclaves, aux animaux et aux autres meubles transportables, les deux parties saisissaient l'une et l'autre la chose présente *in jure*. Le *vim fieri* n'indiquait pas dans l'édit des actes sérieux, mais un symbolisme processuel; et la défense du *vim fieri* était une injonction d'accomplir des actes symboliques.

la possession provisoire, avec les fruits qu'elle avait perçus dans l'intervalle. L'adversaire pouvait agir à cet effet contre elle dans l'année du premier jugement. Si cependant l'une des parties se refusait à coopérer avec l'autre aux formalités préalables au *judicium*, c-à-d. aux actes possessoires de part et d'autre, aux *sponsiones* et *restipulationes* et à la „licitation” de la possession durant le procès, elle était mise dans la situation du non-possesseur par un interdit „secondaire” du préteur, qui lui ordonnait de restituer la chose à l'adversaire, s'il la possédait, ou de s'abstenir de voies de fait contre la possession de son adversaire¹⁾. Après la décision du juge ou après l'interdit secondaire, la partie reconnue non-possesseur pouvait tenter une revendication contre sa partie adverse; ou bien, si elle en était venue à reconnaître le droit de celle-ci, ou à désespérer de son propre succès, elle pouvait abandonner tout simplement ses prétentions à la propriété et laisser le possesseur en paix. Enfin, si la partie vaincue au possessoire, ne pouvant se consoler de sa défaite, continuait à se dire propriétaire et à troubler la possession de son adversaire, sans l'appeler en justice pour vider la question de la propriété, celui-ci pouvait prendre cette initiative, comme il l'avait pu immédiatement après le jugement rendu en sa faveur ou après l'interdit secondaire. L'onus probandi reposait sur la partie jugée non-possesseur, indépendamment de son initiative ou de celle du possesseur.

EFFETS DE CES INTERDITS: RECONNAISSANCE (NON PROTECTION) DE LA POSSESSION ET *COMMODUM POSSESSORIS*.

Il résulte de cet exposé que les interdicts *uti possidetis* et *utrubi*²⁾ et le procès possessoire qui les suivait, ne procuraient à la possession aucune *protection*, dans le sens de 1^o une restitution de la possession ravie ou perdue, 2^o des indemnités ou des amendes en cas de lésion, de voies de fait, de troubles quelconques³⁾. Ils ne tendent et n'aboutissent qu'à la *reconnaissance* de la possession présente, et ce pour

¹⁾ Tout cela est dit ou indiqué clairement par Gaius, tel qu'il a été relu par Studemund.

²⁾ Dans leur partie principale, sauf le „*nec vi nec clam nec precario alter ab altero*” de l'*uti possidetis*, qui fut étendu à l'*utrubi*.

³⁾ Les paroles de l'édit du préteur l. l. pr. D. *uti possidetis* (43. 17) „*Neque pluris quam quanti res erit, intra annum quo primum experiundi potestas fuerit, agere permittam*”, sur lesquelles s'appuyait l'ancienne théorie de la protection et de l'indemnité, ne se rapportent pas au *judicium duplex ex interdicto uti possidetis*,

en assurer le profit au possesseur dans la controverse sur la propriété ou pour le délivrer du danger de ces controverses par des non-possesseurs. Les interdits *uti possidetis* et *utrubi* ne sont appelés *retinendae possessionis*, et ils ne sont réputés protéger ¹⁾ la possession, que parce qu'ils l'affirment contre ceux qui la nient en la troublant ²⁾, et qu'ils en assurent le fruit processuel au possesseur.

TÉMOIGNAGES DES SOURCES.

Le rapport intime des interdits *uti possidetis* et *utrubi*, c-à-d. de la controversia de possessione, avec la controversia de proprietate est affirmé si formellement par deux juristes dans trois passages des Pandectes ³⁾, qu'il est impossible d'affirmer l'indépendance des procès possessoires basés sur ces interdits. Ces procès n'avaient d'autre fin que de procurer au possesseur le *commodum possessoris* ⁴⁾ dans

mais au *judicium secutorium* ou *Carcellianum*, qui contenait une condamnation pécuniaire, faute de la restitution de la chose et des fruits par lui perçus, à laquelle était tenu celui qui, ayant obtenu la possession provisoire par la *fructus licitatio*, avait été reconnu non-possesseur. Cette condamnation "*quantum res est, non pluris*" devait s'entendre, non de la valeur de la chose même, mais de la valeur de la possession pour les parties. Ulp. l. 3 § 11. eod.

¹⁾ *Tueri*. l. 1 § 4 D. *uti possidetis* (43. 17): "*hoc interdictum tuetur possessorem*".

²⁾ *Ibidem*. *Huius rei causa redditur: ne vis fiat ei qui possidet*.

³⁾ Je crois qu'il est utile de citer les trois passages; le troisième est peu répandu.

Ulp. l. 1 § 2. 3. D. *uti possidetis* (43. 17): *Huius autem edicti proponendi causa haec fuit, quod separata esse debet possessio a proprietate* (c-à-d. il faut que la question de la possession et celle de la propriété soient traitées séparément)... *Inter litigatores ergo quotiens est proprietatis controversia: aut convenit inter litigatores, uter possessor sit, uter petitor; aut non convenit. Si convenit, absolutum est; ille possessoris commodo quem convenit possidere, ille petitoris onere fungetur. Sed si inter ipsos contendatur, uter possideat, quia alteruter se magis possidere affirmat, tunc, si res soli sit de cuius possessione contenditur, ad hoc interdictum remittentur.*

Ulp. l. 35 D de acq. vel am. poss. (41. 2): *Exitus controversiae possessionis hic est tantum, ut prius pronuntiet iudex, uter possideat. Ita enim fiet, ut is qui victus est de possessione, petitoris partibus fungatur, et tunc de dominio quaeratur.*

Gaius, Inst. IV. 148: *Retinendae possessionis causa solet interdictum reddi, cum ab utraque parte de proprietate alicuius rei controversia est, et ante quaeritur, uter ex litigatoribus possidere, uter petere debeat; cuius rei gratia comparata sunt uti possidetis et utrubi.*

⁴⁾ C'était même anciennement une controverse d'école: si la revendication ne pouvait être intentée seulement contre celui qui par les interdits *Uti possidetis* et *Utrubi* avait acquis le *commodum possessoris*, et non comme le pensaient "*quidam, ut Pegasus*", contre le dépositaire, le commodataire, le locataire et celui qui était chargé de quelque custodia, "*quia hi omnes non possident*". Cette opinion favorable à la possession ne prévalut pas. Ulpien l. 9. D. de R. V (6. 1) dit: *Puto autem ab omnibus qui tenent et habent restituendi facultatem, peti posse*".

la controversia de proprietate, soit qu'il la portât en justice, soit que son adversaire l'y portât ou s'en abstînt précisément par crainte du commodum. D'ailleurs, si l'on fait abstraction des témoignages des juristes, on sera néanmoins empêché d'admettre l'indépendance desdits procès possessoires, parce qu'on ne pourra leur trouver d'autre utilité que celle de fournir à l'une des parties le commodum possessoris dans la controversia de proprietate; cette controverse était toujours sur l'arrière-plan.

Les § 2—7 de la lex 3 D. uti possidetis (43. 17) n'infirmant nullement ce résultat. En effet, ces passages parlent seulement de certains empiètements de nos voisins sur nos praedia, empiètements qui ne contiennent pas seulement des empêchements d'habitation ou d'usage ou des actes préjudiciables et injustes, mais qui sont en même temps des actes possessoires et des entraves portées à notre possession, et qui s'appuient sur des prétentions de propriété. Il nous importe donc de faire reconnaître notre possession au moyen de l'interdictum uti possidetis et de forcer ensuite notre adversaire, s'il continue ses voies de fait, à débattre avec nous la question de propriété et à prouver la sienne, ce qui lui sera impossible. Les passages en question disent seulement: que celui qui est incommodé en certaines manières par son voisin, pourra recourir à l'interdit uti possidetis. Ils n'ajoutent pas: que la reconnaissance de sa possession lui servira à autre chose qu'à jouir au pétitoire du commodum possessoris ¹⁾.

CES INTERDITS NON = PRAEJUDICIA.

D'un autre côté la controversia de possessione, vidée par les deux interdits Uti possidetis et Utrubi, n'est pas une procédure préjudicielle, un simple praejudicium dans la contestation sur la propriété. L'interdit peut être rendu, le duplex iudicium sur la possession terminé par un jugement, et ce jugement exécuté, sans que les parties

¹⁾ D. 43. 17. l. 3 § 2: «Hoc interdictum sufficit ei qui *aedificare in suo prohibetur*. Etenim videris mihi *possessionis controversiam* facere qui prohibes me uti mea possessione. § 3. Quum inquilinus *dominum aedem* reficere volentem prohiberet, aequè competere interdictum uti possidetis placuit, testarique dominum non prohibere inquilinum ne habitaret sed ne *possideret*. § 4. Item videamus, si auctor vicini tui ex fundo tuo *vites in suas arbores transduxit*, quid juris sit. Et ait Pomponius posse te ei denuntiare et vites praecidere, idque et Labeo scribit, aut uti [eum debere] interdicto uti possidetis de eo loco quo radices continentur vitium. Nam si tibi vim fecerit, quominus eas vites vel praecidas vel transducas, *vim tibi facere* videtur quo-

comparaissent le moins du monde en justice pour se disputer la propriété.

EFFETS RÉCUPÉRATOIRES.

Cependant les deux interdits *retinendae possessionis* contiennent ou sont supposés contenir une clause qui leur donne un effet récupérateur. Ces interdits procurent indirectement la restitution de la possession perdue par la violence (*vi*) de l'adversaire, par sa possession secrète ou cachée (*clam*), ou par suite d'une possession précaire obtenue par le précariste mais révoquée, et qu'il refuse d'abandonner. Ainsi la possession juste ou véritable fut vraiment *protégée* contre la possession injuste ou fausse. Postérieurement à l'insertion de la clause „*nec vi, nec clam, nec precario, alter ab altero*” dans l'interdit *uti possidetis*, le préteur proposa les interdits „*unde vi*” et „*quod precario*”, le premier relatif à la déjection *violente* du possesseur et aux immeubles seulement, le second relatif aux meubles comme aux immeubles. Il n'y a pas eu d'interdit de clandestina possessione. Les interdits „*unde vi*” et „*quod precario*” n'ont donc rendu inutile qu'en partie la clause récupératoire susmentionnée.

Il est vrai que de cette façon la possession a obtenu quelque protection par les interdits. Mais il faut bien remarquer que cette protection n'a pour objet que la restitution d'une possession que l'adversaire a ravie au possesseur, ou qu'il détient injustement; *non* la restitution d'une possession perdue sans violence (*vis atrox*) ou autres actes injustes de l'adversaire, ni des indemnités dues au possesseur à raison du trouble porté à sa possession par qui que ce soit.

Observons encore que les interdits *retinendae possessionis* n'ont pas servi chez les romains à écarter des obstacles ou des objections à l'usucapion.

minus possideas. Etenim qui *colere fundum* prohibetur, *possidere prohibetur*, inquit Pomponius. § 5 etc. Il s'agit dans tous ces cas d'actes possessoires dont l'effet reste, ou qui peuvent être facilement répétés après que l'interdit *uti possidetis* a été rendu. Si alors le voisin, n'osant accepter le procès possessoire, s'abstient de les répéter ou remet les choses dans leur état antérieur, il sera déclaré non-possesseur par un interdit secondaire. Si, au contraire, acceptant le procès, il continue ses empiètements (en guise du „*vim fieri*” défendu), il sera jugé avoir commis des actes possessoires contre l'édit du préteur, si je parviens à prouver contre lui ma possession actuelle; car lesdits actes ne pourront pas ne pas être considérés comme des troubles de ma possession.

PROFITS DE LA POSSESSION.

La possession romaine, d'après la doctrine traditionnelle, a deux objets : la protection des interdits (*Besitzerschutz*) et l'usucapion. En d'autres termes, il y a une possession „ad interdicta” et une possession „ad usucapionem”, qui ne sont pas toujours une seule et même possession, mais qui peuvent être partagées entre deux personnes juridiquement distinctes.

Cela n'est ni complet, ni exact. Il faut distinguer les *profits* suivants de la possession : 1^o. le *commodum possessoris*, auquel se rapportent les deux interdits *retinendae possessionis* dans leur partie principale, 2^o. la restitution de la possession par celui qui nous en a injustement privés, et ce au moyen de la partie récupératoire des interdits *uti possidetis* et *utrubi*, et au moyen des interdits *unde vi* et *quod precario*, 3^o. les profits attachés à la possession de bonne foi, comme l'acquisition des fruits par leur séparation, l'usage de la *publiciana*, d'autres actions irrégulièrement concédées *ex aequitate* au possesseur à l'exemple de la *publiciana* (ex l. *Aquiliana*, *communis dividundo*, *serviana*, etc.), enfin l'acquisition de droits et de la possession par celui que nous possédons de bonne foi comme esclave ¹⁾, 4^o. en dernier lieu, mais surtout, la marche à l'usucapion.

POSSESSIO (DES JURISTES) : DEUX ÉLÉMENTS.

Indépendamment de ces profits, *possidere* et *possessio* signifient d'abord, dans la langue latine et la terminologie des juristes, l'occupation matérielle, selon la nature des immeubles ou des meubles dont il s'agit, de façon à exclure l'immixtion d'autrui ²⁾. Mais il faut

¹⁾ L. 1. § 6 D. 41.2. — Il y a des cas où cette acquisition n'a pas lieu. — Paul. l. 1 § 15 D. 41.2. „Per servum corporaliter *pignori datum* non acquirere nos possessionem, Julianus ait. Ad unam enim tantum causam videri eum a debitore *possideri*, ad *usucapionem*. Nec creditor, quia nec stipulatione nec ullo alio modo per eum acquirat, quamvis eum possideat. Ni celui qui a donné un esclave en gage, ni le gagiste, n'acquiescent par cet esclave.

²⁾ *Corporalis possessio*, *corporaliter tenere* : l. 24, 25 D. 41. 2. Dans „*corpore et animo possidere*” *corpore* signifie „par le corps du possesseur”. De même Papin. l. 44. § 2 eod. „*corpore nostro tenere possessionem*”, Paul. l. 3 § 8. 12 D. eod. „*corpore alieno possidere* (per colonum et servum)”, Marcellus l. 19 § 1 D. eod. „et *corpore* et *animo* possessioni incumbere”, Paul. l. 1 § 3. D. eod. „*corpore suo rem contingere*”.

ajouter que cette occupation matérielle, pour pouvoir être appelée possession, doit être consciente ¹⁾ et intentionnelle ²⁾. La possession romaine n'est pas le fait de se conduire et d'être respecté comme propriétaire. Elle ne contient au fond que le fait de l'occupation, accompagné de l'état d'esprit correspondant; mais ce fait matériel n'emporte pas nécessairement ou fatalement, comme le veut v. Jhering, la volonté de posséder ³⁾. Au contraire, les juristes font ressortir constamment: que la possession est un fait composé de deux éléments — un élément matériel ou corporel et un élément mental — et que ces éléments ont une égale importance ⁴⁾.

POSSESSIO (PAR EXCELLENCE OU AU SENS JURIDIQUE).

Cette possession est appelée „*possessio*” par excellence, ou posses-

¹⁾ Paul. l. 1 § 3. *ibid.* „*Furiosus et pupillus (si non eius aetatis sit, ut intellectum capiat) sine tutoris auctoritate non potest incipere possidere*”; car, bien qu'ils „*maxime corpore suo rem contingant*”, c'est „*sicuti si quis dormienti aliquid in manu ponat*”. En d'autres termes, il faut une possession consciente. L. 1 § 9, 10 *eod.* Ille per quem volumus possidere, talis esse debet ut habeat *intellectum possidendi*. Et ideo si furiosum servum miseris ut possideas, nequaquam videris apprehendisse possessionem. Paul l. 3 § 3 D. *eod.* Nous ne possédons pas un trésor à moins de savoir qu'il est enterré dans notre fonds. l. 3 § 12 *eod.* „*Nec movere nos debet quod quasdam res etiam ignorantes possidemus, id est quas servi peculiariter paraverunt. Nam videmur eas eorundem et animo et corpore possidere.*” Il suffit que la possession de l'esclave soit consciente.

²⁾ Paul. l. 1. § 20 *eod.* Pour posséder il faut avoir „*animum possidentis*”. Paul. l. 37. D. de pign. act. (13. 7). Le locataire ne devient pas possesseur, parce que conducenti non est animus possessionem apiscendi. Africanus l. 47. D. de R. Cr. (12. 1). Ceux qui n'ont pas „*possidendi animum*”, ne peuvent être considérés comme „*bonae fidei possessores*”. Paul., l. 1 § 3 D. 41.2. Pour posséder il faut avoir l'„*affectio* (intention) *tenendi*”, c-à-d. il ne suffit pas de „*tenere matériellement*”, il faut en avoir l'intention. Paul. l. 3. § 3 *eod.* „*...si thesaurum in fundo meo positum sciam, continuo me possidere, simulatque possidendi affectum habuero, quia quod desit naturali possessioni, id animus implet*”. Le fait qu'un trésor est occupé avec notre terrain, est appelé ici *naturalis possessio*. Il manque à cette possession l'intention de posséder; elle doit être supplée. Suivant Sabinus, il faut en outre une *locomotio* pour qu'il y ait une *custodia* nécessaire à l'occupation, au corpore possidere. Quoiqu'il en soit, le trésor n'est pas possédé sans „*possidendi affectus*”. § 6 *eod.* „*In amittenda quoque possessione affectio (l'intention) eius qui possidet intuenda est; itaque si in fundo sis, et tamen nolis eum possidere, protinus amittes possessionem. Igitur amitti et animo solo potest, quamvis acquiri non potest.* Paul l. 1 § 4 *eod.*... *maritus, si noluit possidere, protinus amisit possessionem.*

³⁾ Besitzwille. Toujours cette malencontreuse VOLONTÉ!

⁴⁾ L'*animus* est pour les juristes un élément non moins essentiel que la *corporalis possessio* (v. la note précédente) Seulement on ne peut possidere solo animo, bien qu'on puisse solo animo retinere possessionem, et que l'*animus* puisse rejoindre la *corporalis possessio* antécédente. Paul l. 3 § 3 D. 41. 2. Neratius et Proculus (et solo animo non posse nos acquirere possessionem, si non antecedit *naturalis* (= *corporalis*) *possessio*).

sion au sens juridique, quand elle satisfait aux conditions requises pour les profits de la possession; en d'autres termes, quand elle produit ses effets juridiques. Ainsi l'esclave ne *possède* pas, ni le fils de famille, ni le colonus ou l'inquilinus, ni le mandataire, le dépositaire, le commodataire, le conductor; mais le dominus, le deponens, le commodans, le locataire, possèdent par eux, ou en d'autres termes ces derniers possèdent, ou plus correctement ils sont en possession, pour les premiers, non suo sed alieno ¹⁾ nomine. Le mot „*possessio*” est même employé dans ce sens pour désigner une possession pour autrui, à laquelle le commodum possessoris et le profit des interdits récupératoires (sans la marche à l'usucapion) sont rattachés par exception, parce que ces fruits de la possession sont considérés, non, il est vrai, comme les principaux, mais comme les plus

¹⁾ Papin. l. 49 § 1. D. 41—2. Qui in aliena potestate sunt, rem peculiarem *tenere* possunt, (habere) *possidere* non possunt; quia possessio non tantum corporis sed et *iuris* est, c-à-d. parce que la possession n'est pas seulement un fait corporel, mais un fait juridique, satisfaisant aux conditions requises pour produire les effets juridiques de la possession. Le mot „*corporis*” n'est pas tout à fait exact, car l'*animus* de l'esclave n'est pas indifférent; mais la pensée de Papinien n'est pas douteuse. — Ulp. l. 10 § 1 eod. „*aliud est possidere, longe aliud in possessione esse: denique, rei servandae causa, legatorum, damni infecti non possident, sed sunt in possessione custodiae causa.*” Paul. l. 3. § 23 eod. Quod autem Quintus Mucius (= Scaevola) inter genera *possessionum* (au sens juridique) posuit, si quando jussu magistratus rei servandae causa possidemus, ineptissimum est. Nam qui creditorem, rei servandae causa, vel quia damni infecti non caveatur, mittit in possessionem, non *possessionem* sed *custodiam* rerum et observationem concedit. Et ideo, quum, damni infecti non cavente vicino, in possessionem missi sumus, si id longo tempore fiat, etiam possidere nobis et per *longam possessionem capere*, praetor, causa cognita, permittit. Cf. Pomp. l. 12. D. 42. 4, Ulp. l. 3. § 8 D. 43. 17, Ulp. l. 1 § 9 D. 43. 3, l. 9 D. de R. V. (6. 1) „non possident”. — Paul. l. 1. § 4. D. 41. 2. Si vir uxori cedat possessione donationis causa, plerique putant *possidere* eam, quoniam res facti infirmari jure civili non potest. (= Le fait de la possession existe malgré le droit civil, qui déclare ces donations (transports et obligations) nulles.) Et quid attinet dicere non possidere mulierem, quum maritus, ubi noluit possidere, protinus amiserit possessionem? (= Pourquoi, le mari ayant perdu les fruits de la possession, la femme ne les recueillerait-elle pas?) — Celsus, l. 18 pr. eod. Nec idem est *possidere* et alieno nomine possidere. Nam *possidet* cuius nomine possidetur; procurator *alienae possessioni* praestat ministerium. — Gaius l. 9. eod. Generaliter, quisquis omnino *nostro nomine* sit in *possessione*, veluti procurator, hospes, amicus, nos *possidere* videmur. — Gaius, Inst. IV. 153. *Possidere* autem videmur, non solum si *ipsi possideamus*, sed etiam si *nostro nomine* aliquis in *possessione* sit, licet is nostro juri subjectus non sit, qualis est colonus et inquilinus. Per eos quoque apud quos *deposuerimus*, aut quibus *commodaverimus*, aut quibus *gratuitam habitationem tribuerimus*, ipsi *possidere* videmur, et hoc est, quod vulgo dicitur, retineri *possessionem* posse per quemlibet qui *nostro nomine* sit in *possessione*. — Ulp. l. 1 § 9. 10 D. de vi (43. 16) Deicitur is qui *possidet*, sive civiliter sive naturaliter possideat; nam et naturalis possessio (= contraire aux principes du droit civil) ad hoc interdictum pertinet.

immédiats et les plus actuels ¹⁾. — De même la possession de choses données entre époux est appelée *possessio* (juridique), parce que le *commodum possessoris* et le profit des interdicts récupératoires ²⁾ appartient à l'époux possesseur, bien que l'usucapion *pro donato* ³⁾ lui soit non moins refusée que l'acquisition immédiate par la donation ⁴⁾.

DÉSIGNATION DE LA POSSESSION NON JURIDIQUE.

La possession non juridique est désignée de diverses manières pour la distinguer de la possession juridique : par *tenere* ⁵⁾, *in possessione esse* ⁶⁾, *naturalis possessio* ou *naturaliter possidere* ⁷⁾. Ces

Denique, et si *maritus uxori donavit*, eaque deiecta sit, poterit interdicto uti. Non tamen, si *colonus*. § 22 eod. Quod *servus*, vel procurator, vel colonus *tenent*, dominus videtur *possidere*; et ideo his deiectis ipse deiici de possessione videtur, etiamsi ignoret eos deiectos *per quos possidebat*. Et si quis igitur alius, per quem possidebam, deiectus fuerit, mihi competere *interdictum*, nemini dubium est. — Ulp. l. 38 § 7 D. de V. O. (45.1) quamvis .civilis jure servus *non possideat*, tamen ad possessionem naturalem hoc referendum est (= haec stipulatio = possidere mihi licere, spondes?) Et ideo dubitari non oportet, quin et servus recte ita stipuletur.

¹⁾ Javolenus, l. 16. D. de usucap. 41. 3. Servi nomine qui *pignori* datus est, ad exhibendum cum creditore non cum debitore agendum est, quia qui pignori dedit, ad usucapionem tantum possidet. Quod ad *reliquas omnes* causas pertinet, qui accepit, *possidet*. Paul. l. 37 D. 13. 7. Si *pignus* mihi traditum locassero domino, per locationem retineo *possessionem*; quia antequam conducerat debitor, *non* fuerit eius *possessio*, [quum] et animus mihi retinendi sit, et conducenti non sit animus *possessionem* adipiscendi. Ulp. l. 4 § 1 de precario (43. 26) Meminisse autem oportebit, eum qui *precario possidet*, etiam *possidere* (= au sens juridique). Le précariste et celui qui a accordé le precarium, possèdent l'un et l'autre, selon Pomp. l. 15 § 4 eod. et Sabinus, l. 3 § 5 D. 41. 2.

²⁾ D'après l. 1 § 9/10 D. unde vi (43. 15) V. supra.

³⁾ Paul. l. 1 § 2. D. pro donato (41. 6) «Si inter virum et uxorem donatio facta sit, cessat usucapio.» Ulp. l. 16. D. 41. 2 «Quod uxor viro, aut vir uxori donavit, pro possessore possidetur.»

⁴⁾ La *possessio* (juridique) est affirmée, malgré la dénégation de l'usucapion, par Paul. l. l. 1. § 2 D. pro donato : «*Possidere* autem uxorem rem a viro donatam, Julianus putat.» De même Paul l. 1 § 4 D. 41. 2. (v. supra) ... plerique putant possidere eam (= uxorem).

⁵⁾ Papin. l. 49 § 1 D. 41. 2 (v. supra) «rem peculiarem *tenere*». Paul l. 1 § 5 D. eod. «res peculiariter *tenere*» (s. les esclaves et les fils de famille). — Ulp. l. 1. § 22 D. de vi (43. 16). Quod servus vel procurator vel colonus *tenent*, dominus videtur *possidere*. (v. supra). Javolenus l. 24. D. eod. «peculium quod servus civiliter possidere non posset, sed naturaliter *tenet*, dominus creditur possidere».

⁶⁾ Ulp. l. 10 § 1. D. 41. 2. aliud est possidere, longe aliud in possessione esse (v. supra) — Gaius l. 9. D. 41. 2. Generaliter, quisquis omnino nostro nomine *sit in possessione*, veluti procurator, hospes, amicus, nos *possidere* videmur (v. supra). Gaius IV. 153 *Possidere* videmur, etiam si nostro nomine aliquis in possessione sit ... retineri possessionem posse per quemlibet qui nostro nomine *sit in possessione* ... (v. supra).

⁷⁾ Ulp. L. 3 § 15 D. ad. exh. (10. 4) Sciendum est, adversus possessorem hac

termes n'ont aucune valeur systématique¹⁾, pas plus que „*civilis possessio*” et „*civiliter* ou *jure civili possidere*”²⁾. Il est inutile de démontrer encore contre de Savigny, que la *civilis possessio* ne signifie jamais *possessio ad usucapionem* (*Usucapionsbesitz*). Les sources ne fournissent à cette thèse aucune ombre d'appui. On n'y trouve d'ailleurs aucun terme qui désigne la „*possessio ad usuca-*

actione (= *ad exhibendum*) *agendum*, non solum eum qui *civiliter*, sed et eum qui *naturaliter* incumbat *possessioni*. Denique (= ainsi) *creditorum* qui *pignori* rem *accepit*, *ad exhibendum* teneri placet; (Pomp. l. 4) nam et cum eo, apud quem *deposita*, vel cui *commodata* vel *locata* res sit, agi potest”. Le dépositaire, le commodataire, le locataire et en outre le gagiste sont dits „*naturaliter* incumbere *possessioni*”, c-à-d. ces possesseurs pour autrui sont réputés ne pas être des possesseurs juridiques. — Jul. l. 2 § 1 D. pro her. (41. 5) „*Quod* vulgo respondetur, causam *possessionis* neminem sibi mutare posse, sic accipiendum est, ut *possessio* non solum *civilis* sed etiam *naturalis* intelligatur. Et propterea responsum est, neque *colonum*, neque eum apud quem res *deposita* aut cui *commodata* est, *lucri faciendi gratia* pro herede *usucapere* posse.” La possession de ces possesseurs pour autrui est donc appelée *naturelle*. — De même Ulp. l. 38 § 7 D. de V. O. (45. 1) „... *quamvis civili jure servus non possideat*, tamen *ad naturalem possessionem* (de l'esclave) hoc referendum est”. (V. supra).

¹⁾ Ainsi *naturalis possessio* est employé dans le sens de *corporalis possessio* par Paul. l. 3 § 13 D. 41. 2 „*res mobiles hactenus possideri, quatenus sub custodia nostra sint; id est, quatenus, si velimus, naturalem possessionem nancisci possimus*”.

Paul, l. 3 § 3. D. eod. *Neratius* et *Proculus* [et] solo animo non posse nos acquirere *possessionem*, si non antecedit *naturalis possessio*. (v. supra). — La même expression a le sens d'une possession véritable aux effets juridiques (bien qu'elle soit contraire aux défenses et aux nullités du droit civil quant aux donations entre époux et au transport de la propriété ex causa donationis inter virum et uxorem) chez Ulpien, l. 1 § 9, 10 D. de vi (43. 16): Deicitur is qui *possidet*, sive *civiliter*, sive *naturaliter possideat*. Nam et *naturalis possessio ad hoc interdictum* (= unde vi) pertinet. Denique et si maritus uxori donaverit, eaque deiecta sit, poterit interdicto uti. Non tamen *colonus*. (v. supra.) L'interdit unde vi ne pouvait donc servir qu'au possesseur juridique, même réfractaire à la loi quant à l'origine de sa possession, et ne pouvant acquérir par usucapion, mais non à celui qui possède (non juridiquement) pour autrui; cette possession, qui se moque du droit civil, est appelée *naturalis*.

²⁾ Ainsi dans le passage d'Ulpien qui précède, „*civiliter possidere*” signifie : posséder en harmonie avec le droit civil. Comp. le passage précité de Paul l. 1. § 4 D. 41.2: La femme possède malgré le droit civil ce que son mari lui a donné „*quoniam res facti infirmari jure civili non potest*”; seulement cette *possessio* ne conduit pas à l'usucapion. Comp. aussi Paul. l. 26 pr. D. de donat. i. v. e. ux. (24.1), où il est dit que la femme ne peut posséder, d'après le droit civil, les choses dont son mari lui a fait remettre (à titre gratuit) la possession; „*licet illa jure civili possidere non intelligatur*”. — „*Civiliter*” est opposé à „*naturaliter possessioni incumbere*” dans le sens de posséder juridiquement, à la différence de „la possession pour autrui” exercée par les dépositaires, les commodataires et les locataires, ainsi que par les créanciers gagistes. C'est ce que font Ulpien et Pomponius: l. 3. § 15, l. 4 D. ad exhib. (10.4): vide supra. Julien oppose dans le même sens *civilis* à *naturalis possessio*. l. 2 § 1. D. pro herede (41. 5). *Quod* vulgo respondetur, causam *possessionis* neminem

pionem", soit sans, soit avec ou sans les autres effets juridiques de la possession. Le terme „jus possessionis", qu'on y trouve employé, ne signifie rien de plus „que possession valable en droit", ou „possessio" par excellence, c-à-d. possession juridique ¹⁾.

SUBTILISATION OU SPIRITUALISATION PROGRESSIVE DE LA „POSSESSION JURIDIQUE".

La notion de la possession juridique a été un peu matérielle à l'origine, mais elle s'est subtilisée et pour ainsi dire spiritualisée dans le cours de son développement juridique.

CORPORE ET ANIMO.

On a reconnu et on a fait ressortir, d'abord, que la possession n'est pas exercée et ne peut commencer (être acquise) corpore seulement, mais qu'il est tout aussi essentiel qu'elle le soit *animo* ²⁾. En d'autres termes, elle doit être *consciente et intentionnelle*.

sibi mutare posse, sic accipiendum est, ut *possessio* non solum *civilis* sed et *naturalis* intelligatur. Et propterea responsum est, neque colonum, neque eum apud quem res *deposita*, aut cui *commodata* est, lucri faciendi gratia pro herede usucapere posse. — Selon Ulpien et Pomponius, l'action ad exhibendum ayant pour objet une roue d'une voiture, peut être instituée contre celui qui possède la voiture, quoiqu'on ne puisse posséder séparément cette roue selon les principes du droit civil: 17 § 1 D. 10. 4. „Sed si rotam meam vehiculo aptaveris, teneberis ad exhibendum (et ita Pomponius scribit), quamvis tunc *civiliter* non possideas." — Il est dit spécialement que l'esclave ne peut posséder selon le droit civil („*jure civili*" ou „*civiliter*"), l'esclave ne pouvant que „*tenere*" ou „*tenere naturaliter*" ou avoir une „*naturalis possessio*". Javolenus l. 24. D. 41. 2 „*Peculium quod servus civiliter quidem possidere non posset, sed naturaliter tenet, dominus creditur possidere.*" Ulp. l. 38 § 7. D. de V. O. (45. 1) quamvis *civili jure* servus non possideat, tamen ad naturalem possessionem hoc referendum est (v. supra); § 8. licet enim *possidere civiliter* non possint (= servi), *tenere* tamen eos nemo dubitat.

¹⁾ Ainsi Papinien décide l. 44 pr. D. 41. 2, que „*jus possessionis non peremtum*" pour celui qui ayant enterré de l'argent, ne se rappelle plus l'endroit". — Ulpien l. 2 § 38 D. ne quid in loco publ. 43. 8 „Habere eum dicimus qui utitur et *jure possessionis* fruitur, sive ipse opus fecit, sive acquisivit."

²⁾ Corpore et animo: Paul. R. Sent. V 2 § 1., l. 3 § 1, l. 8 D. 41. 2. Une application du principe que l'animus est un élément distinct, non renfermé dans (ou impliqué par) le fait du corpore possidere, est mentionnée par Paul. l. 3 § 3. D. 41. 2 (v. supra): „Pour posséder un trésor il ne suffit pas de posséder le fonds où il se trouve enterré; il faut que l'animus possidendi survienne."

POSSESSION PAR AUTRUI.

Après avoir distingué et séparé ¹⁾ l'animus de la possession corporelle, les juristes ont établi que cette possession pouvait être

¹⁾ Cette *séparation* se trouve dans une foule de passages où il est parlé de l'exercice, de l'acquisition et de la perte de la possession, animo comme corpore. Cette séparation a été méconnue par v. Jhering dans l'intérêt de sa nouvelle théorie, d'après laquelle la possession corporelle implique l'animus; de sorte que pour échapper au raisonnement «il y a une possession corporelle, donc il y a *possession* (Besitz)», il faut démontrer l'existence d'un cas d'exception, c-à-d. selon sa terminologie, d'un cas de *détention*, soit absolue, soit *relative* (= possession pour autrui). Cette thèse, qui est à la base de la théorie de v. Jhering, me semble complètement intenable en présence des sources. On a toujours lu dans ces sources (indépendamment de la «théorie subjective» qui est la bête noire de v. Jhering): que «la possession» appartient régulièrement à ceux pour qui, ou au nom desquels, d'autres personnes tiennent matériellement les choses, ou en sont *in possessione* pour eux; mais qu'il y a un petit nombre d'exceptions. V. Jhering renverse cette conception. Selon lui «la possession» appartient à ceux qui tiennent *corporellement*, ce qui leur vaut le bénéfice de l'animus; et les cas de la possession dérivée ne sortent pas de cette règle. Il n'y a d'exceptions que celles où, en vertu de règles de droit positives, la possession est accordée à des personnes qui ne possèdent pas corporellement. Cela est arrivé: en premier lieu au profit des maîtres et des pères de famille, conformément à l'ancienne organisation de la maison romaine; ensuite au profit des propriétaires, à raison de la semi-dépendance de leurs coloni et de leurs inquilini; enfin, non pour des raisons d'expédience, mais par la contrainte exercée par la conséquence logique (Begriffszwang), au profit des déposants, des commodants, des locataires, des mandants. Si seulement v. Jhering avait pu nous indiquer un seul passage où la possession des déposants et des locataires est considérée comme *enlevée* aux dépositaires et aux locataires, ou du moins comme leur revenant naturellement plutôt qu' à ces derniers! Il dit à l'appui de sa thèse sur l'extension, par contrainte logique, de la *détention* (= possession pour autrui) immobilière à la mobilière, que la possession des meubles n'a aucune importance. Il est évident, cependant, que *utrubi* pouvait être très utile par rapport au commodum possessoris quant aux meubles; et ce, en premier lieu, quant aux *esclaves* dont les soi-disant maîtres se disputaient la propriété (D. 43. 31 «utrubi hic homo etc.). En effet, des controverses sur la propriété des meubles surgissaient chez les romains, et le commodum possessoris quant aux meubles devenait donc précieux, dès que cette controverse eut cessé de produire un duplex judicium. Dira-t-on qu'un esclave, un animal domestique, un meuble susceptible de custodia, est toujours manifestement possédé par celui qui le tient sous sa garde, et qui s'en sert exclusivement? On le prétendrait à tort. D'abord, la possession peut être disputée au détenteur matériel par celui qui prétend que l'autre ne possède que pour lui, à titre de commodat, de location etc., tandis que le détenteur nie le contrat de commodat, de location etc. Ensuite, deux personnes qui se disputent un esclave, un animal domestique etc., peuvent le saisir, se le ravir, le recueillir alternativement; et l'esclave même ou l'animal peut courir de l'un à l'autre. Ces cas de *détention* alternative ont pu conduire le préteur à accorder le commodum possessoris, non au possesseur actuel, mais à celui de la plus longue possession dans l'année qui venait de s'écouler. Enfin, deux personnes peuvent employer l'esclave ou l'ani-

exercée par le ministère d'autrui, l'animus existant en ceux qui se servaient de ce ministère; en d'autres termes, qu'on peut se faire

mal à faire des travaux, à rendre des services, dans des affaires communes ou dans les relations qu'elles entretiennent entre elles, de telle sorte que la possession corporelle et l'animus de l'une ou de l'autre ne soient nullement manifestes. — L'idée que la «protection de la possession de meubles par autrui» n'a été introduite que par «Begriffszwang», est curieuse. La conséquence logique n'a jamais été la grande préoccupation des juristes romains, et les prêteurs marchaient toujours tout droit à l'utile et à l'équitable. Aussi, ce raisonnement: «nous avons fait uti possidetis; pour ne pas être inconséquents, il faudra donc bien faire aussi utrubi, quoique cette extension ne présente qu'une mince utilité», n'est rien moins que romain. Remarquons que l'interdit unde vi est resté réservé aux immeubles à cause de l'importance majeure de la déjection immobilière, l'interdit utrubi suffisant à la restitution contre la vis mobilière. La conséquence logique exigeait cependant un «unde vi» mobilier ou une extension de l'«unde vi» aux meubles. — Il faut ajouter que les raisonnements de v. Jhering dans le Chap. VIII «die geschichtliche Entwicklung des Detentionsbegriffes», relatifs à l'utilité de l'interdictum utrubi, sont erronés, parce qu'il se trompe sur la nature de cet interdit et sur le sens de «ducere» dans sa formule. La chose dont les parties se disputent la propriété et la possession, est présente in jure, le prêteur défend à chacune des parties d'empêcher par des voies de fait la partie qui l'a possédée pendant la majeure partie de l'année, de l'emmener (ducere). Les deux parties, si elles persistent à se disputer cette possession, saisissent la chose l'une et l'autre. Le prêteur intervient et au moyen de la fructus licitatio adjuge provisoirement la chose au plus offrant. Et ainsi de suite, comme il a été exposé ci-dessus. (Pflüger l. l. p. 100—104).

Toute la théorie de v. Jhering est extrêmement arbitraire. Ainsi, quant aux cas de la «possession dérivée», qui est à ses yeux la possession normale et originale, il oublie que la marche à l'usucapion est pour les juristes un effet essentiel de la possession juridique et forme par conséquent un élément de la notion de cette possession. Il oublie qu'une possession qui ne conduit pas à l'usucapion, est nécessairement incomplète et défectueuse. Il s'étonne et s'indigne qu'on puisse vouloir abaisser le gagiste à l'état de détention, ce qui équivaldrait à le mettre à la merci du débiteur-possesseur. (p. 369) Comment donc? Le locateur ne peut faire cesser la détention du locataire avant l'échéance du terme; il en est de même dans le commodat à terme; pareillement le débiteur ne peut faire cesser la détention du gagiste avant de lui avoir payé sa créance. Et tout cela n'empêche pas que le locateur, le commodant, le débiteur ne possèdent par autrui et n'obtiennent l'usucapion. Le gagiste n'a sur le locataire et le commodataire que l'avantage du commodum possessoris et de la protection récupératoire; mais malgré cet avantage il possède au nom de son auteur ou en vertu de la qualité que cet auteur lui a conférée, tout comme le locataire et le commodataire.

V. Jhering livre un combat donquichottiste à la «théorie dominante qui remonte à Savigny»: que l'animus domini est un élément indispensable de la possession, et que ceux qui possèdent pour autrui n'ont pas la possession et ne sont que détenteurs, faute d'avoir l'animus domini. L'animus domini, étranger aux sources, ne valait plus la peine d'être combattu. Autre chose est l'existence distincte de l'animus possidendi ou possidentis. Mais v. Jhering n'en veut pas, parce que pour lui la possession corporelle implique toujours l'animus, hors les cas exceptifs de la «détention». Dans sa lutte contre ladite théorie subjectiviste de l'animus domini, il s'acharne surtout

remplacer quant à la possession corporelle, sans cesser d'être possesseur. Ceci n'était nullement une „subtilité”. Déjà, dans la vie pratique, les esclaves et les fils de famille étaient identifiés, par rapport à leur possession comme à leurs actes juridiques, avec leurs maîtres ou leurs pères. Et quant à ceux qui comme les coloni et les inquilini, les dépositaires, les locataires etc., n'étaient considérés et ne se considéraient que comme des possesseurs au nom ou à l'intention de ceux dont ils tenaient et auxquels ils devaient rendre les choses possédées, il était naturel de les regarder comme les représentants de leurs auteurs quant à la possession. On ne pouvait leur attribuer la possession. Il fallait leur refuser la qualité de possesseur, non moins qu'à leurs auteurs, ou se résoudre à attribuer à ces derniers la possession (juridique) *par* leurs représentants libres. Il est probable, que la construction juridique de la possession *par* les personnes in potestate est plus ancienne que celle de la possession *par* les représentants libres, et que celle-ci a été précédée d'une doctrine juridique qui n'attribuait la possession juridique ni aux détenteurs ni à leurs auteurs.

DÉVIATIONS (POSSESSION DÉRIVÉE).

Cependant la possession juridique n'a pas été attribuée intégrale-

contre deux passages de Paul qui lui semblent en contenir le fondement. (p. 88. 269). Ces passages sont l. 1 § 20 D. 41. 2: „Si dicamus per eos non acquiri nobis possessionem qui *nostro nomine* accipiunt, futurum, ut neque is possideat cui res tradita sit, quia *non habeat animum possidentis*, neque is qui tradiderit, quoniam cesserit possessione.” et l. 37 D. de pign. act. (13.7): „Si pignus mihi traditum locassem domino, per locationem retineo possessionem, quia, antequam conduceret debitor, non fuerit eius possessio, [quum] et *animus* mihi *retinendi* sit, et *conducenti* non sit *animus possessionem apiscendi*.” Dans le premier de ces passages Paul allègue en guise d'argument irréfutable, et affirme par conséquent: que celui qui possède au nom d'autrui n'a pas l'*animus possidentis* et ne „possède” donc pas. Dans le second passage il affirme: que le locataire, en concluant un contrat de location, n'a pas l'*animus* d'acquérir la „possession”, et que le débiteur auquel le gagiste a reloué la possession du gage, ne peut donc en avoir la „possession”. Ces passages sont clairs. Cependant il y en a d'autres qui ne le sont pas moins (v. supra), et qui mentionnent des opinions de Paul, d'Africain, de Neratius et de Proculus, contraires à la thèse que la corporalis possessio inclut l'*animus*. Mais v. Jhering en veut surtout à ces deux passages, parce qu'ils disent que c'est faute d'avoir l'*animus possidentis*, que le détenteur pour autrui ne possède pas, d'où il suit que c'est grâce à l'*animus possidentis* que l'autre (le Besitzherr dans la terminologie de v. J.) possède. A propos de ces passages le pauvre Paul, qui ne peut plus se défendre, est pris à partie dans un chapitre spécial (XIII, der animus possidentis des Paulus), où il est accablé d'injures juridiques. Pourquoi? Afin de l'écarter comme non audiendus dans cette matière mais évidemment aussi pour avoir osé contredire vertement, 16 siècles à l'avance, une thèse historique et favorite de notre grand juriste moderne.

ment et sans réserve à tous les genres de possession *par* autrui. Il y a eu des déviations plus ou moins grandes dans des cas où le possesseur pour autrui a pu être considéré comme ayant pris temporairement la place du possesseur par autrui, comme représentant actuellement son propre intérêt dans la possession, et non celui de son auteur. Dans ces cas, dits (d'après Savigny) de la „possession dérivée”, la possession ad usucapionem, c-à-d. l'effet juridique le plus important, n'a jamais été accordée au possesseur pour autrui, et il y a eu des doutes et des différences d'opinion quant aux effets possessoires (c-à-d. le *commodum possessoris* avec les interdits *retinendae possessionis* et les restitutions selon les interdits). De plus, il faut remarquer que les cas où il est question de cette possession „dérivée” et en tout cas *déviée*, sont restés isolés, et que les juristes ne les ont aucunement recueillis pour en faire un bouquet juridique.

Commençons par le *précaire*. — Le précaire produit un cas de „possession dérivée” au même titre que le „*pignus*”, quoique celui qui a donné le précaire, puisse le faire cesser à volonté.¹⁾ Les sources nous montrent que le précaire était abondamment pratiqué du temps des juristes-auteurs. Nous pouvons renoncer à découvrir les cas d'application primitifs; qu'il nous suffise de savoir qu'on s'en servait ¹o fréquemment entre débiteur et créancier-gagiste, pour fournir au débiteur la „possession” révocable du gage²⁾, ²o. pour four-

¹⁾ Ulp. l. 4 § 1. D. de precario (43. 26): *Meminisse autem nos oportet, eum qui precario possidet, etiam „possidere”*. — Ulp. l. 2. § 3 eod. *Habere precario videtur qui „possessionem” vel corporis vel juris [p. ex. ususfructus] adeptus est ex hac solummodo causa quod preces adhibuit et impetravit ut sibi „possidere (= corpus) aut uti [= jure] liceat*. — Javolenus l. 21 § 2 D. 41. 2. *Qui alienam rem precario rogavit, si eandem a domino conduxit, „possessio ad dominum (à titre de possesseur par autrui comme locateur) revertitur*. Le mot „revertitur” implique, que le précariste était possesseur. Quant à la révocabilité absolue, elle résulte de l'interdit de precario et de la clause récupératoire de l'interdit *uti possidetis*. Cf. Ulp. l. 1. pr. D. h. t. *Precarium est quod „precibus” petenti utendum conceditur tamdiu quamdiu is qui concessit patitur*. Ulp. l. 2 § 2 eod. *Hoc interdictum naturalem habet in se aequitatem, (namque precarium „revocare” volenti competit). Est enim natura aequum tamdiu te liberalite mea uti, quamdiu ego velim, et ut „possim” revocare, quum „mutavero voluntatem*.

²⁾ La concession précaire du gage, par le créancier auquel il a été livré, au débiteur est fréquemment mentionnée; et cette rogation est, suivant Ulpien, d'un usage quotidien. Cependant, des doutes ont été soulevés pour ce cas de précaire à l'occasion de l'interdit de precario, mais Ulpien les écarte par la bonne raison: que le precario touche la possession et non la propriété, et que le propriétaire peut donc très bien obtenir la „possession” précaire de son propre gage: L. 6 § 4 D. h. t. *„Quaesitum est, si quis rem suam pignori mihi dederit et precario rogaverit, an hoc interdictum locum habeat. Quaestio in eo est, ut precarium consistere rei suae possit. Mihi videtur verius precarium consistere in pignore quum possessionis rogetur, non*

nir à l'acheteur, non encore propriétaire malgré la tradition jusqu'au paiement intégral du prix, la „possession” provisoire de la chose vendue ¹⁾, 3^o. dans beaucoup d'autres cas innommés. Il arrivait très bien à Rome qu'une personne concédât à l'autre d'être simplement in possessione, d'être par conséquent simple détenteur ou possesseur pour le donneur du précaire ²⁾. Mais il était dans les moeurs romaines d'accorder à autrui, soit à propos de quelques transactions pécuniaires, soit par pure libéralité ³⁾, l'exercice de la pleine propriété jusqu'à nouvel ordre; et dans ces cas la possession c-à-d. le commodum possessoris et l'usage des interdits uti possidetis et

proprietatis. Et est haec sententia etiam utilissima. Quotidie enim precario rogantur creditores ab his qui pignori dederunt; et debet consistere precarium.

¹⁾ Le cas est mentionné par Ulpien, l. 20. h. t. Ea quae distracta sunt, ut *precario* penes emtorem essent quoad pretium universum persolveretur, si per emtorem stetit quominus persolveretur, venditorem posse consequi. C-à-d. ce sera une raison pour le vendeur de révoquer le precarium, ce dont il a le droit absolu. Cf. l. 11 § 12 D. quod vi aut clam (v. supra).

²⁾ Ulp. l. 6. § 2. h. t. Is qui *rogavit* ut precario in fundo *moretur*, non *possidet*, sed *possessio* apud eum qui concessit, *remanet* (nam et fructuarius, inquit, et colonus et inquilinus *sunt in praedio*, et tamen non possident). — Ulp. l. 10 § 1 D. 41. 2 cite Pomponius, qui mentionne le cas où quelqu'un, ayant loué (conduxit) un fonds, l'a demandé ensuite en précaire (*precario rogavit*), mais „non ut possideret, sed ut in *possessione* esset”. Il s'agit ici d'un locataire qui a obtenu de ne plus payer de loyer, mais qui du reste a continué à posséder pour le locateur. — Cf. l. 11 § 12 D. quod vi aut clam (43. 24), où Ulpien distingue le „*precario in possessione esse*” de la „*precarii rogatio*” ordinaire.

³⁾ Le terme „*precario*” et la mention constante de „*precario rogare*, *preces adhibere*, *impetrare*, *possidere licere*”, font croire que le *precario* a été à l'origine une concession d'usage et de possession faite par pure libéralité, dans le seul intérêt du précariste. La concession a pu être faite plus tard au débiteur ou à l'acheteur dans des cas où le gagiste ou le vendeur ne tenait pas à garder la chose, pourvu qu'il put la révoquer à tout moment, et où la concession précaire était donc le résultat des délibérations des parties contractantes. V. Jhering croit à tort: que dans ces cas il n'était plus question de libéralité, que le débiteur ou l'acheteur avaient droit à posséder la chose, et que ce n'était que par mauvaise habitude que dans ces cas on continuait à se servir du mot précaire. Il se fonde uniquement sur la l. 20. h. t. précitée. Mais il comprend mal ce passage, qui ne suppose nullement que „les choses vendues sont livrées à l'acheteur avec le *droit* de les posséder jusqu'au paiement intégral du prix, ce paiement étant la circonstance qui donnera au vendeur le droit de redemander la chose („Der Besitz darf dem Käufer nicht entzogen werden bis zum Eintritt des Umstandes der den Verkäufer zur Rückforderung berechtigt.” p. 405). Le moment où se fait le paiement intégral du prix, n'est pas celui où le vendeur peut faire cesser la possession de la chose vendue; c'est au contraire, le moment où l'acheteur cesse de ne posséder que *precario*, où il commence à posséder irrévocablement.

utrubi ¹⁾ était concédée au précariste. Néanmoins, le donneur du précaire ne perdait pas lui-même cette possession. Des doutes ont été soulevés, il est vrai, à ce sujet (à propos de la maxime : *duo in solidum possidere non possunt*) ; mais ils ont été écartés ²⁾. L'auteur du précariste conservait en tout cas sa possession *ad usucapionem*. Le contraire n'a jamais été prétendu ni supposé ³⁾. On voit donc que le droit relatif à la possession en matière de précaire est un droit spécial, un peu bizarre en apparence, et qui ne se laisse subordonner à aucune règle générale ⁴⁾.

La possession dérivée du *gage* est tout à fait indépendante de celle du précaire. Il est hors de doute d'abord que la „possession”, par rapport au *commodum possessoris* et aux interdits, passait toujours entièrement au gagiste, et qu'en revanche la possession par rapport à l'usucapion restait sans réserve au débiteur donneur du gage. Aussi les juristes font remarquer : d'une part, que le débiteur

¹⁾ V. la l. 15 § 4 D. h. t. (ci-dessous), où les mots „*Placet penes utrumque esse eum hominem qui precario dedit*” indiquent l'interdit *utrubi* : „*utrubi hic homo fuit*”.

²⁾ Pomp. l. 15 § 4. D. h. t. „*Eum qui precario rogaverit ut sibi possidere liceat, nancisci possessionem, non est dubium. An is quoque possideat qui rogatus est, dubitatum est. Placet autem penes utrumque esse eum hominem qui precario datus esset, penes eum qui rogasset, quia possideat corpore, penes dominum quia non discesserit animo possessione.* — Paul l. 3 § 5. D. 41.2. *Plures eandem rem in solidum possidere non possunt. Sabinus tamen scribit eum qui precario dedit, et ipsum possidere, et eum qui precario acceperit.* (Ce qui n'est pas désapprouvé par Trebatius, Labéon et Paul). Celui qui a donné le précaire continue à „posséder”, quoiqu'il ne possède pas corpore, parce qu'il n'a pas cessé d'avoir l'intention de „posséder”, parce qu'il a continué à posséder *solo animo*.

³⁾ La possession *ad usucapionem* du donneur du précaire est supposée par Ulpien dans la l. 13 § 7 D. 41. 2, après quoi se présente la question : si cet usucapteur pourra se servir de la possession de son précariste. „*Si is qui precario concessit, accessione velit uti ex persona eius cui concessit, an possit, quaeritur? Ego puto eum qui precario concessit, quamdiu manet precarium, accessione uti non posse. Si tamen receperit possessionem, rupto precario, dicendum esse accedere possessionem eius temporis quo precario possidebatur.*” On peut douter de la justesse de cette décision. Pourquoi le donneur du précaire ne jouirait-il pas de l'accession de la possession du précariste durant le précaire, qu'il peut faire cesser à tout moment, et qui ne procure au précariste aucune possession *ad usucapionem*? Il résulte, cependant, du passage cité que le donneur du précaire possède par son précariste, dont il peut utiliser la possession pour autrui au profit de sa propre usucapion.

⁴⁾ Il ne faut pas vouloir trop conjecturer et trop expliquer à la manière de v. Jhering. Il ne faut pas notamment mettre le précaire en parallèle avec le *commodat* et demander compte des différences. Le précaire n'est pas un „contrat nommé”, un „*negotium juris*” régulier, comme le *commodat*. C'était plutôt un acte informel, par lequel le donneur, tout en concédant la pleine possession ou le plein exercice de la propriété à quelqu'un, ne lui donnait aucun droit et se réservait un droit

possède à l'usucapion seulement, le gagiste aux autres fins de la possession ¹⁾; mais d'autre part, que le gagiste n'est pas un vrai possesseur, parce qu'il possède pour autrui, et ne se considère donc pas comme étant ou faisant le propriétaire, ce rôle étant celui du débiteur qui a donné le gage (*opinio domini*) ²⁾.

absolu de révocation; et par lequel le précariste, en revanche, ne s'engageait à rien. L'interdit *uti possidetis* se mit au service du donneur du précaire, en lui procurant la restitution des objets du précaire dont le précariste se prétendait possesseur; et l'interdit de *precario* ne se proposa de même que la restitution du précaire, non l'accomplissement par le précariste de ses engagements contractuels, y compris le dédommagement du donneur au point de vue de la *diligentia* due par le précariste et de sa *culpa*. Seulement, l'interdit ordonne la restitution de tout ce que le précariste aurait cessé de posséder *dolo malo* ou (comme les juristes ajoutèrent par interprétation) *culpa lata*.

¹⁾ Javolenus, l. 16. D. de usurp. (41—3) *Servi nomine qui pignori datus est, ad exhibendum cum creditore, non cum debitore, agendum est, quia qui pignori dedit, ad usucapionem tantum possidet; quod ad reliquas omnes causas pertinet, qui accepit, possidet.* Les autres causes comprennent ici celles qui se rapportent à la possession simple ou non juridique, comme la possession qui oblige à exhiber. — Paul l. 1. § 15 D. 41. 2. *Per servum corporaliter pignori datum non acquirere nos possessionem, Julianus ait. Ad unam enim tantum causam videri eum a debitore possideri, ad usucapionem. Nec creditori, quia nec stipulatione, nec ullo alio modo per eum acquirat, quamvis eum possideat (v. supra ce passage).* Aucune des deux parties n'acquiert par l'esclave, remis en gage au créancier.

²⁾ Ulp. l. 3 § 15, D. ad exhib. (10. 4): *Sciendum est adversus possessorem hac actione (= ad exhibendum) agendum, non solum eum qui civiliter, sed et eum qui naturaliter incumbat possessioni. Denique (= ainsi, donc) creditorem qui pignori rem accepit, ad exhibendum teneri, placet; (Pomp. l. 4) nam et cum eo apud quem deposita, vel cui commodata vel locata res sit, agi potest (supra cit.)* La possession du pignus par le créancier est donc considérée comme étant en effet une possession naturelle et pour autrui, comme celle du dépositaire, du commodataire et du locataire; ce qui n'empêche pas que des effets de la possession juridique n'y soient reliés par exception. Julianus l. 36 D. 41. 2. *Qui pignoris causa fundum creditori tradit, intelligitur possidere. C.-à.-d.: le débiteur, après avoir remis le gage au créancier, continue à posséder, savoir ad usucapionem. Intelligitur signifie «est considéré comme», et non, ainsi que le croit Savigny (Besitz § 24), «est feint»: «es wird in seiner Person eine possessio ad usucapionem fingirt». Sed et si eundem [= fundum] precario rogaverit, aequè per diutinam possessionem capiet; nam quum possessio creditoris non impediatur capionem, longe minus precarii rogatio impedimento esse debet; quum plus juris in possessione habeat qui precario rogaverit, quam qui omnino non possidet. C.-à.-d.: la possession du créancier, laquelle ne le conduisait pas à l'usucapion et ne pouvait empêcher celle du débiteur, a cessé d'être pour ainsi dire une possession réelle ou véritable après la concession au débiteur de la possession précaire de la chose qu'il ne possédait qu'à titre de gage. «Qui omnino non possidet» désigne évidemment une autre personne que le débiteur «qui precario rogaverit». Ces mots d'ailleurs ne peuvent se rapporter au débiteur qui a remis le gage au créancier et dont il est dit au commencement de ce passage, qu'il «intelligitur possidere». Voici donc ce que Julien a voulu dire: Après la remise du gage au créancier, le débiteur*

La prétendue possession dérivée du *séquestre* ne résulte pas des sources. Dans les deux passages des Pandectes qui se rapportent à cette matière, il n'est question ostensiblement que de la possession ad usucapionem. Le séquestre est le dépositaire de deux parties, ses déposants. Rien n'indique qu'on ait cessé de le considérer comme possédant au nom et au profit des parties litigantes et comme disposant à leur place du commodum possessoris et des interdicts. Quant à la possession ad usucapionem, on n'a pas songé à l'attribuer au séquestre ¹⁾.

Il n'y a pas d'autres cas exceptifs où la possession passerait de celui qui possède par autrui, à celui qui possède pour son auteur (comme le précariste, le gagiste, le séquestre). Il ne peut en être question par rapport au *mandataire*, qui n'agit pas au nom de son

n'en continue pas moins à posséder ad usucapionem, sans que l'espèce de possession du créancier puisse l'en empêcher: si ensuite le gage est rendu au débiteur à titre de précaire, la possession du créancier exercée par le débiteur qui possède le gage pour le créancier, pourra bien moins encore faire obstacle à l'usucapion du débiteur; car le débiteur a une plus grande puissance de droit dans sa possession (ad usucapionem, augmentée de sa possession précaire) que n'en a le créancier qui ne possède pas ad usucapionem et qui s'est dépossédé de son espèce de possession juridique dérivée à titre de gagiste, en la cédant à titre de précaire. — Paul. l. 13 pr. D de usurp. (41.3) *Pignori rem acceptam usu non capimus, quia pro alieno possidemus*. C'est la bonne raison. L'usucapion ne saurait passer au gagiste, parce que le gagiste n'est qu'un possesseur pour autrui. — Paul. l. 22 § 1 D. de nox. act. (9. 4). *Is qui pignori accepit vel qui precario rogavit, non tenetur noxali actione*. Licet enim iuste possideant, non tamen *opinionem domini* possident. La possession du gagiste et celle du précariste ont ceci de commun, de ne pas être des possessions véritables; parce que le gagiste et le précariste savent et entendent posséder pour autrui.

¹⁾ Julianus, l. 39 D. 41. 2: *«Interesse puto, qua mente apud sequestrum deponitur res. Nam si omittendae possessionis causa (pour qu'aucune des parties ne possède = ad usucapionem), et hoc aperte fuerit approbatum: ad usucapionem possessio eius partibus non procederet. At si custodinae causa deponatur, ad usucapionem eam possessionem victori procedere constat»*. Ce dernier cas est l'ordinaire. Les parties déposant chez un séquestre, l'usucapion court au profit de celui qui sera reconnu possesseur. Ce n'est que lorsque les parties sont convenues de séquestrer la chose pour se dépouiller l'une et l'autre de la possession qui conduirait l'une d'elles à l'usucapion, que l'usucapion ne court pas durant la possession (non juridique) du séquestre. — Florentinus, l. 17 § 1. D. depositi (16. 3). *Rei depositae proprietas apud deponentem manet, sed et possessio; nisi apud sequestrum deposita est. Nam tum demum (alors seulement) sequester possidet. Id enim agitur ea depositione ut neutrius possessioni id tempus procedat*. La rédaction de ce passage ne semble pas heureuse, et les parties en semblent interverties. Il en résulte cependant, que le dépôt chez le séquestre se fait pour enlever le bénéfice de la possession ad usucapionem à chacune des parties. C'est dans ce but qu'elles donnent la possession (non juridique) au séquestre.

mandant, mais *en son propre nom*¹⁾. Il est évident que ce mandataire acquiert pour soi et possède pour soi, tant qu'il n'a pas transporté à son mandant les droits acquis ou ne lui a pas remis la possession des choses qu'il avait commencé à posséder *sans les tenir* de son mandant. Il n'y a là ni possession dérivée, ni rien d'extraordinaire.

On cite encore deux cas d'une possession qu'il est difficile d'appeler possession dérivée, parce qu'elle ne descend pas d'une autre possession qu'elle remplace, mais qui a ceci de commun avec la possession dérivée, qu'elle fait concurrence à une autre possession et l'écarte. Les deux cas en question sont l'*emphytéose* (la possession de l'*ager vectigalis* latine et l'*emphytéose* grecque) et la *superficie*. — Quant à l'*emphytéose*, rien ne confirme la thèse que l'*emphytéote* possède à l'exclusion du *dominus* et jouit donc exclusivement du *commodum possessoris* et des interdits²⁾. De même les sources ne disent rien en faveur de la possession juridique du superficiaire à l'exclusion du *dominus*³⁾.

Il ne reste donc que deux catégories de possession dérivée, et ces deux catégories comprennent en même temps les seuls cas où la possession d'une espèce de possesseurs est écartée au profit de celle d'une autre espèce. La question se présente maintenant, quelle est

¹⁾ V. Jhering, *Besitzwille*, p. 379 seqq. Cf. Dernburg II § 180.

²⁾ Bien entendu par rapport au droit *romain*, abstraction faite du droit coutumier postérieur. — On cite Macer, l. 15 § 1 D. qui satisd. (II. 8). Mais la possession du *possessor agri vectigalis*, laquelle dispense de la caution dont il est question dans ce titre, n'est pas évidemment la possession juridique qui procure le *commodum possessoris*.

³⁾ On cite Ulp. l. 1. § 5 D. de vi (43. 16) *«Proinde, et si superficiaria insula fuit qua quis deictus est, apparet interdicto fore locum.»* Voici le § 4 qui précède *«Et generaliter ad omnes hoc pertinet interdictum qui de re solo cohaerenti deiciuntur. Qualisqualis enim fuerit locus unde quis vi deictus est, interdicto locus erit.»* Le juriste ne semble donc dire que ceci : Si quelqu'un est chassé d'une maison (louée à un grand nombre de locataires) appelée *insula*, *solo cohaerente*, sans être chassé du terrain sur lequel l'*insula* est construite, il ne s'en servira pas moins de l'interdit *«unde vi»*. Cependant les locataires de l'*insula* ne peuvent recourir à l'interdit (v. l. 1 § 10). Il s'agit donc bien du superficiaire expulsé. Seulement, le superficiaire n'écarte nullement ici le *dominus* quant à l'interdit *unde vi*. Le *dominus* en jouit s'il est chassé du sol, le superficiaire s'il est chassé de l'édifice qui est l'objet de son droit de superficie. La possession qui procure au superficiaire le profit de l'interdit *unde vi*, est, non une *«corporis»*, mais une *«juris quasi possessio»*. (v. ci-dessous). Il est bien probable du reste, que la possession du superficiaire n'a pas été protégée directement par l'application de l'*interdictum unde vi*, mais qu'on lui a accordé un interdit *unde vi utile* (comme à l'*usufructuaire* ou *usufruitier*), et que le passage cité a été altéré ou interpolé par les compilateurs. (V. Pflüger, p. 188).

l'utilité, l'applicabilité de la possession du gagiste et de celle du précariste? Les auteurs se sont fort peu occupés de cette question. Il ne s'agit pas d'une controverse de jure pignoris ou de precario entre deux personnes qui se prétendent l'une et l'autre, soit gagistes, soit précaristes. Il s'agit d'une controverse sur la possession, d'un côté ordinaire, de l'autre à titre de gagiste ou de précariste; et derrière cette controverse il doit y en avoir une autre sur la propriété. Or à quoi peut servir au gagiste ou au précariste l'interdit touchant la possession, puisqu'ils ne se prétendent pas propriétaires et ne pourront entrer en contestation sur la propriété avec l'adversaire qui se prétend propriétaire, et qui leur dispute la possession? Il faut répondre que cependant l'interdit *retinendae possessionis* ne manque pas d'application. En premier lieu, quant au créancier-gagiste : si son adversaire est le débiteur, il peut arriver qu'ils se prétendent tous les deux propriétaires. Alors le gagiste profitera évidemment de son *commodum possessoris*. Si le gagiste n'a pas cette prétention, mais s'il nie en même temps la prétendue propriété du débiteur, son *commodum* lui sera pourtant utile, parce qu'il forcera son adversaire à faire la preuve de sa propriété. Si au contraire l'adversaire est un tiers, le gagiste pourra de même se prétendre propriétaire ou ne pas avoir cette prétention; et dans les deux hypothèses il aura l'avantage de pouvoir attendre que l'adversaire prouve sa prétendue propriété. En second lieu, quant au précariste, celui-ci pourra d'abord établir sa possession précaire contre son adversaire (donneur du précaire ou tiers), ensuite se prévaloir de ce *commodum* pour attendre que l'adversaire prouve sa propriété, soit qu'il y prétende lui même ou qu'il conteste seulement la prétendue propriété de l'adversaire. Le précariste peut être le donneur du gage auquel le gagiste a rendu *precario* le gage. Dans ce cas le débiteur-précariste, ayant pour adversaire soit le gagiste soit un tiers, sera communément le propriétaire, auquel il importe beaucoup d'avoir le *commodum possessoris*.

OCCUPATION NON CONTINUE, NON RÉELLE.

Les juristes ont remarqué que si l'occupation est l'essence de la possession corpore, la continuité de cette occupation est souvent difficile ou même impossible. Quant aux *praedia*, on les habite, on les cultive, on les exploite au moins d'une manière continue; mais il n'en est pas de même des meubles qui ne sont pas renfermés dans nos maisons, dans nos granges etc., ni autrement rendus inaccessi-

bles au public, mais qui ne sont placés que sous notre garde (*custodia*), laquelle n'est pas toujours un acte ou un fait continu ou un fait d'occupation réelle. Il suffit alors que le meuble soit placé ou disposé de manière que nous puissions l'occuper dès que cela nous plaira ¹⁾.

RETINERE ANIMO POSSESSIONEM.

On est allé plus loin. L'occupation, celle d'un *praedium* notamment, peut avoir duré quelque temps; on la fait cesser ensuite, mais sans qu'on ait l'intention d'abandonner la possession; au contraire, on se propose de réoccuper la chose pour s'en servir. Dans ces cas, quoiqu'on ne possède plus corpore, on est censé retenir la possession *animo* ²⁾. La formule „*retinere animo possessionem*” a eu beaucoup de succès. ³⁾ On en a fait usage pour construire la possession par autrui, le possesseur juridique retenant *animo* la possession qu'il a donné à exercer corpore à celui qui tient la chose pour lui ⁴⁾. La possession corpore est souvent interrompue ou même n'est exercée que rarement à de grands intervalles: dans ces cas elle est toujours retenue *animo*. La possession se manifeste spécialement à son origine, à l'occasion de la *tradition* qui est l'acte extérieur accompagnant et exprimant le transport de la propriété d'une chose vendue ou donnée, en d'autres termes à l'occasion de „l'acquisition de la possession” (selon l'expression incorrecte

¹⁾ Paul. l. 3 § 13 D. 41. 2. „res mobiles hactenus *possideri*, quatenus sub *custodia* nostra sint, id est quatenus, si *velimus*, *naturalem possessionem* nancisci possumus.

²⁾ Gaius, Inst. IV 153 Quin etiam *plerique* putant *animo* quoque retineri possessionem, quamvis neque ipsi *in possessione* simus, neque nostro nomine alius; si tamen, non relinquendae possessionis *animo*, sed postea reversuri, inde discesserimus. — Papin. l. 44 in fine, 45/6. D. 41. 2. Saltus hibernos et aestivos, quorum possessio *retinetur animo*, licet neque servum neque colonum ibi habeamus, etc. — Paul. R. S. V. 2 § 1. Nudo *animo* adipisci quidem possessionem non possumus, *retinere* tamen nudo *animo* possumus, sicut in saltibus hibernis aestivisque. — Paul. l. 3 § 11. D. 41. 2. Saltus hibernos aestivosque *animo* possidemus, quamvis certis temporibus eos relinquamus.

³⁾ P. ex. quand on opposait le *retinere* à l'*adipisci animo*. Cf. Paul. V. 2 § 1. (note précédente), Paul. l. 30 § 5. D. 41. 2 „*retinere* enim *animo* possessionem possumus, *adipisci* non possumus.

⁴⁾ Gaius, Inst. IV. 153. (supra) Et hoc est quod volgo dicitur, *retineri possessionem* posse per quemlibet qui *nostro nomine* sit *in possessione*. Il est dit de même que le possesseur juridique possède et acquiert la possession par son propre *animus* et la possession corporelle. V. Paul. V. 2 § 1. Possessionem *acquirimus* et *animo* et corpore. *Animo* utique *nostro*, corpore vel *nostro* vel *alieno*.

des juristes, la possession pouvant commencer à l'instant de la tradition, mais ne pouvant avoir été acquise comme un droit de propriété ou de créance). Lors donc que l'acquisition de la possession est établie, elle pourra être censée retenue animo, bien que des actes ou des faits d'occupation ultérieurs ne soient pas démontrés, tant que la perte (*amissio*) de la possession ne l'est pas.

On retient la possession animo solo, c-à-d. lorsqu'on a l'intention de la continuer malgré la cessation temporaire de l'occupation. Mais est-elle perdue hors de ce cas : dès que l'occupation cesse à l'insu du possesseur, ou dès qu'une autre personne entre dans la possession ? Les rapports de la potestas romaine compliquent la question. — En premier lieu, lorsqu'on ne quitte pas volontairement la possession avec l'intention de la reprendre, mais que celle-ci cesse par la mort ou le fait de l'esclave ou de la personne libre par laquelle on possède, on n'en conserve pas moins la possession animo solo ; parce qu'on est supposé vouloir la conserver ¹⁾. — En second lieu, si je quitte volontairement la possession sans esprit de retour, je la perds irrémédiablement ; car je fais cesser en même temps l'occupation et l'*animus* ²⁾. Je perds également la possession, si, sans m'éloigner, je cesse d'avoir l'intention de posséder ; si, par exemple, je reste sur un *prædium* que je possédais *meo nomine*, en qualité d'administrateur d'une autre personne qui vient de l'acheter d'un tiers ³⁾. En revanche, si quelqu'un possède solo animo un fonds de terre, la circonstance qu'un autre s'y trouve (sans possession intentionnelle), ne fait pas cesser sa possession juridique ⁴⁾. Mais si l'autre a commencé à posséder intentionnellement, il faut distinguer. Si je n'ai pas quitté volontairement la possession corporelle, mais qu'elle m'a échappé par suite de la mort ou de l'abandon de mon esclave ou de mon colon, je ne cesse de posséder animo solo que lorsqu'une autre personne est entrée dans la possession,

¹⁾ Paul. l. 3 § 8 D. 41. 2. Quodsi *servus* vel *colonus* per quos corpore possidebam, *decesserint* *discesserint*ve, animo retinebo possessionem. Cf. Pomp. l. 25 § 1 D. 41. 2 (infra p. 219) ... et per colonos aut inquilinos aut servos nostros, si *morianitur* aut *furere incipiant* aut *alii locent*.

²⁾ Papinien l. 44 § 2 eod. «eius quidem quod corpore nostro teneremus, possessionem amitti vel animo vel etiam corpore, si modo eo animo inde digressi fuissetus ne possideremus.

³⁾ Paul. l. 3 § 6 D. eod. «In amittenda quoque possessione *affectio* eius qui possidet, intuenda est. Itaque si *in fundo sis*, et tamen *nolis* eum possidere, protinus *amittes* possessionem. Igitur *amitti* et *animo solo* potest, quamvis *acquiri* non potest.

⁴⁾ Paul. § 7 eod. Sed et si *animo solo* possideas, licet alius *in fundo sit*, adhuc tamen possides.

même à mon insu ¹⁾. Si, au contraire, je possédais par moi-même, et que j'aie quitté volontairement la possession corporelle avec l'intention de la reprendre, je ne cesse de posséder *animo solo* que lorsqu'un autre s'est emparé à mon su de la possession; mais je ne saurais la perdre à mon insu, ou avant d'en avoir été instruit sans rien faire pour la ravoïr ²⁾. Ou encore, on peut décider: je ne perdrai la possession que si, étant retourné, je suis repoussé, ou si je me retire pour ne pas l'être ³⁾.

ANIMUS DU POSSESSEUR POUR AUTRUI ET DU POSSESSEUR PAR AUTRUI.

L'*animus* fait matière de difficulté dans la possession par autrui. Les juristes ont dit que dans ces cas le possesseur juridique possède *animo* par son ministre qui possède corpore. Mais cela ne suffisait pas. Il fallait ajouter que l'*animus* de celui par lequel on possède, n'est pas moins essentiel que celui du possesseur; sauf l'application de la règle „*nemo sibi causam possessionis mutare potest*”, dans ce sens que le possesseur pour autrui ne peut se faire possesseur juridique par un simple changement d'intention. Ainsi notre esclave ou notre procureur, notre tuteur ou notre curateur, ne posséderont pour nous que s'ils ont commencé à posséder en notre nom, et non s'ils ont agi pour le compte d'autrui ou pour leur propre compte ⁴⁾.

¹⁾ Papinianus l. 44 § 2 eod. „*eius vero quod servi vel etiam coloni corpore possidetur, non aliter amitti possessionem, quam si eam alius ingressus fuisset; eamque amitti nobis quoque ignorantibus*”.

²⁾ Papin. l. 46 eod. (Saltus hibernos et aestivos, quorum possessio retinetur animo) quamvis saltus *proposito possidendi* fuerit alius ingressus, tamdiu priorem possidere dictum est, *quandiu* possessionem ab alio occupatam *ignoraret*. Ut enim eodem modo vinculum obligationum solvitur quo quaeri adsolet, ita non debet ignoranti tolli possessio quae solo animo tenetur. La raison donnée par Papinien n'a aucune valeur juridique, parce que *comparatio claudicat* entre 1°. les obligations qui s'éteignent par le paiement, par convention et de plusieurs autres manières, et 2°. le fait de la possession juridique, qui cesse naturellement d'exister, dès qu'un de ses éléments constitutifs fait défaut, ou, son existence étant artificiellement prolongée *animo solo*, au moins dès qu'un autre commence à posséder réellement et intentionnellement.

³⁾ Pomp. l. 25 § 2. D. 41. 2. Quod autem solo animo possidemus, quaeritur, utrumne usque eo possideamus donec alius corpore ingressus sit, ut potior sit illius corporalis possessio; an vero, quod quasi *magis* probatur, usque eo possideamus donec *revertentes* nos aliquis *repellat*, aut nos ita *animo desinamus* possidere quod suspicemur repelli nos posse ab eo qui ingressus sit in possessionem.

⁴⁾ Paul. l. 1 § 19/20 eod. Haec quae de servis diximus, ita se habent, si et *ipsi* velint nobis acquirere possessionem. Nam si jubeas servum tuum possidere, et is eo

Papinien rapporte que la règle „*nemo sibi causam*” n’a pas été maintenue pour les meubles; et il ne semble guère applaudir à cette inconséquence défavorable à la possession juridique ¹⁾, dont on peut donner cette raison que la possession est détruite par la cessation de la *custodia*. Ceci ne s’applique pas, toutefois, aux esclaves, lesquels peuvent avoir l’intention de retourner au possesseur juridique et de se remettre sous sa possession corporelle. Donc le possesseur par autrui perd la possession des meubles: 1^o quant aux choses inanimées, dès que le commodataire ou le dépositaire a pris le parti de ne plus les posséder pour son commodant ou son déposant, et ce par l’effet de la *custodia* omise; 2^o quant aux esclaves, dès que, se conformant au parti pris de leurs possesseurs pour autrui, ils n’ont plus l’intention de retourner chez leurs possesseurs par autrui (commodants, déposants etc.).

En revanche, on a dispensé de la science et de l’intention du possesseur par autrui dans un sens favorable à la possession. Quand il ne s’agit pas de quelque acte isolé de l’esclave, mais d’une entreprise de commerce ou d’industrie, d’une boutique tenue, d’un métier exercé, par l’esclave au profit du maître et au moyen d’un *peculium* confié à cet effet, l’esclave possède à l’insu du maître, pour ainsi dire en vertu d’une autorisation générale *ex peculii causa* ou *peculiariter* ²⁾.

animo intrat in possessionem, ut *nolit tibi* sed potius *Titio* acquirere, non est tibi acquisita possessio. Per procuratorem, tutorem, curatoremve possessio nobis acquiritur. Quum autem *suo nomine* nacti fuerint possessionem, non cum ea mente ut *operam* dumtaxat *suam* accommodarent, nobis non possunt acquirere.

¹⁾ Papin. l. 47 eod. Si rem mobilem apud te depositam aut ex commodato tibi (permissam = Mommsen) possidere neque reddere *constitueris*, confestim amisisse me possessionem, vel *ignorantem*, responsum est. Cuius rei forsitan illa ratio est, quod, rerum mobilium neglecta atque *omissa custodia*, quamvis eas nemo alius invaserit, veteris possessionis *damnum* inferre consuevit. Idque Nerva filius libris de usucapionibus retulit. Idem scribit, aliam causam esse *hominis* commodati *omissa custodia*; nam possessionem tamdiu veterem retineri (= Mommsen, loco „fieri”), quamdiu *nemo alius* eum possidere coeperit; videlicet ideo, quia potest *homo* proposito *redeundi* domino *possessionem sui conservare*, cuius corpore ceteras quoque res possumus possidere. Igitur earum quidem rerum quae ratione vel anima carent, *confestim* amittitur possessio, homines autem retinentur si *revertendi animum* habent.

²⁾ Papin. l. 44 § 1 eod. Quaesitum est cur, *ex peculii causa*, per servum *ignorantibus* possessio quaereretur. Dixi, utilitatis causa jure singulari receptum, ne cogerentur domini per momenta species et causas peculiorum inquirere. Nec tamen eo pertinere speciem istam, ut *animo* videatur acquiri possessio. Nam si non *ex causa peculiarari* quaeratur aliquid, *scientiam* quidem domini esse necessariam, sed corpore servi quaeri possessionem. — Paul l. 1 § 5 eod. Item acquirimus possessionem per servum aut filium qui in potestate est. Et quidem earum rerum quas *peculiariter* tenent,

ANIMUS DU FOU.

Une autre décision favorable à la possession dispense de l'*animus* au cas de folie du possesseur ou de son esclave ou de son fils de famille ou de son colon ou inquilin. ¹⁾

En somme, quant à la perte de la possession, la cessation de la possession corpore y conduit bien plus incertainement que la cessation de l'*animus* ²⁾.

JURIS (QUASI) POSSESSIO.

La doctrine de la „possession par autrui” et celle de la „rétention de la possession solo animo” ont été deux grands progrès dans

etiam ignorantes, sicuti Sabino et Cassio et Juliano placuit, quia *nostra voluntate* intelligantur possidere qui iis *peculium habere permiserimus*. Igitur *ex causa peculiari* et infans et furiosus acquirunt possessionem et usucapiunt, et hereditas (= Mommsen loco „heres”) si hereditarius servus emat. — Paul. l. 3 § 12 eod. Ceterum animo nostro, corpore etiam alieno possidemus, sicut diximus, per colonum et *servum*. Nec movere nos debet, quod quasdam res etiam ignorantes possidemus, id est quas servi *peculiariter* paraverunt. Nam videmur eas eorundem et *animo* et corpore *possidere*. L'*animus* de l'esclave, dans ce cas, est censé suppléer au défaut d'*animus* du possesseur ignorant.

¹⁾ Papin. l. 44 § 6 D. de usurp. (41. 3). Eum qui, posteaquam usucapere coepit, *in furorem incidit*, utilitate suadente receptum est — ne languor animi damnum etiam in bonis afferat — ex omni causa implere usucapionem. Paul. l. 31 § 3 D. eod. Si *servus* meus vel filius *peculiari* vel etiam meo nomine quid tenet, ut ego per eum ignorans possideam vel etiam usucapiam, si is *furere* coeperit, donec in eadem causa res fuerit, intelligendum est, et possessionem apud me remanere et usucapionem procedere, sicuti per dormientes quoque eos idem nobis contingeret. Idemque in colono et inquilino per quos possidemus, dicendum est. — Pomp. l. 25, § 1. D. 41. 2. „Et per colonos et inquilinos possidemus; et si moriantur aut furere incipiant, aut alii locent, intelligimur nos retinere possessionem. Nec inter colonum et *servum* nostrum, per quem possessionem retinemus, quidquam interest.

²⁾ V. Jhering fait la guerre à Paul à cause d'un passage de ce juriste relatif à la cessation de la possession et à ses deux éléments : corpore et animo possidere. Le passage se trouve en deux endroits : l. 153 de R. J. (50. 17) „Fere, quibuscumque modis obligamur, iisdem in *contrarium actis* liberamur; quum, quibus modis acquirimus, iisdem in *contrarium actis* amittimus. Ut igitur nulla possessio acquiri *animo* et *corpore* potest, ita *nulla amittitur*, nisi in qua *utrumque in contrarium actum* est.” et l. 8.D. 41. 2. „Quemadmodum *nulla possessio* etc (comme supra)”. Il faut ne pas perdre de vue les mots in *contrarium actum*. Abstraction faite de la comparaison avec les obligations, Paul a pu vouloir dire : que la possession retinetur 1°. solo animo, 2°. en cas de folie du possesseur, solo corpore, parce que dans ces cas il n'a pas été in *contrarium actum* quant aux deux éléments de la possession; et qu'il y a un acte contraire 1°. au cas de *dérédiction* de la possession, laquelle se fait animo et corpore, 2°. au cas de l'*occupation* d'un tiers, laquelle se fait également animo et corpore. Les interprétations successives données par Savigny (au § 30) : 1°. *utrumque* = *alterutrum*, 2°. un sens flottant ou indécis entre „l'un et l'autre” et „l'un ou l'autre”, ne sont pas soutenables.

le développement juridique de la possession romaine. Un troisième et dernier grand progrès a été amené par la „juris quasi possessio”, c'est-à-dire par la possession, non en guise de propriétaire, mais en guise d'usufruitier, d'usuaire, de superficiaire, ou de propriétaire d'un praedium dominans, d'un fonds de terre auquel est attaché un droit de servitude foncière. Les juristes ont reconnu, non par suite de déductions abstraites, mais en observant les phénomènes de la vie réelle, qu'il y a une parfaite analogie entre 1°. l'exercice de fait d'un usufruit, d'une superficie, d'une servitude foncière, et 2°. l'exercice de fait de la propriété par l'occupation complète corpore et animo d'une chose, appelée traditionnellement possession. Cependant, les interdits *uti possidetis*, *utrubi* et *unde vi* n'ont pas été appliqués par analogie à ces possessions analogues à la possession „*opinionem domini*”; mais les préteurs ont donné, soit des interdits utiles, ¹⁾ soit des interdits spéciaux et indépendants. De cette façon, bien que la terminologie des juristes soit restée défectueuse, ils n'ont pas méconnu la nature de ces possessions analogues; au contraire, ils y ont fait droit sous tous les rapports.

La „juris quasi possessio”, c'est ce qu'il ne faut pas oublier, ne concernait que le *commodum possessoris* et l'usage des interdits, non l'usucapion. Il n'a été question dans le droit romain postérieur que d'une acquisition des servitudes foncières ²⁾ par un „*diuturnus usus et longa possessio*”, dont la durée, d'abord indéterminée, fut fixée plus tard à 10 et à 20 ans; mais il n'a jamais été question de l'usucapion de l'usufruit.

La terminologie dont se servent les juristes, est encore en voie de formation. Ils cherchent toujours des expressions qui rendent bien la différence et l'analogie qui existent entre l'ancienne possession et les nouvelles possessions en guise d'usufructuaire etc. — Ils signalent la *différence* en disant: que celui qui exerce le droit de l'usufructuaire ne *possède* pas, ³⁾ c-à-d. qu'il n'a pas l'ancienne possession juridique, la possession ainsi dite par excellence, la possession

¹⁾ Nous savons par les *Fragm. Vaticana* (de usufructu, 90) que des interdits *utiles* *uti possidetis* et *unde vi* ont été donnés à ceux qui possèdent en usufructuaires: par cette raison qu'ils ne possèdent pas dans le sens des anciens interdits, c-à-d. dans le sens de la possession juridique en guise de propriétaire. — Les compilateurs des *Pandectes* ont altéré les passages des juristes qu'ils inséraient, de manière à en faire disparaître les interdits utiles relatifs à la possession de l'usufruit et de l'usus, qui y étaient mentionnés.

²⁾ Une *confessoria utile* étant donnée par le préteur. Cf. *Ulp. l. 10 pr. D. si serv. vind.* (8. 5).

³⁾ Ainsi *Venuleius*, dans le passage précité des *Fragm. Vat.*, affirme que des inter-

comme propriétaire. Ils ont négligé toutefois d'employer ce terme et de faire ainsi le dernier pas dans la voie de la distinction juridique de l'ancienne et des nouvelles possessions. Ils se servent, pour marquer l'*analogie*, du mot *quasi*, dans le sens de „comme si c'était" ou „pour ainsi dire" ¹⁾. Enfin, sans s'arrêter à la différence et à l'analogie, ils mettent souvent en *parallèle* l'ancienne possession, qui contenait une *corporalis* ou *corporis possessio*, et la „*iuris possessio*", la „possession du droit" (d'usufruit, de servitude foncière etc. ²⁾). Ou

dits utiles *uti possidetis* et *unde vi* sont donnés „*hoc nomine*" c-à-d. au nom de l'exercice de l'usufruit, „*quia non possidet*" celui qui exerce ce droit. — Ulp. l. 1 § 8 D. quod legatorum (43. 3) „neque ususfructus neque usus *possidetur*, sed magis *tenetur*". — Dans ces passages la possession en usufruitaire ou en usuaire n'est pas niée à cause du défaut de *corporalis possessio*, d'un *tenere matériel*; car, évidemment, cet élément matériel ne manque pas à la possession de l'usufruit. C'est, au contraire, faute de cet élément, que le caractère de la „possession" est dénié à la possession des servitudes foncières dans les deux passages suivants: Paul. l. 4 § 27 D. de usurp. (41. 3). Si *viam* habeam per *tuum fundum*, et tu me ea *vi* expuleris, per *longum tempus* non *utendo* amittam *viam*, *quia nec possideri intelligitur ius incorporale*, nec de *via* quis, id est *mero jure*, detruditur. (Cf. Paul. l. 14 pr. D. de servit. (8. 1) et Julianus l. 32 § 1 D. de serv. praed. urb. (8. 2) ... *natura enim servitutum* (= *praediorum* notamment *urbanorum*) ea est, ut *possideri* non possint, sed intelligitur *possessionem*. earum habere qui *aedes* possidet. C-à-d.: on peut posséder corporellement des *aedes*, et cette possession peut contenir celle des servitudes urbaines; mais un droit incorporel, comme la servitude rurale de la *via*, ne peut être aucunement possédé corporellement.

¹⁾ Gaius IV. 153. „*Praetor auctoritatem suam finiendis controversiis interponit* ... cum de *possessione* aut *quasi possessione* inter aliquos contenditur." Ulp. l. 23 § 2 D. ex quib. caus. maiores (4. 6). Item, ei qui per *captivitatem fundi possessionem* vel *usufructus quasi possessionem* amisit. Ulp. l. 10 pr. D. si serv. vind. (8. 5). Si quis diuturno usu et longâ *quasi possessione* *ius aquae ducendae* nactus sit. Ulp. l. 3 § 17 D. de vi (43. 16). Qui *usufructus* nomine *qualiterqualiter* fuit *quasi* in *possessione*, utetur hoc *interdicto*. L'analogie avec l'ancienne *possessio* est exprimée dans ce dernier passage d'une façon peu énergique, puisque l'*uti frui usufructus* nomine y est appelé „*quasi in possessione esse*" au lieu de „*quasi possidere*". Un *interdit utile unde vi* (c'est ce qu'affirmait Ulpien) est au service de celui qui a été pour ainsi dire (*quasi*) in *possessione usufructus* nomine, n'importe pour quelle cause de possession (*qualiterqualiter*).

²⁾ Celsus l. 7 D. 43. 19. inutile est ei *interdictum de itinere octluque*; nam, ut hoc *interdictum* competat, *ius fundi* (= le droit de servitude foncière) *possedisse* oportet. Ulp. l. 2 D. comm. praed. (8. 4) ... tuendum esse eum qui hoc *ius* [aquam per *rotam tollendi ex flumine vel hauriendi*, vel si quis *servitutem castello* (réservoir d'eau) imposuerit, possidet; des doutes ayant été soulevés touchant la question de savoir, si ces servitudes étaient des servitudes selon le droit civil coutumier. Ulp. l. 2 § 3 D. de precario (43. 26). „*Habere precario videtur qui possessionem* vel *corporis vel iuris adeptus est*." Ulp. l. 6 § 1 D. si serv. vind. (8. 5) „*possessor iuris* (quant aux servitudes *altius non tollendi* et *luminibus non officiendi*) et *petitor*". (Le possesseur, et conséquemment le pétiteur au pétitoire, est soit le propriétaire du *praedium serviens*, s'il a enfreint la prétendue servitude, soit le propriétaire du *praed-*

ils parlent même simplement de la „possession de l'usufruit etc.”¹⁾. Ils ne sont pas allés jusqu'à adopter le terme „possession de la propriété” (*possessio dominii* ou *proprietas*) et à l'accompagner régulièrement des termes „*possessio ususfructus, usus, superficiei, servitutis* etc”. L'esprit de système n'était ni un de leurs mérites, ni un de leurs défauts. Leur intuition juridique a toujours été fort supérieure à leur réflexion méthodique. Aussi, leur terminologie n'a jamais été préméditée, ni par conséquent systématique.

POSSESSION D'USUSFRUCTUS ET D'USUS.

Aucun doute n'est possible quant aux interdits utiles relatifs à l'usufruit et à l'usus. Le préteur donnait un interdit utile unde vi au possesseur d'usufruit²⁾ et au possesseur d'usus³⁾. Des interdits utiles *uti possidetis* et *utrubi* ont été proposés à l'usage de ceux qui pour obtenir le *commodum possessoris* demandent la décision d'une *controversia possessionis*, soit d'un usufruit, soit d'un usus. L'interdit utile concernant l'usufruit pouvait servir 1°. entre soi-disant possesseurs d'usufruit, 2°. entre un soi-disant possesseur d'usufruit et un soi-disant possesseur de propriété, parce que la contestation entre ces

dium dominans, si cette servitude a été respectée). — Javolenus, l. 20 D. de servit. (8. 1). Quotiens via aut aliquid jus fundi (droit de servitude foncière) emeretur, cavendum putat esse Labeo, per te non fieri, quominus eo jure uti possit, quia nulla eiusmodi juris vacua traditio esset. Ego puto *usum* eius *juris* pro traditione *possessionis* [= eius juris] accipiendum esse. Ideoque et interdicta *veluti* *possessoria* constituta sunt. (C-à-d. les interdits spéciaux concernant les servitudes foncières et analogues à l'interdit *uti possidetis*).

¹⁾ Ulp. l. 4 D. uti possidetis (43. 17): Si *usus* quis sibi defendat *possessionem*. Julianus l. 3. D. si usufr. pet. (7. 6) . . . qui *possessionem* dumtaxat *usufructus*, non etiam *dominium* [= *ususfructus*], adepti sunt. L'expression „*dominium ususfructus*”, analogue à „*dominium proprietatis*” et signifiant „*jus ususfructus*”, est opposée par Ulpien à „*possessio ususfructus*”. Il met donc clairement en parallèle le droit d'usufruit et la possession d'usufruit.

²⁾ V. outre les *Fragm. Vat.* 90/1 précités, Ulp. l. 3 § 13—17 D. de vi (43. 16). Comme l'ancien interdit unde vi, l'interdit unde vi utile ne concernait que les immeubles et les meubles qui n'en sont qu'un accessoire (*res mobiles quae rei soli accedebant* § 15). Paul. l. 9 § 1 D. de vi (43. 16) et l. 60 § 1 D. de usufr. (7. 1).

³⁾ Ulp. l. 3 § 16 D. de vi (43. 16) (v. supra) Item, si non *ususfructus* sed *usus* sit relictus, competit hoc interdictum (= unde vi). Ex quacunque enim [lisez: denique Mommсен] causa constitutus est *ususfructus* vel *usus*, hoc interdictum locum habebit. Toujours, bien entendu, comme interdit utile, soit pour l'usufruit, soit pour l'usus. — Papin. l. 27 D. de donat. (39. 5). Quodsi *expulsus* (= e coenaculo, dont l'habitation lui avait été concédée et donnée) *Neostratus* veniet ad iudicem, ad exemplum interdicti quod fructuario proponitur, defendendus erit, quasi loco *possessoris* constitutus, qui *usum* coenaculi accepit.

deux derniers ne portait que sur la possession de l'usufruit. De même l'interdit concernant l'usus pouvait servir 1°. entre soi-disant possesseurs d'usus rivaux, 2°. entre un soi-disant possesseur d'usus et *a.* un soi-disant possesseur d'usufruit, ou bien *b.* un soi-disant possesseur de propriété, parce que dans ces cas la contestation ne porte que sur la possession de l'usus ¹⁾).

POSSESSION DE SUPERFICIE.

On doit avoir donné un interdit utile unde vi au possesseur d'un jus superficiei ²⁾. Un interdit spécial retinendae possessionis, analo-

¹⁾ Ulp. l. 4 D. uti possidetis (43. 17). In summa puto dicendum, et inter fructuarios (= possesseurs d'usufruit) hoc interdictum reddendum (= comme interdit utile), etsi alter *usumfructum* (= possessionem usûsfructûs), alter possessionem (= possessionem dominii) sibi defendat. Idem erit probandum, et si *usus* [*fructus* deleatur] quis sibi defendat *possessionem*. Et ita Pomponius scribit. Perinde et si alter *usum* (= usûs possessionem), alter *fructum* (= usûsfructûs possessionem) sibi tueatur (= defendat), et his interdictum erit dandum. — Ce passage est inintelligible, si l'on persiste à lire avec la Florentine «si *usûsfructûs* quis sibi defendat *possessionem*». Cette phrase contiendrait une répétition partielle de ce qui précède, et ne justifierait aucunement le *perinde* (= de même) de la phrase suivante, relative aux contestations entre le soi-disant possesseur d'usus et le soi-disant possesseur d'usufruit. Tout va bien au contraire, dès qu'on efface «fructûs», et qu'on lit ainsi «si *usûs* quis sibi defendat *possessionem*». Cette phrase alors ajoute quelque chose à la phrase précédente et conduit au «perinde» de celle qui suit. Par ces motifs, la radiation de *fructus* m'a semblé d'une nécessité évidente, dès que je me suis mis à examiner attentivement la loi finale du titre uti possidetis, et avant de m'être aperçu que l'illustre Mommsen attribue *fructus* aux compilateurs des pandectes, et propose simplement de rayer ce mot; mais son autorité n'ajoute rien, ce me semble, à l'évidence de l'interpolation de *fructus*. Je ne comprends pas que M. Pflüger (p. 186/7) hésite à adopter la correction de Mommsen. La conjecture de Rudorff, qui entend «usûsfructûs possessionem» d'un usufruit introduit par le préteur, quoique cette «possession prétorienne» ne soit aucunement indiquée dans la phrase dont il s'agit, est une conjecture insoutenable. M. Pflüger objecte qu'en rayant *fructus*, il faudrait lire simplement «si quis *usum* sibi defendat». Pourquoi? «usus possessionem» est une expression complète et exacte, employée par Ulpien après les expressions incomplètes et abrégées «*usumfructum*», au lieu de «ususfructus possessionem», et «*possessionem*» au lieu de «corporis possessionem» (employé par le même Ulpien dans la l. 2 § 3 D. 43. 26 précitée). M. Pflüger observe encore que «*perinde* etc.» signifie que l'interdit «uti utimini fruimini» est aussi applicable «si alter *usum*, alter fructum sibi tueatur», tandis que «inter usuarios» ou «si alter *usum*, alter possessionem sibi defendat», un interdit spécial «uti utimini» était donné. J'ose croire que l'auteur reviendra sur cette opinion. L'interdit concernant la contestation sur la possession de l'usus est évidemment applicable, non moins dans le cas indiqué dans la phrase finale, entre le possesseur d'usus et le possesseur d'usufruit, qu'entre le possesseur d'usus et le possesseur de propriété, et entre deux possesseurs d'usus.

²⁾ (V. ci-dessus p. 213 note 3). Des traces de cet interdit se trouvent dans l. 1 § 5 D. de vi (43. 16). Proinde, et si superficiaria insula fuerit qua quis deiectus sit, apparet interdicto fore locum». Il ne peut s'agir ici que d'un interdit unde vi utile. C'est aussi l'opinion de M. Pflüger (p. 188/9).

gue à *uti possidetis*, nous a été conservé dans les Pandectes. Cet interdit était donné aux soi-disant possesseurs de superficie qui s'en disputaient la possession, afin d'obtenir le *commodum possessoris* dans leur prochain procès pétitoire, où le non-possesseur remplirait le rôle de pétiteur par l'action confessoire. L'interdit doit avoir été donné également pour décider la contestation sur la possession entre le prétendu possesseur de superficie et le prétendu possesseur de propriété non limitée par une superficie ¹⁾. Dans ce cas la contestation possessoire ne portait que sur la possession de la superficie, et la décision devait conduire à un procès pétitoire, où l'action négatoire serait à la charge du soi-disant propriétaire, ou bien l'action confessoire à la charge du soi-disant superficiaire.

POSSESSION DES SERVITUDES FONCIÈRES.

Les servitudes foncières n'ont donné lieu, *ni* à un interdit duplex *retinendae possessionis*, analogue à *uti possidetis*, et qui les embrassât toutes, *ni* à l'application indistincte des paroles générales de l'interdit *uti possidetis*, moyennant l'insertion de l'objet spécial de

¹⁾ La formule de l'interdit est rapportée par Ulpien, l. 1 pr. D. de superf. (43. 18): "*Uti*, (ex lege locationis sive conductionis) *superficie* qua de agitur (nec vi, nec clam, nec precario, alter ab altero) *fruimini*, quominus fruamini, vim fieri veto." Ulpien ajoute 2 eod: "*Proponitur autem interdictum duplex exemplo* interdicti *uti possidetis* (= un interdit analogue mais distinct). *Tuetur* itaque praetor eum qui *superficiem petit*, veluti *uti possidetis* interdicto; neque exigit ab eo, quam causam possidendi habeat. Unum tantum requirit, num forte vi, clam, precario, ab adversario possideat." Je ne puis trouver un sens acceptable du mot *petit*. Celui qui "*petit superficiem*", sera évidemment le non-possesseur de la superficie (qui s'était dit possesseur, soit de la superficie, soit de la propriété intégrale), c-à-d. la partie qui ne jouira pas du *commodum possessoris* au pétitoire, et dont il ne peut donc être dit que le préteur la protège (*tuetur*). Si, au contraire, on adopte la correction ingénieuse de M. Pfüger qui substitue *possidet* à *petit*, les difficultés que l'interprétation de l'édit et des paroles d'Ulpien faisait surgir, disparaissent. — Ces paroles, non moins que la formule de l'édit, se rapportent en premier lieu à une contestation entre soi-disant superficiaires et possesseurs de superficie; et non, comme le veut M. Pfüger (p. 193), à une contestation entre le soi-disant superficiaire et le soi-disant propriétaire intégral, ce dernier étant dit *superficiem* (c-à-d. *aedes superficiares quasi dominus*) *possidere*. — Le préteur procède à celle des parties qui est reconnue possesseur de la superficie, le *commodum possessoris*. Mais comme il n'y a pas de droit de superficie sans contrat de location, aucune des parties n'est reconnue possesseur, s'il n'y a eu un contrat de location constitutif d'un droit de superficie, et la possession n'est reconnue que dans les limites du contrat quant au terrain et aux objets de la superficie. Au reste, le préteur ne recherche pas quelles sont les bases ou les causes de la possession des parties, si elles sont locataires primitifs, ou acquéreurs postérieurs, ou intrus, ou mandataires qui se sont émancipés.

la servitude ¹⁾, *ni* à une foule d'interdits utiles, tous conçus à l'exemple d'*uti possidetis* et par conséquent *duplicia*. Elles n'ont donné lieu qu'à des interdits spéciaux, dont les Pandectes nous ont conservé plusieurs formules. Ces interdits relatifs aux servitudes foncières ont tous été rendus entre les propriétaires (ou passant pour tels) du fonds dominant et du fonds servant par rapport à la servitude en question, et cela toujours comme *interdicta simplicia*, donnés en faveur du soi-disant possesseur de la servitude ²⁾, et défendant toutes voies de fait (*vis*) contre la possession supposée de la servitude, c-à-d. contre l'exercice du droit foncier dont il s'agissait. Ainsi, le propriétaire du prétendu fonds dominant qui obtenait l'interdit, était tenu de prouver sa possession. Le propriétaire du prétendu fonds servant pouvait attendre paisiblement cette preuve et la combattre à son aise. Il n'avait guère besoin de prendre l'initiative pour établir sa possession de la liberté de servitude, que son adversaire voulait ou était en train de troubler. Si celui-ci devenait trop incommode, il n'avait qu'à recourir immédiatement à la *negatoria*. La preuve de la liberté de servitude qui lui incombait dans ce cas, n'était pas une charge trop lourde. L'interdit *uti possidetis* ne lui était certainement pas accordé pour combattre la possession d'une servitude par son voisin. Cet in-

¹⁾ P. ex: *uti viam qua de agitur (nec vi, nec clam, nec precario alter ab altero) possidetis, quominus etc*: la possession de la liberté de servitude étant considérée comme la *possession* du droit contenu dans la servitude, *par* le propriétaire du prétendu fonds servant.

²⁾ Il est naturel qu'un interdit duplex n'ait pas été donné à propos d'une servitude *foncière* entre deux propriétaires de fonds, dont les prétentions par rapport à la même servitude n'étaient nullement identiques. Lorsque l'interdit duplex *uti possidetis* fonctionnait entre possesseurs d'usufruit ou d'usus ou de superficie, ou entre un possesseur d'usufruit et un autre d'usus, ou entre un possesseur de propriété et un autre d'usufruit, d'usus ou de superficie, l'objet de la contestation était la possession de l'usufruit, de l'usus ou de la superficie d'un seul fonds déterminé. Mais pour ce qui regarde les servitudes foncières, les prétentions ne sont nullement rivales; l'un prétend exercer un droit sur le fonds du voisin, celui-ci prétend ne pas subir cet exercice sur son propre terrain. Il n'y a pas deux personnes qui affirment chacun pour soi le même fait, mais il y a un fait d'une seule personne que celle-ci affirme et que l'autre nie. Il est donc naturel qu'un interdit soit donné à cette première personne seulement, à celle qui affirme, et qui sera tenue de prouver ce qu'elle affirme, sans préjudice pour la personne qui nie, de combattre les preuves produites. — L'*interdictum duplex* revient, quand il y a conflit entre des prétentions rivales sur la possession d'une servitude. V. l. 1 § 26 de aqua (43.20). Si inter rivales, id est qui per eundem rivum aquam ducunt, sit contentio de aquae usu, utroque *usum suum* esse contendente, *duplex* interdictum *utriusque* competit. — M. Pflüger semble avoir méconnu (*passim*) la nature des interdits rendus entre les deux propriétaires voisins quant aux servitudes foncières, sous ce rapport que ces interdits sont naturellement (sinon nécessairement) *simplicia*.

terdit, en effet, était réservé à la controverse sur la possession de la propriété et ne pouvait servir, tel qu'il était conçu, à une controverse sur la possession d'une servitude et la possession de cette liberté ¹⁾.

Quant à la procédure à suivre en matière d'interdits relatifs aux servitudes foncières, il est permis de croire qu'une seule sponsio et une seule restipulatio étaient conclues entre les parties, qu'il n'y avait pas de fructus licitatio, et que la partie reconnue non possesseur ou non libre de servitude était condamnée envers l'autre au montant de la sponsio ou de la restipulatio. Le soi-disant possesseur et demandeur paraît avoir dû s'abstenir pendant le procès ; mais le procès étant décidé en sa faveur, il réclamait par un *judicium secutorium* (au lieu des fruits perçus par l'adversaire) le dommage qu'il avait souffert pour avoir été privé pendant le procès de l'exercice de la servitude, faute par l'adversaire de lui avoir laissé cette possession ²⁾.

L'objet de l'interdit relatif à une servitude foncière était soit la servitude toute entière ou son existence, soit certaines limites imposées à la servitude ou certaines manières de l'exercer ³⁾, soit même seulement le droit de réparer des ouvrages nécessaires à son exercice.

Le préteur n'a pas proposé d'interdits spéciaux en faveur de la possession des servitudes *tigni immittendi*, *projiciendi*, *altius non tollendi* et autres servitudes relatives aux maisons, dont la possession ou la non-possession résulte simplement de l'état des constructions. Il est évident, en effet, que si le *tignum est inmissum*, il y a possession, et que s'il ne l'est pas, mais que le propriétaire du fonds prétendu dominant tâche de l'établir et a fait déjà quelques progrès dans ce sens, il n'y a pas de possession de la servitude *tigni immit-*

¹⁾ C'est ce que méconnaît également M. PFLÜGER. Cependant, l'application de l'interdit *uti possidetis* à l'intention, non du soi-disant possesseur de la servitude, propriétaire du fonds dominant, mais du prétendu propriétaire du fonds servant, n'est pas indiqué dans les Pandectes. M. PFLÜGER emprunte un argument aux paroles de l'interdit *uti possidetis* rapportées dans l. 1. pr. D. 43. 17: *«de cloacis hoc interdictum non dabo»*. Toutefois, ces mots ne se rapportent pas à la possession d'une servitude, mais à celle de la propriété d'un cloaque, non entre les propriétaires d'un fonds dominant et d'un fonds servant, mais entre deux soi-disant propriétaires et possesseurs du cloaque.

²⁾ V. l. 3 § 3 D. de itinere (43.19) *«In hoc interdicto examinatur, quanti eius interesset via non prohiberi vel itinere.»*

³⁾ L'existence du droit n'étant pas controversée entre les parties. La formule de l'interdit s'applique directement au mode ou aux limites dans les interdits de aqua et de fonte (non dans celui de itinere): *«uti aquam duxisti»* (l. 1. pr. D. 43.20) *«uti de eo fonte usus es»* (l. un. pr. D. 43.22).

tendi ¹⁾. — Cela n'empêche pas, il est vrai, que le propriétaire du fonds servant ne se serve de l'interdictum uti possidetis contre les tentatives d'exercer lesdites servitudes sur son fonds ; mais il s'agit alors de la controverse sur la possession de la propriété, et non sur la possession des servitudes tignum immittendi etc. ²⁾.

Le préteur a proposé un interdit spécial *de itinere actuque privato*, qui est un interdit simplex retinendae possessionis, analogue à l'interdit uti possidetis. Il est ainsi conçu : quo itinere actuque privato, quo de agitur, [vel via] *hoc anno* (nec vi, nec clam, nec precario *ab illo*) usus es, quominus ita utaris vim fieri veto ³⁾.

L'interdit spécial concernant la réparation d'un chemin, dont la formule nous est ainsi rapportée „quo itinere actuque hoc anno (non vi, non clam, non precario *ab illo*) usus es, quominus id iter actumque, ut tibi jus est, reficias, vim fieri veto” ⁴⁾, est aussi un interdit

¹⁾ V. PAUL. l. 20 pr. D. de serv. praed. urb. (8.2) Servitutes quae in superficie consistunt, possessione retinentur. Nam si forte ex aedibus meis in aedes tuas tignum immisum habuero, hoc ut immisum habeam, per *causam tigni possideo* habendi consuetudinem. (MOMMSEN propose de retrancher le *m* final ou mieux encore *habendi consuetudinem*. Il est certain que la dernière période a été altérée; néanmoins la possession de la servitude par le fait du tignum *immissum* y est clairement exprimée.) Idem eveniet, et si m[en]ianum (?) in tuum immisum habuero, aut stillicidium in tuum projecero, quia in tuo aliquid utor, et sic quasi *facto* quodam *possideo*. Même expression de la possession par le fait, indépendamment du faire ou du non faire du propriétaire du fonds dominant.

²⁾ V. l. 5 § 10 de op. n. n. (39.1) Meminisse autem oportebit, quoties quis in nostro *aedificare* vel in nostrum *immittere* vel projicere *vult*.... si forte *in nostro aliquid facere* quis perseverat, aequissimum erit *interdicto* adversus eum „quod vi aut clam” aut „*uti possidetis*” uti. Il s'agit dans ce passage de l'interdit duplex uti possidetis, dont, étant propriétaire-possesseur d'un fonds, j'use contre le voisin ou contre quiconque trouble ma possession, afin de le contraindre à cesser ses troubles en reconnaissant ma possession, ou à me la disputer, ou à recourir à l'action confessoria, s'il prétend avoir un droit de servitude foncière. — Mais nous ne lisons nulle part que l'uti possidetis ait pu être employé par le propriétaire du fonds servant pour engager contre son voisin la controverse sur la possession desdites servitudes. Les savantes discussions et les subtiles conjectures (PFLÜGER II cap. 5 p. 226—239) qui ont eu pour objet l'emploi de l'uti possidetis par le propriétaire du fonds servant, afin de disputer à son voisin la prétendue possession desdites servitudes, et la procédure en pareils cas, sont donc inutiles: la possession ou la non-possession étant toujours manifeste. — Quant à l. 3 § 5. 6 D. U. P. (43. 17), cette loi a été alléguée à tort pour démontrer l'emploi de uti possidetis par le propriétaire du fonds dominant. (V. PFLÜGER p. 218 seqq.)

³⁾ L. 1 pr. D. 43.19. L'usus d'un chemin n'étant pas continu, ou ne l'étant pas nécessairement, le préteur a exigé l'usage pendant la dernière année; et ce, d'après la règle établie, au moins pendant trente jours distincts.

⁴⁾ L. 3 § 11 D. eod.

possessoire ¹⁾. Celui qui désirait exercer le droit de réparation, droit accessoire de la servitude itineris ou actus (à laquelle ce droit était joint naturellement, mais non nécessairement, ni sans réserve ou limitation ²⁾), devait démontrer deux choses : qu'il avait le droit de servitude itineris etc. en question, et qu'il avait exercé ce droit pendant l'année précédente. A ces deux conditions il était reconnu possesseur du droit accessoire de réparation ; la question de savoir s'il avait le droit de réparation, était réservée au procès pétitoire, lui-même pouvant se servir de la confessoria, ou son adversaire de la negatoria. Bien entendu, à moins que l'adversaire ne prouvât que le droit de servitude avait été constitué sans droit de réparation ou dans des limites plus étroites ³⁾.

Les deux interdits spéciaux *de aqua quotidiana* et *de aqua aestiva*

¹⁾ Les paroles de l'interdit *ut tibi jus est, reficias* semblent contraires à cette opinion. Mais Ulpien nous dit § 13 : Itaque qui hoc interdicto utitur, *duas* res debet docere : et hoc anno se usum, et ei *servitutem* competere. «*Servitutem*», c-à-d. la servitude eundi vel agendi, non le jus reficiendi accessoire. Ulpien venait de dire : *hoc interdicto eum demum uti posse, qui hoc anno usus est, et jus sibi esse reficiendi docet* (au lieu de *oporteat*, ce mot n'ayant pas de sens, cf. MOMMSEN); *ius autem esse videtur ei cui servitus debetur*. C-à-d. il doit prouver seulement, qu'il a le droit de servitude, auquel cas il est *réputé* avoir le droit de réparation. Il est dit plus loin : *qui vult reficere, aliquid novi facit, neque debet ei in alieno permitti id moliri, nisi vere habet servitutem*. C-à-d., s'il est prouvé seulement qu'il a une *servitude*, on pourra lui *permettre* en voie possessoire de faire des réparations. Enfin les paroles de l'interdit *ut tibi jus est, reficias* sont *interprétées* ainsi : *«sicuti per servitutem impositam licet»*. C-à-d. : comme le droit de servitude est *supposé* le permettre, moyennant la preuve de ce droit seulement, pourvu que le contraire ne soit pas prouvé. — Il s'ensuit que celui qui a prouvé son droit de servitude et sa possession pendant l'année précédente, est réputé possesseur en même temps du droit de réparation, lequel est présumé être attaché à la servitude, sauf preuve contraire. Cet interdit se distingue des autres interdits *retinendae possessionis*, en ce que la possession du droit *accessoire* de réparation n'est pas un objet de controverse dans le procès, la possession de ce droit étant supposée avec le droit même, dès que l'existence et la possession annale du droit sont prouvées. L'interdit cependant ne procure que la *possession* du droit de servitude itineris etc.; la question du *droit* de réparation est réservée au procès pétitoire.

²⁾ § 14 eod. *«Fieri autem potest, ut qui jus eundi habeat et agendi, reficiendi jus non habeat, quia in servitute constituenda cautum sit, ne ei reficiendi jus sit, aut sic, ut si velit reficere, usque ad certum modum reficiendi jus sit. Merito ergo ad refectionem se praetor retulit.»* C-à-d. *«c'est donc à bon droit que le préteur s'est occupé séparément de la réparation.»*

³⁾ Il faut entendre l'interdit, dont les mots *ut tibi jus est* ne nous donnent pas la clef, à l'aide des développements et des explications d'Ulpien dans la l. 3 § 12—14. Je n'aperçois aucune autre construction satisfaisante. Il est certain que M. PFLÜGER p. 284—6, malgré sa perspicacité, n'en a pas trouvé de meilleure que ses devanciers (p. 286—8).

„Uti hoc anno” ou „uti priore aestate” „aquam, qua de agitur, (non vi, non clam, non precario ab illo) duxisti, quominus ita ducas, vim fieri veto” ¹⁾ sont tout à fait semblables à l’interdit „de itinere etc.” ²⁾.

Il en est de même de l’interdit *de fonte*, qui se rapporte à la servitude aquaehaustus, et dont la formule nous est rapportée par Ulpien : „Uti de eo fonte, quo de agitur, hoc anno aquâ (nec vi, nec clam, nec precario ab illo) usus es, quominus ita utaris, vim fieri veto.” ³⁾

Deux autres interdits spéciaux se rapportaient à la réparation et au nettoyage de travaux nécessaires ou utiles à l’aquaeductus ou à l’aquaehaustus. Le premier était ainsi conçu : „Rivos, specus, septa, reficere, purgare, aquae ducendae causa, quo minus liceat illi, dum ne aliter aquam ducat, quam uti priore aestate (non vi, non clam,

¹⁾ L. 1 pr. § 29 D. 43.20.

²⁾ L’interdit simplex dont la formule est rapportée par Ulpien dans l. 1 § 38 D. eod. : „quo ex castello illi aquam ducere, ab eo cui eius rei jus fuit, permissum est, quominus, ita uti permissum est, ducat, vim fieri veto”, n’est pas possessoire et ne se rapporte pas à une servitude foncière (cf § 39. 43 eod.). La permission de tirer de l’eau d’un réservoir public (castellum) était donnée par le princeps seulement, soit à des personnes déterminées, soit aux propriétaires successifs d’un praedium. L’interdit servait à décider, que celui qui l’obtenait (ille), était non le possesseur, mais l’assignataire du *privilege* de l’aquaeductus ex castello, que cette faculté lui avait été concédée par qui de droit, c-à-d. par le princeps ou de sa part. La question dont il s’agissait, était donc terminée par l’interdit, avec la décision du *judicium ex interdicto*. Cf. § 45 eod. : „Meminisse autem debemus, in hoc interdicto totam quaestionem finiri *assignationis* (M. PFLÜGER p. 275 supprime à tort „assignationis”); non enim praeparat hoc interdictum causam, ut superiora interdicta, nec ad possessionem temporariam pertinet; sed aut *habet* jus assignatum aut *non habet*, et interdicto (il faut lire avec MOMMSEN interdicto au lieu de interdictum) totum finitur. — Ceci est fort clair. Mais : quelle est ici la portée de „quominus vim fieri veto” ? qui est censé être l’adversaire de *ille* ? et quel est l’effet de l’interdit ? Evidemment l’adversaire devait être une personne qui disputait la concession à celui qui obtenait l’interdit, un rival qui prétendait être, lui, le concessionnaire. Ce différend était vidé dans la forme et selon l’analogie des interdits simples relatifs aux servitudes foncières et de l’interdit *uti possidetis*. Enfin le jugement *ex interdicto* était un titre pour celui qui avait été reconnu concessionnaire, auprès des autorités. — M. PFLÜGER semble avoir mal compris cet interdit, quand il dit (p. 274—5) : que, comme l’interdictum „de itinere reficiendo”, celui „de aqua ex castello” *proprietas causam continet*, non *possessio*. Remarquons, que *proprietas causam continere* dans l. 2 § 2 D. de interd. (43. 1) signifie : „concerner notre droit pécuniaire, même hors des limites du patrimoine (res familiaris), comme dans les interdits de locis sacris et religiosis etc.”. La période finale du § 2, qu’on a tâché d’amender de diverses manières, est évidemment corrompue. Je crois qu’il faut la corriger, en supprimant les mots interpolés comme en parenthèse „non possessionis”; de sorte qu’il faut lire : „ut non sit mirum, si, quae interdicta ad rem familiarem pertinent, proprietatis [non possessionis] causam habent”.

³⁾ Ulp. l. un. pr. D. de fonte (43. 22).

non precario a te) duxit, vim fieri veto". Le second : „Quominus fontem, quo de agitur, purges, reficias, ut aquam coercere utique ea possis, dum ne aliter utaris, atque uti hoc anno (non vi, non clam, non precario ab illo) usus es, vim fieri veto".¹⁾ Le droit de réparation et de nettoyage est inséparable des servitudes d'aquaeductus et d'aquaehaustus; et ce, à la différence du droit de réparation pour la servitude itineris.²⁾ Il suffit donc que la possession de la servitude *priore aestate* ou *hoc anno* soit prouvée³⁾ pour que la possession du droit accessoire de réparation et de nettoyage de celui qui a obtenu l'interdit, soit en même temps reconnu. L'interdit lui attribue cette possession dans les limites de la possession de la servitude⁴⁾. — On peut demander quelle est l'utilité de ces deux interdits à côté des interdits de *aquâ* et de *fonte*, puisque la possession de l'aquaeductus et de l'aquaehaustus emporte ou implique celle de la réparation et du nettoyage des travaux accessoires ? Il faut répondre que le propriétaire du fonds servant *peut* disputer à son voisin, non l'aquaeductus ou l'aquaehaustus, mais l'*usage* des *travaux*, parce qu'il prétend que ces travaux ne se rapportent pas à la servitude ou en excèdent le besoin⁵⁾. Dans ce cas le propriétaire du fonds dominant, ayant obtenu l'interdit, pourra établir qu'il a eu la possession annale de la servitude,

¹⁾ Ulp. l. 1 pr. D. de rivis (43. 21), l. un. § 6 D. de fonte (43. 22).

²⁾ L. 1. § 1 D. de rivis (43. 21) Hoc interdictum utilissimum est; nam, *nisi permittatur* alicui reficere, alia ratione usus incommodabitur. L. un. § 7 D. de fonte (43. 22) Hoc interdictum eandem habet utilitatem quam habet interdictum de rivis reficiendis; *nisi* enim purgare et reficere fontem *licuerit*, nullus usus eius erit. L. 4 D. de rivis (Venuleius): „De rivis reficiendis ita interdicetur, ut non quaeratur an aquam ducere actori liceret. Non enim tam necessariam refectionem itineris quam rivorum esse, quando non reffectis rivis omnis usus aquae auferretur et homines siti necarentur. Et sane aqua pervenire, nisi reffecto rivo, non potest; at non reffecto itinere difficultas tantum eundi agendique fieret, quae temporibus aestivis levior esset.

³⁾ Il n'est pas nécessaire de prouver l'existence du droit, comme l'exige l'interdit de refectione itineris. V. la loi précitée: „ita interdicetur, ut non quaeratur an aquam ducere actori *liceret*". L. 1 § 9 de rivis: Hoc interdictum competit etiam ei qui *jus aquae ducendae non habet*, si *modo duxerit* etc.

⁴⁾ C'est le sens des mots „reficere, purgare, aquae ducendae causa . . . *dum ne aliter* aquam ducat, quam uti *priore aestate* a te duxit" (l. 1 pr. D. de rivis) et des mots „purges, reficias, ut aquam coercere utique ea possis, *dum ne aliter* utaris, atque uti hoc anno ab illo usus es" (l. un. § 6 D. de fonte). Cf. l. un. § 7 D. de fonte. „Purgandus autem et reficiendus est [fons] ad aquam coercendam, ut *uti* quis aqua possit, *dummodo non aliter utatur* quam sicuti hoc anno usus est." C-à-d. la réparation ou le nettoyage doit servir à un usage futur qui ne diffère pas de celui de l'année précédente. *Dum* n'indique pas une condition du „vim fieri veto".

⁵⁾ Cf. l. 1 § 8 de rivis „Aquae, inquit, ducendae causa. Merito hoc additur, ut ei demum permittatur et *reficere* et *purgare* rivum, qui *aquae ducendae causa* id facit."

et que les travaux appartiennent à la servitude, telle qu'il l'a exercée pendant l'année précédente. — Si le propriétaire du fonds dominant obtient gain de cause, la question du droit sera réservée quant à la servitude entière, et il jouira du commodum possessoris au pétitoire, parce que sa possession de la servitude entière a été implicitement reconnue dans le procès *ex interdicto* ¹⁾.

La possession des servitudes foncières a fait réfléchir les juristes romains sur l'*animus possidendi* dans cette possession et sur les faits qui le révèlent ou l'expriment. Ils en sont venus à reconnaître que pour être possesseur d'une servitude il faut *se conduire* comme exerçant un *droit* de servitude. C'est ainsi qu'ils ont dépassé le point de vue de la possession *animo* accompagnant la possession *corpore*, ou d'une intention de posséder correspondant à la possession matérielle; bien qu'ils aient conservé ce point de vue pour la possession de la propriété. Mais ils n'ont pas complété ou plutôt resserré la notion de la possession, en ajoutant l'élément d'être *considéré* et *respecté* comme ayant droit, ou en d'autres termes, de jouir de l'état ou de la qualité d'ayant droit: pour la possession des servitudes foncières pas plus que pour celle de la propriété. Le fait de *se conduire* comme ayant le *droit* de servitude n'est en effet chez les juristes qu'un développement de l'idée vague de l'*animus possidendi*. — Il n'est pas vrai qu'ils aient exigé la bonne foi pour la possession des servitudes foncières ²⁾.

¹⁾ Je passe sous silence l'interdit de cloacis, qui n'est pas possessoire et ne se rapporte pas à l'exercice d'une servitude foncière.

²⁾ CELSUS, l. 7. D. de itinere (43. 19). «Si per fundum tuum (nec vi, nec clam, nec precario) commeavit aliquis, non tamen tamquam id *suo jure* faceret, sed, si *prohiberetur*, non facturum, inutile est ei interdictum de itinere actuque. Nam ut hoc interdictum competat, jus fundi (= jus servitutis praedii; il n'est pas nécessaire de lire «jus eundi» avec MOMMSEN) possedisse «oportet». C-à-d. passer par le champ du voisin, sans se donner l'air d'exercer un *droit*, mais en prenant l'attitude de n'agir que par permission ou tant qu'on n'en serait pas empêché, n'est pas une possession du droit de servitude. Ulp. l. 1 § 6 D. 43. 19. Vivianus recte ait: eum qui propter incommoditatem rivi, aut propterea quia via publica interrupta erat, per proximi vicini agrum iter fecerit, quamvis id *frequenter* fecit, non videri omnino *usum*; itaque inutile esse interdictum, non quasi precario usum, sed quasi *nec usum*. C-à-d. traverser le champ du voisin, même souvent, parce que le passage dont on se sert d'ordinaire, est obstrué par un ruisseau grossi, une route défoncée, ce n'est pas faire d'un iter ou d'un actus par le champ voisin un usage qui puisse être considéré comme une possession de cette servitude; en agissant ainsi on ne se conduit pas comme si l'on exerçait le droit de servitude. Ulp. l. 1. § 19. D. 43—20. Aristotus putat eum demum interdictum hoc habere, qui se *putat* suo jure uti, non eum qui *scit* se *nullum* jus habere, et utitur. Les mots «celui qui sait n'avoir aucun droit, et qui néanmoins aquam ducit» désignent évidemment un propriétaire foncier qui

La possession des servitudes foncières — comme celle de la propriété — peut être exercée par autrui. Et ce, même si celui qui exerce la servitude, ignore qui est le propriétaire du fonds voisin (servant). Mais il faut qu'il agisse à notre intention et non à la sienne, comme cela pourrait arriver à celui qui se croirait propriétaire de notre fonds ¹⁾.

CONCLUSION.

En somme, l'institution de la possession romaine a été progressivement spiritualisée, et les nouvelles possessions (juris) des droits d'usufruit, d'usage, de superficie et de quelques servitudes foncières ont été jointes à l'ancienne possession (corporis), qui était, sans qu'on le sût, celle du droit de propriété. Mais la possession romaine n'est jamais devenue l'objet d'une protection analogue à celle de la propriété. Les interdits *uti possedetis* et *utrubi* et leurs pareils ne fournissaient que le *commodum possessoris* dans la controverse sur la

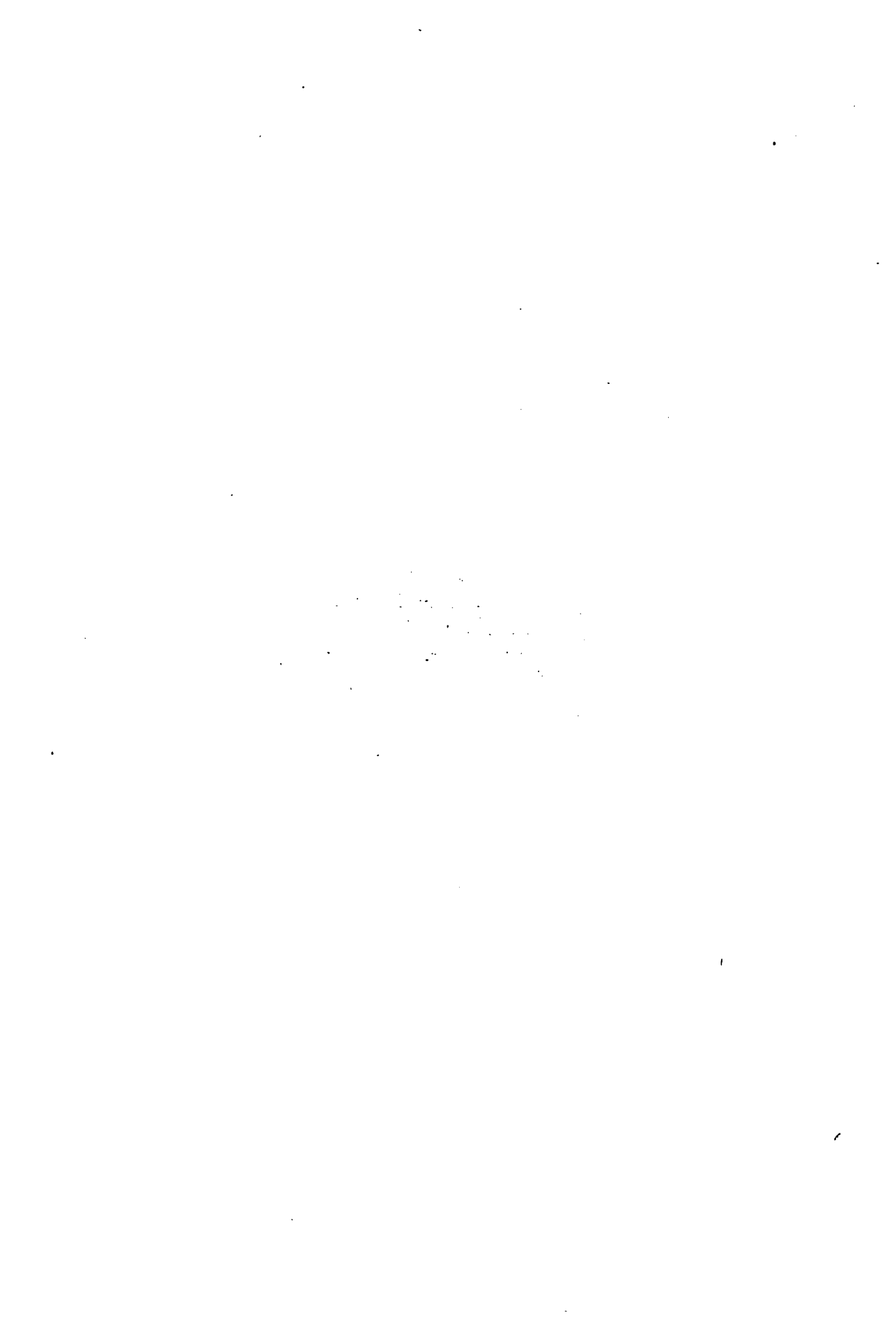
exerce impudemment la servitude sans même prétendre en avoir le droit. «Qui se putat suo jure uti» signifie donc dans la pensée d'Aristote et d'Ulpie «celui qui se donne l'air de croire à son droit», c-à-d. d'exercer la servitude en vertu de son droit». Seulement, l'expression et la pensée sont négligées. Les deux juristes n'ont pas eu l'intention de dire: «pour posséder le droit de servitude, il faut l'exercer de bonne foi et non de mauvaise foi, il faut croire intérieurement à son droit, il ne faut pas être convaincu de n'avoir aucun droit». PAUL l. 25 D. 8. 6. *Servitute usus non videtur, nisi is qui suo jure uti se credidit. Ideoque, si quis pro via publica vel pro alterius servitute usus sit, nec interdictum (nec actio) utiliter competit.* Dans ce passage «is qui suo jure uti se credidit» désigne aussi un propriétaire qui exerce la servitude *viae* comme s'il croyait en avoir le droit; ce que ne fait pas celui qui fait usage de la *via* en la prenant pour la *via publica* ou pour une *via* d'un autre propriétaire voisin, lequel ne l'empêche pas de s'en servir aussi. L. 1. § 10. D. 43. 20. *Sed et si jure aqua non debetur alicui, si tamen jure ducere se putavit, quum non in jure sed in facto erravit, dicendum est, eoque jure utimur, ut interdicto hoc uti possit.* Sufficit enim, si *jure* se ducere *putavit*, nec *vi*, nec *clam*, nec *precario* duxit. Voici le sens de ce passage un peu étrange au premier abord: «On ne peut objecter au soi-disant possesseur de la servitude, qu'il n'a pas le «*jus aquae*»; il suffit qu'il se conduise, comme si ce droit lui appartenait. Seulement, si on lui démontre par des raisons juridiques, qu'il n'a pu avoir ce droit, l'interdit ne lui serait pas profitable, il ne serait pas reconnu possesseur. On ne peut lui opposer ses erreurs de fait, mais une erreur de droit lui ferait perdre sa cause.»

¹⁾ Cf. l. 1 § 7. 8 D. 43—19: «Is cuius *colonus* aut *hospes* aut quis alius *iter ad fundum* fecit, *usus videtur itinere vel actu, vel via, et idcirco interdictum habebit.* Et haec ita *Pedius* scribit, et adjicit: *etiam si ignoravit cuius fundus esset, per quam iret, retinere eum servitute.* Si quis autem, quum putaret fundum ad se pertinere, suo nomine *iter* fecerit [*amicus meus*], utique sibi, non mihi, *interdictum* adquisisse intelligitur.

propriété ou sur le droit, et une restitution contre les possesseurs injustes. L'*interdictum unde vi* et ses pareils ne procuraient qu'une restitution vigoureuse contre la déjection violente.

La possession romaine n'est donc jamais devenue, comme celle de la complainte moderne, un rapport juridique entre le possesseur et le public.

La possession moderne de la complainte — rappelons-le, en finissant — est la possession d'une chose *en guise de propriétaire*. Ce *fait juridique* de la *possession*, quand elle est *annale*, fait naître le *droit de possession*. Or, ce droit est non seulement un „droit à la possession”, un „jus possidendi”, mais un rapport juridique entre le possesseur et le public: rapport tout à fait analogue au rapport entre le propriétaire et le public, lequel est fondé sur l'assignation exclusive de la chose à ce même propriétaire.





LE CODE DU MÂHAYÂNA EN CHINE

SON INFLUENCE SUR LA VIE MONACALE ET SUR LE MONDE LAÏQUE

PAR

J. J. M. DE GROOT.



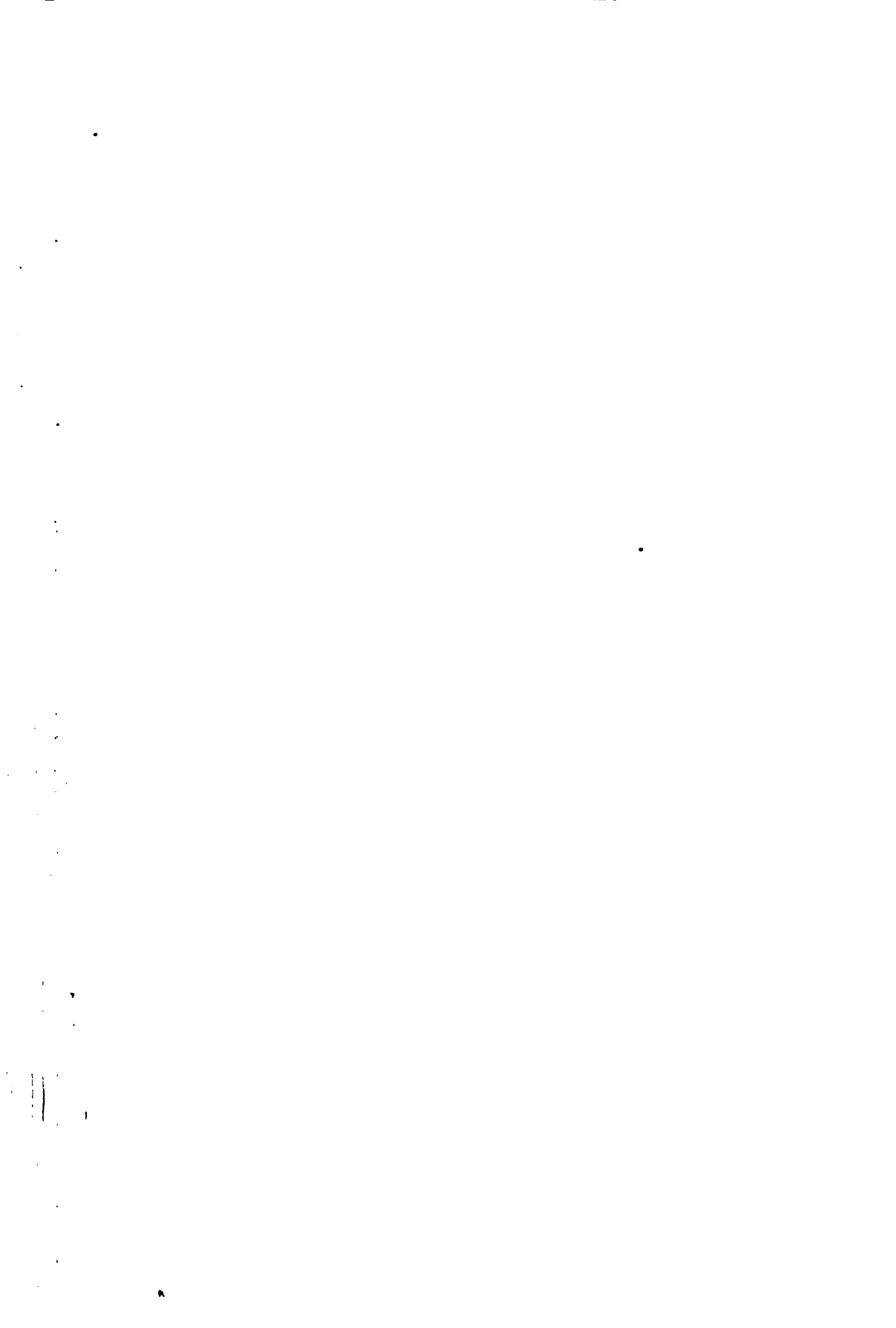
Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I. N°. 2.



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1893.



LE CODE DU MAHÂYÂNA
EN CHINE.

Ouvrages du même auteur:

Les Fêtes annuellement célébrées à Emouï. Etude concernant la Religion populaire des Chinois. Deux volumes 4° illustrés, 832 pages. Publication du Musée Guimet à Paris . . . francs 40.

Het Kongsuwezen van Borneo. Eene Verhandeling over den grondslag en den aard der Chineesche Politieke Vereenigingen in de Koloniën, met eene Chineesche geschiedenis van de Kongsilanfong. Gr. 8°, 200 pages et deux cartes. . . . fl. 2,75.

The Religious System of China. Its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith.

Vol. I: Funeral Rites, and Ideas about Resurrection; 380 pages.

LE CODE DU MAHÂYÂNA EN CHINE

SON INFLUENCE SUR LA VIE MONACALE
ET SUR LE MONDE LAÏQUE

PAR

J. J. M. DE GROOT.



Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I, N^o. 2.



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1898.



A M. LE DOCTEUR

J. H. C. KERN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEYDE

HOMMAGE RESPECTUEUX

DE L'AUTEUR.



TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
Avant-propos.	VII.
Introduction	1.

PREMIÈRE PARTIE.

Le Sûtra du Filet de Brahma.

Le Sûtra du Filet de Brahma.	14.
Aperçu raisonné des commandements contenus dans le Sûtra du Filet de Brahma	89.

SECONDE PARTIE.

Influence du code mahâyâniste sur la vie monacale et sur le monde laïque.

Chapitre	I. Les couvents	99.
„	II. Défense de faire du mal à quelque être vivant que ce soit.	102.
„	III. Devoir de sauver les êtres vivants de la mort et de les amener à la béatitude	110.
„	IV. Du devoir de renoncer à ses biens et de les donner aux autres. Hospitalité	127.
„	V. Devoir de soigner les malades	131.
„	VI. Prédication de la loi. Propagande	132.
	Impression et propagation de livres saints	142.
„	VII. Lecture des livres sacrés auprès des morts.	144.
„	VIII. Lecture des sûtras dans le danger et lors des désastres	148.
	Cérémonies pour avoir la pluie	148.
	Cérémonies pour obtenir le beau temps.	156.
	Expulsion des sauterelles	159.

	Pages.
Chapitre IX. Vœux de salut pour soi-même et pour autrui.	160.
„ X. Les serments	166.
„ XI. Les deux périodes du dhyâna	169.
„ XII. Exercices de pénitence	172.
L'Uposatha	173.
Recettes pour la purification des péchés	185.
„ XIII. Ascétisme	196.
La période de repos	201.
„ XIV. Acceptation des commandements des Bodhi-satwas.	207.
Index alphabétique.	257.

AVANT-PROPOS.

Il faudrait que la science eût exploré bien plus complètement que ce n'est le cas le champ d'investigation que lui offre le buddhisme chinois, pour qu'il fût besoin de justifier la publication d'un ouvrage consacré à ce sujet. Mais, bien au contraire, notre connaissance de la Chine, et spécialement de son système de religion, est si bornée que longtemps encore plus on apportera de faits de nature à l'étendre, mieux cela vaudra.

L'auteur de l'ouvrage offert ici au public n'y a utilisé qu'une faible partie des données recueillies par lui sur le buddhisme chinois pendant un séjour de plusieurs années dans l'Extrême Orient. Prévoyant qu'un temps considérable doit s'écouler avant qu'il puisse dérober à ses autres occupations le loisir de faire de ce qu'il possède un tout condensé pour la presse, obligé même de s'avouer que peut-être cela ne se pourra jamais, il s'est décidé en attendant à au moins mettre à la portée de la science le code principal de l'Eglise chinoise, jusqu'à présent presque inconnu, le Sûtra du Filet de Brahma. On peut dire sans exagération que dans ce code se trouve le centre de gravité de l'Eglise, qu'il en est la moëlle, le cœur, que c'est l'axe sur lequel se meut toute l'existence de ses religieux, ce qu'ils font et ce dont ils s'abstiennent. C'est donc là mieux que partout ailleurs que l'on pourra apprendre avec sûreté ce que le buddhisme est en Chine, ce qu'il se propose de faire de l'homme, quel but il poursuit par son monachisme, quelle influence il exerce sur la société laïque. Question vaste et complexe, en vue de la solution de laquelle cet ouvrage est consacré à la description du rôle que le Sûtra du Filet de Brahma joue dans l'Eglise et autour d'elle; aussi l'auteur a-t-il quelque espoir d'offrir à la science une contribution qui sera la bienvenue,

surtout parce que jusqu'ici il n'a point été tenté d'efforts sérieux pour trouver la réponse à la grande question dont nous parlons. Aussi, s'il ne se fait pas illusion, il lui semble probable que son travail fera faire un pas à la fixation d'un point important, qui est de savoir si le buddhisme est dans son essence le culte de la lumière cosmique, de l'univers et de ses éléments; car on trouvera dans les divers chapitres de cet ouvrage de nombreuses données de nature à servir à l'étude de ce problème spécial.

Comme il existe déjà toute une littérature relative au buddhisme et que le présent ouvrage n'a d'autre prétention que celle d'y occuper une place, on a dans ces pages supposé ce système religieux comme connu dans ses traits principaux, ainsi que les plus importantes des expressions sanscrites dont la langue ecclésiastique fait usage. Ces termes, du reste, ne sont pas de nature à offrir de grandes difficultés, même aux lecteurs dont l'initiation dans les mystères du buddhisme se trouverait encore superficielle, vu, d'un côté, que le vocabulaire sanscrit de l'Eglise chinoise est assez restreint, et d'autre part, que l'on trouvera presque toujours l'explication de ce que l'on ne comprend pas dans le *Handbook of Chinese Buddhism* du Docteur E. J. Eitel.

LEYDE, Novembre 1892.

LE CODE DU MAHÂYÂNA EN CHINE.

INTRODUCTION.

En Chine, comme dans la plupart des pays où l'Eglise buddhiste s'est établie, son écriture sainte est divisée théoriquement en trois parties. L'ensemble se nomme *Sam tsang* 三藏, „les trois provisions, recueils, emmagasinements”, ce qui est l'équivalent de l'expression Tri-piṭaka, „les trois corbeilles ou coffrets”, en usage dans l'Eglise de l'Inde. Les trois parties se nomment *King tsang* 經藏, „recueil de sūtras”, *Louh tsang* 律藏, „recueil de lois et préceptes”, et *Loun tsang* 論藏, „recueil d'entretiens”; ce sont le Sūtra-piṭaka, le Winaya-piṭaka et l'Abhidharma-piṭaka de l'Eglise de l'Inde.

Le *Louh tsang* ou Winaya-piṭaka chinois contient quelques prescriptions religieuses destinées aux laïques, mais principalement des règles relatives à la manière de vivre des religieux, à la morale qu'ils doivent suivre et à l'organisation de leur ménage. Une grande partie des livres dont il est composé ne sont que plusieurs rédactions dépendantes de cinq rédactions indiennes différentes, lesquelles proviendraient, à ce que l'on dit, de cinq écoles ou sectes qui auraient existé dans l'Inde et exercé de l'influence sur la Chine.

Voici ce que l'on raconte en Chine à ce sujet. Lors du premier concile des cinq cents, Kāçyapa ordonna à Upāli de réunir les Winayas, ce qui donna naissance à l'école des Sthawiras, 上座部. Le second concile donna naissance à l'école du Mahāsaṅghika, 大衆部, qui, de même que celle des Sthawiras, reconnaissait pour son code le Mahāsaṅgha-winaya, 摩訶僧祇律. Ce code fut traduit en chinois en quarante chapitres par Buddhabhadra, de Kapilawastu, venu en Chine au commencement du cinquième siècle. Après la mort de Kāçyapa et d'Ananda, l'Eglise resta une et indivisible sous le troisième et le quatrième patriarches, Çāṇakawāsa et Upagupta; mais elle devint la proie du schisme après le décès de ce dernier, cinq de ses disciples professant des opinions

différentes les unes des autres, si bien que les cinq rédactions suivantes du Winaya en résultèrent:

I. Le „Winaya en quatre parties” 四分律, de la secte des Dharmaguptakas 曇無德部, traduit en 60 chapitres en chinois, au commencement du cinquième siècle, par Buddhayaças, originaire de Kabul ¹⁾. D'autres auteurs cependant prétendent qu'une traduction de cet ouvrage aurait déjà été faite par Dharmākara, originaire des contrées occidentales de l'Inde, arrivé en Chine l'an 250 de notre ère.

II. Le „Winaya en dix lectures et livre de préceptes du bhikshu” 十誦律比丘戒本, de l'école des Sarwastiwadins 薩婆多部, traduit en 61 chapitres par Kumāradjīwa au commencement du cinquième siècle.

III. Le „Winaya de la délivrance” 解脫律, de l'école des Kāçyapiyas 迦葉遺部, peu différent du suivant.

IV. Le „Winaya en cinq parties”, 五分律, de la secte des Mahiṣasakas 彌沙塞部, traduit en 30 chapitres chinois, en 438, par Buddhadjīwa, de Kabul.

V. Le „Winaya des Watsiputriyas” 婆蹉富羅部律, à laquelle, pour autant qu'on le sait, n'a jamais été endossée de robe chinoise.

Telles sont les idées des Chinois sur l'origine de leurs Winayas, reproduites dans deux ouvrages du premier ordre, le vocabulaire de mots sanscrits, publié au douzième siècle par l'école de Thien-tai sous le titre de *Fan yih ming i* 翻譯名義, „Interprète des termes” (ch. X, § 41), et les „Lois de pureté de Poh-tchang” 百丈清規, règlement détaillé concernant l'ordre, la discipline et la vie religieuse dans les couvents, composé au huitième siècle dans un couvent situé sur le mont Poh-tchang dans la province de Kiang-si (ch. VII, 2^e partie); ce règlement règne maintenant encore sur l'Eglise avec une autorité absolue ²⁾.

L'orthodoxie de toutes ces rédactions a toujours été admise en Chine, en vertu de l'esprit éclectique qui a de tout temps caractérisé l'Eglise; pour les bouddhistes de l'empire du Milieu il n'y a jamais eu de schisme dans l'Inde, et tout ce qui en est venu est bon et saint. Cependant une de ces rédactions a pris le pas

1) Voy. le *Kao sang tch'wen*, 高僧傳, „Traditions relatives à des religieux bouddhiques célèbres”, chap. II, f° 16.

2) On trouvera encore un aperçu des diverses rédactions du Winaya dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing* 古今圖書集成, section 神異, ch. 100.

sur toutes les autres, qu'elle a supplantées. C'est celle dite „en quatre parties”, de l'école des Dharmaguptakas, ce qui s'explique fort bien, s'il est vrai que Dharmākara en soit le traducteur et que ce soit donc la première édition du Winaya parue en Chine; dans l'empire des Fleurs les choses les plus anciennes ont sans conteste le pas sur celles qui viennent plus tard. Le Règlement de Poh-tchang s'est basé sur cette antique rédaction — c'est dit expressément — et a donc été l'intermédiaire qui lui a jusqu'à maintenant assuré sur l'Eglise une autorité non disputée.

Le Prātimoksha, ou les 250 commandements du bhikshu contenus dans le Winaya des Dharmaguptakas, est actuellement en usage dans tous les couvents de l'empire comme règlement constitutionnel de la discipline, sous le titre de „Livre de préceptes en quatre sections” 四分戒本. Il en existe une traduction anglaise de Beal, dans sa „Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese”, pages 204 et suivantes, et une hollandaise du prof. Kern, faite sur la rédaction en pâli, et insérée dans sa „Geschiedenis van het Buddhisme in Indië” ¹⁾, II, pages 70 et suivantes. Ce livre a toujours été considéré en Chine comme le code de l'école du Hinayāna, qui y a été représentée surtout par „l'école du Winaya de la montagne du Sud”, *Nan chan louh tsoung* 南山律宗, ainsi appelée d'après son siège central, le Couvent de la Lumière occidentale, 西明寺, situé sur la „montagne du Sud lointain”, *Tsoung nan chan* 終南山, dans la province de Chen-si. Elle a partagé avec une six autres écoles importantes l'empire sur l'Eglise, jusqu'à ce que l'école du Dhyāna, 禪宗 ou 禪門, les absorbât toutes. Cette dernière école a eu pour fondateur le célèbre Bodhidharma, arrivé vers 521 de l'Inde en Chine, et elle prit un essor bien supérieur à toutes celles qui l'avaient précédée. Elle se ramifia dans toutes les directions et s'assimila librement les principaux éléments des sept écoles. Au septième siècle elle se divisa en deux branches, suivant chacune une tendance distincte, qui, sous la dynastie des Soung, donnèrent à leur tour naissance, l'une à deux, l'autre à trois tendances; mais ces nuances finirent par s'effacer, et aujourd'hui tout ce qui en reste sont leurs noms, qu'il faut chercher dans les livres.

L'école du Dhyāna a dès son origine été franchement mahāyāniste, ce qui ressort déjà du fait que son fondateur compte en Chine comme le vingt-huitième des patriarches de l'Eglise de l'Inde, dans la liste desquels figure, comme quatorzième, Nāgārdjuna, à l'influence duquel tous les auteurs s'accordent à attribuer le

1) Histoire du Bouddhisme dans l'Inde.

premier essor du Mahāyāna ¹⁾. Comme son nom l'indique, l'école du Dhyāna voyait dans la méditation, dhyāna, le principal moyen de parvenir au salut, et elle reconnaît donc que l'esprit produit des phénomènes, thèse caractéristique de l'école du Mahāyāna. Aussi a-t-elle toujours employé comme livres principaux en premier lieu, le Dharmatrāṭadhyāna-sūtra, 達磨多羅禪經, que l'on dit avoir été traduit par Buddhābhaddra en chinois au commencement du cinquième siècle; puis le Langkāwatāra-sūtra 楞伽阿跋多羅寶經, qui est aussi un ouvrage mahāyāniste, et que Bodhidharma tenait en si haute estime qu'il en joignit un exemplaire aux insignes de la dignité de chef de l'Eglise qu'il remit avant sa mort à son successeur Hwoui-kho, 慧可.

Il ne faut point conclure de ceci que l'école du Dhyāna ait fondé le Mahāyāna en Chine, ou qu'elle seule l'y ait introduit. Au moins six des écoles qu'elle a absorbées, comme nous l'avons dit, étaient tout à fait mahāyānistes. En voici une énumération.

I. L'école de Thien-tai, 天台宗, qui tire son nom des montagnes du Tchek-kiang, où était son siège principal. Elle attribuait ouvertement sa fondation à Nāgārdjuna, qu'elle appelle son premier patriarche; mais le religieux chinois Tchi-i (khai?) 智顗, mort en 597, est vénéré par elle comme son fondateur effectif. Elle a toujours eu pour bible spécialement le Saddharma-pundarika, auquel on sait qu'appartient le premier rang dans le canon du Mahāyāna. On trouvera dans la *Catena* de Beal, pages 244 et suivantes, des détails sur cette branche de l'Eglise, plus féconde qu'aucune autre en publications. Elle émigra dans le commencement du neuvième siècle au Japon, où, paraît-il, elle est maintenant encore florissante ²⁾.

II. L'école de Hien-chou, 賢首宗, ainsi nommée d'après son quatrième patriarche, Fah-tsang 法藏, ou Kwoh-yih 國一, surnommé Hien-chou. Il était né en 644 en Sogdiane (康居). Les principes de sa secte ne différaient que sur un très petit nombre de points de ceux de l'école de Thien-tai. Son livre de prédilection était le Buddhawataṅgasa-mahāwāipulīya-sūtra 大方廣佛華嚴經.

III. L'école de la pénitence, 懺摩宗, c'est-à-dire de la pureté de la conduite nécessitant l'élaboration de règles de pénitence rituelle. Chih Pao-tchi, 釋寶志, célèbre religieux mort en 514, passe pour l'avoir fondée. Cette secte se basait sur la doctrine purement

1) KERN, II, page 399.

2) Voy. *Le Bouddhisme japonais*, par Ryauon Fujishima, chap. 7.

mahāyāniste que la pénitence rituelle peut complètement effacer les plus grands péchés, de sorte qu'il n'est pour ainsi dire jamais besoin de recourir à l'excommunication, dont le Prātimoksha fait si souvent entendre la menace.

IV. L'école de la miséricorde, 慈恩宗, qui faisait surtout dépendre le salut de l'exercice de l'amour et de la pitié pour les êtres vivants. Elle reconnaissait comme son premier patriarche Huen-tchwang 玄奘, le célèbre voyageur du septième siècle.

V. L'école du pays de la pureté, 淨土宗, fondée par Hwoui-yuen 慧遠, qui mourut en 416. Il fonda en 381, sur les monts Lou, 廬山, situés en arrière du Kiou-kiang actuel, un couvent qui devint le siège central de la secte. Celle-ci ayant pour bible le Saddharma-pundarika, on lui donne aussi le nom d'école du lotus, 蓮宗 ou 蓮社. Elle recommandait la lecture des Amitābha-sūtras et la récitation des noms des bouddhas comme moyens de se faire recevoir dans le paradis occidental (Sukhāvatī), chose inconnue au Hinayāna. Les plus anciens renseignements qui, à notre connaissance, existent sur son compte, se trouvent dans les „Traditions touchant les célèbres sages de l'école du lotus" 蓮社高賢傳, opusculé du quatrième siècle.

VI. L'école des mystères, 密部宗, c'est-à-dire l'école du Yoga. Elle admettait que l'activité de l'esprit, ou, si l'on veut, de l'intelligence, peut produire des phénomènes; en d'autres termes, que des événements peuvent se produire simplement parce que quelqu'un les pense. Elle appliquait en particulier cette doctrine au culte des morts, pratiqué en Chine depuis la plus haute antiquité. Pour cela elle inventa des messes, au cours desquelles les officiants *pensent* successivement que les portes de l'enfer s'ouvrent, que les âmes qui y sont renfermées en sortent en foule, qu'il tombe pour elles des pluies d'aliments et d'amṛta, que les Bud-dhas descendent accomplir à leur intention l'œuvre de la rédemption, etc. etc., de sorte qu'en célébrant ces messes, le clergé nourrit les morts, les reconforte et les délivre de l'enfer. Pour renforcer l'effet de leurs pensées, les religieux font usage de paroles magiques appelées dhāranis ou mantras, et de mudras ou mouvements mystiques des mains et des doigts, et passes exécutées avec la sonette à poignée en forme de wadjra, bâton magique. Le premier patriarche de l'école fut Wadjrabodhi 金剛智, venu en 719 de Malaya en Chine; le second, disciple du premier, fut Amoghawadjra 不空金剛, désigné par la tradition comme l'inventeur des messes dont nous venons de parler.

Comme nous l'avons constaté par les recherches faites par nous-

même dans la province de Fouhkien, le buddhisme tel qu'il est actuellement pratiqué en Chine dérive en même temps de toutes ces sectes. Le clergé se dit lui-même de l'école du Dhyāna, et il n'y a pas de couvent de quelque importance qui n'ait sa „salle du dhyāna” 禪堂, servant à des retraites à heures fixes, pendant lesquelles, assis sur des bancs, on nourrit sa pensée des visions de la béatitude. En théorie les moines devraient y toujours séjourner, même y dormir, et en réalité maint couvent considérable, de ceux où se fait ce qui se doit, possède sa „troupe pure” 清衆, pleine de zèle, qui met assez complètement la théorie en pratique. Aussi Bodhidharma passe-t-il couramment pour le premier patriarche de l'école, en vertu de quoi tous les couvents possèdent son image, devant laquelle on célèbre un culte; souvent aussi il a sa chapelle à lui. Outre la méditation, la pratique de la religion se résume pour les moines en purifications accomplies au moyen d'exercices de pénitence, litanies marmotées devant les images du Triratna; en actes de miséricorde envers les animaux, que les couvents nourrissent jusqu'à leur mort naturelle dans des viviers et des étables construits exprès dans ce but; dans la récitation journalière, vers le coucher du soleil, de l'Amitābha-sūtra et la répétition du nom d'Amitābha, et enfin dans la célébration de messes magiques à l'intention des morts. Les intervalles de temps qui restent disponibles entre ces divers devoirs sont remplis par les respects que l'on rend aux Buddhas, aux Bodhisatwas et aux Dewas, sans oublier leurs fêtes annuelles, afin de conquérir leur aide dans la recherche de son salut à soi et de celui des autres.

Ainsi les voies conduisant à la sainteté sont multiples dans le buddhisme chinois, parce qu'il a admis toutes celles que les diverses sectes avaient pronées; cela fait que l'Eglise y porte à bon droit le nom de Mahāyāna, ce qui veut dire *Grand Véhicule*, à la perfection. Chacun peut donc chercher la béatitude par la méthode qui lui plaît le plus, ou qui s'accorde le mieux avec son tempérament. Beaucoup de moines choisissent pour plus de sureté deux au moins des voies de salut; quelques uns les suivent toutes; mais la majorité s'en tient au sentier le plus commode et ne suit fidèlement que les exercices du soir en honneur d'Amitābha. Quant aux laïques, ils trouvent plus que suffisant de payer aux religieux des messes pour leurs morts et d'engendrer des descendants mâles pour accomplir plus tard le même devoir à leur égard.

Il n'est que naturel qu'en accueillant tous les moyens pratiques de faire son salut, l'Eglise de Chine se préoccupe beaucoup moins

des abstractions scolastiques. On voulait rendre le salut aussi accessible que possible, et donc il fallut bien négliger les voies ardues, hors de la portée du grand nombre, comme l'est, par exemple, l'étude des Sûtras et des Çâstras, souvent rebutants par leur obscurité. Ainsi la suprématie conquise par l'école du Dhyâna sonna le glas funèbre des études et des spéculations profondes; les Sûtras et les Çâstras, qui naissaient par centaines à l'époque de la division de l'Eglise en sectes, se firent de plus en plus rares, et sans doute ce serait actuellement peine perdue que de chercher quelque part dans l'empire du Milieu un Tripitaka complet ¹⁾. On a pu y parvenir au Japon, parce que là il n'y a pas eu comme en Chine fusion des sectes diverses ²⁾, et c'est en effet au Japon que l'*India Office* de Londres s'est procuré l'exemplaire qu'il possède. Il n'y a donc point d'exagération à dire qu'en Chine la fusion des sectes a tué l'étude, la science et la scolastique buddhique et qu'elle a ainsi marqué la première étape de la décadence graduelle de la vie monacale; celle-ci n'a plus que l'ombre de l'importance qu'elle a possédée antrefois, et le temps n'est peut-être pas éloigné où elle disparaîtra tout à fait dans les bas-fonds populaires.

Lui aussi, le Hinayâna, que nous avons vu avoir été représenté dès la première époque par l'école du Winaya dans l'Eglise chinoise, a partagé le sort des six écoles du Mahâyâna et a été absorbé par l'école du Dhyâna. Ce fait paraîtra fort remarquable, si l'on songe avec quelle ardeur le Hinayâna et le Mahâyâna se sont toujours combattus dans l'Inde. On semble de bonne heure déjà n'avoir plus guère senti en Chine les différences qui les séparent, car on lit dans les „Traditions touchant les célèbres sages de l'école du lotus” ³⁾ que à cette école est due aussi la traduction du Winaya de l'école des Sarwâstiwâdins. A l'heure qu'il est le

1) Il ne faut admettre qu'avec de fortes réserves l'assertion suivante de Beal: »It is well known that in many of the larger monasteries of China there are to be found not only complete editions of the Buddhist Scriptures in the vernacular, but also Sanscrit originals, from which the Chinese version was made” (*Catena*, p. 1). Nous ne sommes jamais parvenu à découvrir dans les couvents grand chose de plus que des armoires remplies d'une grande quantité d'exemplaires d'ouvrages classiques en nombre fort restreint, richesse de masse, non de contenu, ne pouvant imposer qu'à des visiteurs superficiels. Peut-être les provinces du Nord sont-elles sous ce rapport mieux partagées que les autres, parce qu'il y fait moins chaud, et que pour cela la teigne des livres, qui semble affectionner particulièrement la Chine, y fait moins de ravages; mais là aussi, nous le savons par expérience, on se heurte à de si grandes difficultés si l'on cherche autre chose que les écrits buddhistes les plus ordinaires, qu'il est impossible d'admettre comme exacte l'affirmation de Beal.

2) Voyez à ce sujet l'ouvrage assez récent de Ryauon Fujishima, intitulé *Le Bouddhisme japonais, doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*.

3) Voy. ci-dessus, page 5.

Prātimoksha de 250 articles est dans l'école du Dhyāna le code reconnu du clergé, et les moines lors de leur consécration s'engagent solennellement à s'y conformer; et pourtant, deux ou trois jours après la cérémonie, ils reçoivent une nouvelle ordination, lors de laquelle ils promettent de vivre selon les prescriptions d'un code spécialement mahāyaniste, conduisant, si l'on s'y conforme fidèlement, à la dignité de Bodhisatwa, tandis que le Prātimoksha ne peut élever qu'à celle d'Arhat ¹⁾. C'est de ce code que cette étude s'occupera. Il s'appelle *Fan wang king* 梵網經, «Sûtra du filet de Brahma».

Il est clair, après ce qui a été dit du syncrétisme qui a fondu au sein de l'Eglise de Chine différents éléments nouveaux avec l'élément primitif, que le temps devait venir où le Prātimoksha ne pourrait plus lui suffire. Ce livre règle la vie des moines qui cherchent le salut en se consacrant volontairement à la pauvreté et à la mendicité; il ne donne rien pour ceux qui le cherchent suivant les autres voies admises dans l'Eglise, et il fallut un code applicable à tous les cas nouveaux. Le Sûtra du filet de Brahma satisfait très bien à cette condition. En outre, le premier principe du Mahāyāna tendant à ne faire de l'homme, même avant qu'il quitte l'existence d'ici bas, rien de moins qu'un Bodhisatwa, on ne peut plus se contenter de prescriptions qui, selon la doctrine officielle, ne conduisent pas plus haut qu'à la dignité d'Arhat ²⁾; on eut besoin d'un guide qui fit nécessairement un Bodhisatwa de quiconque le suivrait fidèlement en tout, et qui de plus donnât des prescriptions relatives à la prédication et à la propagande, c'est-à-dire à l'œuvre du salut d'autrui, essentielle dans ce qui distingue les Bodhisatwas. Cependant ce code, quelque nécessaire qu'il fût, ne devait pas détrôner le Prātimoksha, rendu vénérable par son antiquité, puisque l'Eglise admit le monachisme mendiant parmi les voies du salut; il ne fallait pas remplacer la vieille loi, mais la compléter; de là cette double ordination que reçoivent actuellement les religieux. Nous en parlerons en détail dans notre dernier chapitre.

1) La même chose a lieu au Japon (voy. l'opuscule de Fujishima, page 27).

2) Le «Sûtra des 42 sections» 四十二章經, parvenu en Chine au premier siècle déjà, commence par l'enseignement suivant: «Buddha a dit: «L'homme qui quitte ses parents et embrasse la vie religieuse, qui connaît son propre cœur et peut pénétrer jusqu'à l'origine de son être, et qui peut comprendre les lois du Nirvāṇa — cet homme est un Çramaṇa. S'il suit constamment les 250 préceptes, persévère dans la pureté de sa conduite et marche dans les quatre vraies voies du salut, il deviendra un Arhat».

佛言、辭親出家、識心達本、解無爲法、名曰沙門。常行二百五十戒、進止清淨、爲四真道行、成阿羅漢。

Le code du Mahāyāna se présente comme une image de l'Eglise buddhiste en Chine dans les divers éléments qui la constituent, image assez fidèle pour que peut-être dans tout le Tripitaka il ne soit pas possible d'en trouver une plus exacte. Il n'en est que plus étonnant qu'aucun sinologue n'ait jusqu'ici, à ce qu'il semble, songé à en donner la traduction au monde occidental, surtout puisque ce code joue un rôle extrêmement important dans l'Eglise actuelle. De fait c'est la seule loi dont les moines de maintenant se préoccupent; ils ne connaissent guère que de nom le Prātimoksha proprement dit.

L'origine en est obscure. Tout ce que l'on en pourrait savoir sont les détails donnés dans une sorte de préface, attribuée à un certain Sang Tchao 僧肇, qui vécut de 384 à 414, préface qui précède souvent les bonnes éditions du code. On y lit:

„Le Sūtra du filet de Brahma
„est la source et le point de
„départ de toutes les lois pos-
„sibles, le régulateur nécessaire
„dans tous les Sūtras, le modèle
„authentique auquel les grands
„Saints ont conformé la cré-
„ation, la voie véritable de
„ceux qui suivent le sentier de
„la béatification progressive.
„Aussi, parmi les enseigne-
„ments faisant autorité dans
„tous les systèmes des Tathā-
„gathas, quelque immense et
„immense que soit le nom-
„bre de ces systèmes, il n'y en
„a pas un seul qui ne reçoive et
„ne prêche ce Sūtra comme la
„boussole par laquelle on doit
„se diriger.

„A cause de tout cela, notre
„seigneur de la maison royale
„de Ts'in, dont la science s'étend
„jusqu'aux sphères célestes, te-
„nait son attention inébranla-
„blement fixée sur les signes de
„troubles et de confusion. Son
„autorité lui enchainait les Qua-
„tre Océans, et pourtant il plon-

四	不	模	夫
海	以	行	梵
而	此	者	網
沾	爲	階	經
想	指	道	者
虛	南	之	蓋
玄	之	正	是
、	說	路	萬
雖	。是	。是	法
風	以	以	之
偃	秦	如	玄
八	主	來	宗
荒	識	權	、
而	達	教	衆
靖	園	、	經
慮	中	雖	之
塵	、	復	要
外	神	無	旨
、	凝	量	、
故	紛	、	大
弘	表	所	聖
始	。雖	言	開
三	威	要	物
年	綸	趣	之
、		莫	真
淳			

„geait sa pensée jusqu'aux fondations de l'univers; ses vents faisaient se courber à terre les huit subdivisions du monde, et pourtant ses pensées s'élevaient en silence au-dessus de la matière. „Aussi, dans la troisième année de la période Houn-g-chi, une brise pure soufflant de l'est, il ordonna que le maître indien du Dharma, Kumâradjiwa, habitât dans le couvent de la Salle de Paille à Tchangan, entouré de plus de trois mille Çramanas, ses braves compagnons d'étude. Kumâradjiwa y prit dans la main plus de cinquante ouvrages sanscrits, les traduisit oralement aux autres et les interpréta; mais des 120 chapitres et des 61 thèmes du Sûtra du filet de Brahma il ne traita que le dixième thème, qui traite des qualités distinctives des Bodhisatwas et des stages qu'ils doivent traverser dans la voie de la perfection, et qui donc expose uniquement la conduite et la manière de vie des Bodhisatwas et les phases de leur perfectionnement sur la voie qui conduit à l'empyrée des Buddhas (v. page 20). Alors Tao Young, Tao Ying et trois cents autres acceptèrent les commandements des Bodhisatwas et chacun récita ce thème, le considérant comme la base de tout pour les dispositions intérieures. Les maîtres et les disciples se réunissaient fidèlement, copiaient respectueusement le thème en ses 81 divisions, et le propageaient dans le monde, afin de mettre en état de les suivre ceux qui aspiraient à l'état de bodhi, de sorte qu'ils pussent ainsi

風東扇、於是詔天竺法師鳩摩羅什在長安草堂寺、及義學沙門三千餘僧、手執梵文、口翻解釋五十餘部、唯梵網經一百二十卷六十一品其中菩薩心地品第十、專明菩薩行地、是時道融道影三百人等、即受菩薩戒、人各誦此品、以爲心首。師徒義合、敬寫一品八十一部、流通於世、欲使仰希菩提者追蹤以悟理、故冀於後代同聞焉。

„naître à ce que est vrai et bon. C'est pourquoi j'espère que la „postérité tout ensemble y obéira aussi”.

Nulle part ailleurs on ne connaît de renseignements, soit complétant, soit contredisant ce que l'on vient de lire, ce qui fait que c'est tout ce que l'on sait sur l'origine du Sûtra du filet de Brahma. Suivant le *Kao sang tch 'wen* 高僧傳, „Traditions relatives à des religieux buddhiques de marque”, ouvrage de la première moitié du sixième siècle, contenant un grand nombre de biographies de grande valeur pour l'histoire de la religion, ce Sang Tchao, à qui nous avons vu qu'on attribue la notice ci-dessus, aurait été disciple de Kumâradjîwa et l'aurait aidé à traduire les saints écrits, ce qui confère une grande importance aux détails qu'il donne, si du moins c'est bien lui qui les donne.

Les orientalistes n'ont jamais encore à ce que nous sachions produit au jour d'original sanscrit ou pali sur lequel Kumâradjîwa aurait fait sa traduction chinoise. Il est vrai que dans le Kandjour se trouve un Brahmadjâla Sûtra ¹⁾, dont le nom pourrait aussi être rendu par Sûtra du filet de Brahma, ce qui conduirait à supposer que c'est le même ouvrage que le Sûtra chinois. Ce Sûtra tibétain correspond au Sûtra pali du même nom dont M. Grimblot a publié le texte (Sept Suttas Palis, Paris 1876) et le Rev^d. D. Gogerly, missionnaire au Ceylan, a donné l'analyse dans le *Ceylon Friend*; les deux traitent du même sujet et ont de nombreuses ressemblances de détail, mais ne correspondent pas exactement l'un à l'autre; ce sont deux rédactions distinctes ²⁾. Ni l'un ni l'autre cependant ne sont l'original du Sûtra chinois. On trouvera dans le *Lotus de la bonne Loi* de Burnouf, page 850, la traduction d'un fragment tiré d'un Brahmadjâla Sutta; mais cet écrit pali n'a non plus, malgré son nom, rien de commun avec le Sûtra de la Chine. Relevons enfin que dans la collection chinoise dite des „Sûtras des longs Agamas” 長阿含經, le quatorzième chapitre est formé par un Sûtra intitulé „Sûtra des mouvements de Brahma” 梵動經, ce qui en sanscrit pourrait donner Brahmatjâla Sûtra. Néanmoins, et quoique cet écrit mentionne en passant quelques unes des prescriptions principales qui se trouvent aussi dans notre Sûtra du filet de Brahma, c'est un tout autre ouvrage que ce dernier. Peut-être les deux écrits ont-ils porté originairement le même titre, et les traducteurs ont-ils confondu *djâla*, „filet”, avec *tjâla*, „mouvement”.

1) Voy. les *Asiatic Researches*, vol. XX, p. 483, dans un article de M. Csoma de Kőrös. Voy. aussi *Annales du Musée Guimet*, II, page 286.

2) Léon Feer, *Annales du Musée Guimet*, endroit cité. Voy. aussi Beal, *Buddhism in China*, ch. 3, page 33.

Le Sûtra du filet de Brahma ne semble pas avoir joué un rôle important en Chine pendant les premiers siècles depuis qu'il y a existé. Du moins nous ne le trouvons nulle part mentionné, quand ce ne serait que de nom seulement, dans toute la littérature antérieure au huitième siècle. Il est aussi très remarquable que les Annales de la dynastie de Sui (隋書) n'en parlent point dans une liste d'écrits bouddhistes qu'elles contiennent au chapitre 35, quoique dans cette liste soient nommés les 250 commandements pour les bhikshus et les 500 commandements pour les bhikshunis, le Mahāsaṅgha-winaya et toutes sortes d'écrits de l'école du Mahāyāna. Nous n'avons jamais rencontré, soit le nom, soit une citation de notre Sûtra dans les cent chapitres du „Bosquet de perles sur le champ de la Loi”, *Fah youen tchou lin* 法苑珠林, exposé bien connu du système bouddhiste, publié au septième siècle et composé de citations empruntées à de nombreux ouvrages de toute espèce ¹⁾. En revanche, il est nommé dans „l'Aperçu de la doctrine bouddhiste dans la période de Khai youen”, *Khai-youen shih kiao louh* 開元釋教錄, bibliographie des écrits relatifs à l'Eglise, qui parut en 730 et où probablement ne manquent les titres que d'un nombre très restreint d'ouvrages bouddhistes ayant existé avant l'époque de la publication de ce travail. Ces faits nous portent à admettre que l'influence de ce Sûtra date de l'époque où la fusion des sectes dont il a été question plus haut s'est trouvée accomplie, de sorte que l'on sentit le besoin d'avoir un code nouveau s'appliquant aux diverses méthodes pronées par les anciennes sectes pour obtenir le salut. Peut-être on y introduisit alors les modifications nécessaires pour qu'il s'adaptât aux besoins de l'Eglise dans la nouvelle phase où elle était entrée; mais ceci est un point sur lequel tous les renseignements font défaut, parce que l'on n'a pas d'autres éditions du Sûtra que celles qui ont paru dans le cours des derniers siècles écoulés.

Malgré tout, le fait subsiste que le Sûtra du filet de Brahma a été le code le plus important de l'Eglise, et qu'il a exercé une plus grande influence que tout autre écrit, tant sur les laïques que sur les religieux. C'est ce que nous nous proposons de montrer dans cet ouvrage, non toutefois sans faire précéder une traduction de ce code. Quant à nos preuves, nous les tirerons avant tout de faits recueillis par nos recherches personnelles dans l'empire du Milieu. Nous y avons fait de longs séjours dans des monas-

¹⁾ Ce n'est pas une preuve concluante que notre Sûtra n'y soit absolument pas nommé. D'autres, plus heureux que nous, l'y auront peut-être rencontré.

tères buddhistes de premier ordre, dans le but exprès de prendre note de tout ce que nous parviendrions à voir des observances religieuses et de la vie d'intérieur des moines, et de nous en rendre compte méthodiquement. Ce que nous offrons ici au monde savant n'est qu'une faible partie des renseignements dont nous nous sommes ainsi rendu maître dans les couvents chinois. Nous espérons donner en son lieu le tout dans notre ouvrage intitulé *The Religious System of China*, dont le premier volume a paru au commencement de cette année.

Nous reproduisons notre Sûtra d'après deux textes imprimés par „l'endroit où l'on grave les Sûtras” 刻經處, institution de Nanking bien connue par les éditions soignées d'ouvrages buddhistes qu'elle publie régulièrement. L'un de ces deux textes n'est accompagné d'aucun commentaire et porte le millésime de 1885; l'autre, qui a un commentaire, est de 1874. Le commentaire a été composé en 1637 par un religieux de Nanking, nommé Tchi Süh 智旭; avec le texte il ne remplit pas moins de quatre volumes, divisés en sept chapitres. L'ouvrage a pour titre: „Sûtra du filet de Brahma et thème sur les qualités nécessaires aux Bodhisatwas et sur les stages de leur avancement vers la perfection, prêchés par Buddha — joints à un commentaire”, 佛說梵網經菩薩心地品合註. Nous avons en outre consulté quelques éditions d'importance secondaire et fait usage de celle du Tripiṭaka du Japon appartenant à l'*India Office* de Londres et mis à notre disposition par M. le docteur Rost, avec la bienveillance que tout le monde lui connaît.

PREMIÈRE PARTIE.

Sûtra du filet de Brahma.

佛說梵網經

菩薩心地品之上

爾時釋迦牟尼佛在第四禪地中摩醯首羅天王宮與無量大梵
天王不可說不可說菩薩衆、說蓮華臺藏世界盧舍那佛所說心
地法門品。是時釋迦身放慧光。所照從此天王宮乃至蓮華臺藏

Sûtra du filet de Brahma, prêché
par Buddha.

Première partie du thème sur les qualités
nécessaires aux Bodhisatwas et sur les
stages de leur perfectionnement.

„A cette époque Çakya-muni Bud-
dha se trouvait dans le palais du
Dewarâdja Maheçwara (Brahma ou
Çiwa?), situé dans le quatrième
monde du Dhyâna, en la compagnie
de l'incommensurable Mahâbrahma
Dewarâdja et d'une foule indicible,
ineffable, de Bodhisatwas. Et il y prê-
cha sur les doctrines relatives aux
qualités (des Bodhisatwas) et aux sta-
ges de leur perfectionnement, telles
qu'elles avaient été annoncées par
Lotjana sur sa terrasse de fleurs de
lotus, qui renferme les mondes.

„Alors une lumière de sagesse ray-
onna de l'être de Çakya. Elle brilla
depuis le palais du Dewarâdja jusqu'
au sein des mondes renfermés par
la terrasse. Et toutes les créatures

douées de vie sans distinction, qui existaient dans tous les mondes de ces mondes, se regardèrent les unes les autres avec joie et allégresse, mais ne comprenaient pas encore cette lumière; elles se demandaient à quoi elle pouvait servir, et aussi les innombrables Dewas et hommes sentaient cette incertitude venir en eux.

„Alors, de la foule s'éleva un Bodhisatwa, le „Maître de la glorieuse lumière qui pénètre le firmament”, du samādhi de sa lumière grande, élevée, majestueuse et glorieuse. Par la force divine de Buddha il fit rayonner hors de lui une lueur wadjra de la couleur d'une nuée blanche; cette lueur illumina tous les mondes existants sans exception, et la foule entière des Bodhisatwas vint se rassembler au milieu d'elle. Un de cœur, mais en langages divers, ils demandèrent à quoi servait cette lumière et quel signe cette lumière pouvait bien être; et alors Çakya prit la grande foule de ces mondes dans ses bras, pour retourner avec eux aux mondes renfermés par la terrasse de lotus, au palais des lumières wadjra rouges qui sont des millions de billions en nombre. Là il contempla Lotjana Buddha, assis sur un trône de millions de billions de fleurs de lotus, d'où rayonnait une lueur vive et brillante. Çakya et toute la foule se jetèrent en un même moment aux pieds de Lotjana pour le saluer, et Çakya dit:

„Comment tous les êtres vivants qui sont sur la terre et dans le firmament que ce monde renferme, peuvent-ils se perfectionner dans les dix

世界。其中一切世界一切眾生各各相視、歡喜快樂而未能知此光、光何因何緣皆生疑念、無量天人亦生疑念。爾時眾中玄通華光主菩薩從大莊嚴華光明三昧起。以佛神力放金剛白雲色光、光照一切世界、是中一切菩薩皆來集會。與共同心異口問此光、光爲何等相。是時釋迦卽擎接此世界大眾、還至蓮華臺藏世界百萬億紫金剛光明宮中。見盧舍那佛坐百萬億蓮華赫赫光明座上。時釋迦及諸大眾一時禮敬盧舍那佛足下已

stages de Bodhisatwa? quelles marques font-ils voir lorsqu'ils sont sur le point d'atteindre le rang des Buddhas? En mes attributs originels de la nature des Buddhas je demande à t'entendre à grands traits au sujet de toutes les semences de la sainteté de Bodhisatwa".

„Alors Lotjana Buddha eut aussitôt une grande joie. Il fit voir l'essence corporelle de sa lumière dans l'espace aérien, le samādhi originel de son Dharmakāya éternellement permanent devenu Buddha, et il dit à la foule: „Vous tous ici, enfants de Buddha, écoutez avec soin, réfléchissez bien à mes paroles et conformez-y votre conduite. Déjà depuis cent asaṅkhyeyas de kalpas j'ai pratiqué les qualités de Bodhisatwa et les stages du perfectionnement, et j'en ai fait mon guide. Premièrement je me dépouillai de tout ce qui est mondanité et je me perfectionnai jusqu'au plus haut degré de bodhi, sur quoi je reçus le titre de Lotjana. Je demeure sur la terrasse de lotus, qui renferme les mondes et les océans. Cette terrasse porte dans son pourtour mille pétales, dont chacun est un monde, de sorte qu'il y a mille mondes; et moi-même je me change en mille Çākyas, en rapport avec ces mille mondes. Mais sur chaque monde d'un pétale il y a de nouveau cent millions de Merus, et tout autant de soleils et de lunes, tout autant d'empires terrestres par quatre ensemble, tout autant de Djambudwīpas et de Bodhisatwas Çākya, assis sous cent millions d'arbres bodhi, et chacun d'entre eux prêche les qualités et les stages de

釋迦佛言。此世界中地及虛空一切眾生爲何因緣得成菩薩十地道。當成佛果爲何等相。如佛性本源品中廣問一切菩薩種子。爾時盧舍那佛卽大歡喜。現虛空光體性本源成佛常住法身三昧。示諸大眾。是諸佛子諦聽善思修行。我已百阿僧祇劫修行心地。以之爲因。初捨凡夫成等正覺。號爲盧舍那。住蓮華臺藏世界海。其臺周徧有千葉。一葉一世界。爲千世界。我化爲千釋迦。據千世界。後就一葉世界。復有百億須彌山百億日月百億四天下百億南閻浮提百億菩薩釋迦。坐百億菩提樹下。各說汝所聞菩提薩埵心地。

perfectionnement des Bodhisatwas dont vous venez d'entendre parler. Et chacun des neuf cents quatre vingt-dix-neuf autres Çakyas fait surgir mille fois cent millions de Çakyas, qui font la même chose à leur tour. Les Buddhas des mille pétales sont donc des transformations de moi-même, et les mille fois cent millions de Çakyas sont des transformations de ces mille Çakyas; je suis donc aussi leur origine, et mon nom est Lotjana Buddha".

„Alors Lotjana Buddha de la terrasse de lotus, qui renferme les mondes, répondit au long à la demande des mille et des mille fois cent millions de Çakyas sur les doctrines touchant les qualités et les stages du perfectionnement: „O Buddhas, apprenez quels sont les dix fruits des dispositions du cœur appelés sentiers du début (發趣) et qui se trouvent dans la force d'une foi ferme; ce sont:

1° 捨心, le renoncement aux choses du monde;

2° 戒心, l'observation des commandements (c'est-à-dire des daçaçila ou dix règles fondamentales de l'Eglise);

3° 忍心, l'endurance;

4° 進心, le zèle, l'énergie;

5° 定心, la fermeté (dans la méditation);

6° 慧心, la sagesse, l'intelligence;

7° 願心, le désir (du bien pour soi-même et pour autrui);

8° 護心, la protection (des Buddhas, du Dharma et du Sangha, et de toutes les œuvres méritoires, afin que de fausses doctrines ne prennent pas la place de la vraie foi);

9° 喜心, la joie, l'allégresse;

10° 頂心, l'amour de ce qui est le plus haut (c'est-à-dire de la plus haute sagesse).

„O Buddhas, apprenez aussi quels sont

心、四進心、五定心、六慧心、七願心、八護心、九喜心、十頂心。諸佛當知從是十發趣入堅法
迦千、百億釋迦所問心地法品。諸佛當知堅信忍中十發趣心向果、一捨心、二戒心、三忍
是千釋迦化身、吾以爲本源、名爲盧舍那佛。爾時蓮華臺藏世界盧舍那佛廣答告千釋
其餘九百九十九釋迦各各現千百億釋迦亦復如是。千葉上佛是吾化身、千百億釋迦

les dix fruits des dispositions du cœur qui font croître (le caractère de buddha) et qui servent au bien d'autrui (長養); ils se trouvent dans le pouvoir d'observer avec persévérance les commandements, et on y pénètre en suivant les dix sentiers du début qui viennent d'être désignés. Ce sont:

- 1° 慈心, la douceur, le désintéressement;
- 2° 悲心, la miséricorde, la pitié;
- 3° 喜心, la joie (des progrès faits par autrui sur la voie du salut);
- 4° 捨心, le renoncement, l'indifférence pour les biens terrestres;
- 5° 施心, la bienfaisance, la distribution de ce que l'on possède;
- 6° 好語心, aimer à parler (de la doctrine et du bien);
- 7° 益心, aider autrui (sur la voie du salut);
- 8° 同心, unité (le sentiment que tout naît, existe et se détruit sous l'empire de l'éternel Dharma ou ordre universel, sentiment si puissant qu'il fait que soi-même on se fond dans ce grand tout);
- 9° 定心, la fermeté (samādhi);
- 10° 慧心, la sagesse (pradjñā).

„O Buddhas, apprenez quels sont les dix qualités wadjras (金剛心), fruits des dispositions qui se trouvent dans le persévérant perfectionnement de soi-même; on y pénètre en passant par les dix qualités qui font croître le caractère de buddha et servent au bien d'autrui. Ce sont:

- 1° 信心, la foi;
- 2° 念心, la pensée (à six sujets, 六諦, sur lesquels se concentre toute la faculté pensante: la matière, la qualité, la variété, etc.);
- 3° 迴向心, la méditation profonde de la doctrine;
- 4° 達心, le recueillement;
- 5° 直心, l'esprit porté à marcher droit au but (la dignité de buddha) sans s'écarter pour si peu que ce soit du sentier qui y mène;
- 6° 不退心, l'absence du retour en arrière (c'est-à-dire que l'on ne fasse plus un seul pas sur la voie de la mondanité);

定心、忍中十長養心向果、一慈心、二悲心、三喜心、四捨心、五施心、六好語心、七益心、八同心、九
 十慧心、諸佛當知從是十長養心入堅修忍中十金剛心向果、一信心、二念心、三迴

7° **大乘心**, l'esprit du Mahāyāna (qui fait que soi-même on ne retombe pas dans le Hīnayāna ou le Madhyimayāna, lesquels ne conduisent qu'aux degrés inférieurs de la sainteté, et qui empêche autrui d'y retomber);

8° **無相心**, l'absence d'impressions (ce qui produit la possession complète de Pradjñā-pāramitā et fait que l'on erre en pensée dans le Nirvāṇa);

9° **慧心**, l'intelligence (sublime, plus élevée, cela va sans dire, que celle du sixième point nommé dans les sentiers du début);

10° **不壞心**, l'indestructibilité (en vertu de laquelle ni les démons, ni qui que ce soit d'autre ne peuvent anéantir la haute position que l'on a conquise).

„O Buddhas, apprenez quels sont les dix stades (地), fruits des dispositions qui se trouvent dans la sainteté inébranlable; on y pénètre après avoir passé les dix qualités wadjras qui viennent d'être nommées. Ce sont:

1° **體性平等地**, le stage du repos de l'être et du cœur (fruit du samādhi parfait);

2° **體性善慧地**, le stage de l'excellence et de l'intelligence de l'être et du cœur;

3° **體性光明地**, le stage de la lumière éclatante de l'être et du cœur;

4° **體性爾燄地**, le stage de la surabondance de flammes de l'être et du cœur;

5° **體性慧照地**, le stage dans lequel il émane de l'être et du cœur un rayonnement de sagesse;

6° **體性華光地**, le stage dans lequel l'être et le cœur possèdent un éclat magnifique;

7° **體性滿足地**, le stage dans lequel tout ce qui est bon et excellent est complètement présent dans l'être et dans le cœur;

8° **體性佛吼地**, le stage où l'être et le cœur possèdent la voix rugissante (enseignante) des Buddhas;

9° **體性華嚴地**, le stage de la magnificence et de la gloire de l'être et du cœur;

10° **體性入佛界地**, le stage où l'être et le cœur pénètrent dans l'empyrée des Buddhas.

向心、四達心、五直心、六不退心、七大乘心、八無相心、九慧心、十不壞心。諸佛當知從是十
金剛心入堅聖忍中十地向果一體性平等地二體性善慧地三體性光明地四體性爾
燄地、五體性慧照地、六體性華光地、七體性滿足地、八體性佛吼地、九體性華嚴地、十體

„Jadis, quand j'étais Bodhisatwa, j'ai pratiqué ces quarante points de la doctrine. Ils sont la racine et la source de la dignité de buddha. Aussi tous les êtres vivants qui suivront les sentiers du début, les qualités qui font croître le caractère de buddha et servent au bien d'autrui, les wadjras et les dix stages, rendront témoignage du perfectionnement. Sans actions, sans forme tangible, ils parviendront à la parfaite consommation, deviendront éternels et immuables; leurs dix forces (daçabala), les dix-huits attributs de ceux qui sont détachés des imperfections mondaines (âwêpika-dharma), leur dharmakâya, leur bodhikâya — tout deviendra complet”.

性入佛界地。是四十法門品我先
爲菩薩時修入佛果之根源。如是
一切眾生入發趣長養金剛十地
證當成果。無爲無相大滿常住。十
力十八不共行法身智身滿足。

Il y a donc trente qualités distinctives (心) des Bodhisatwas, et dix stages (地) qu'ils doivent traverser dans la voie qui mène à la dignité de buddha, en autres termes c'est une école complète de la sainteté, découlant directement du Dharma ou de l'ordre universel, c'est-à-dire, dans le langage de notre Sûtra, prêchée en première instance par Lotjana, assis sur la terrasse de lotus, qui renferme tous les mondes. Comme on le sait, dans les conceptions buddhistes il est très souvent fait mention de l'univers comme d'une fleur de lotus, parce que les mondes qui le composent s'enferment les uns les autres de même que les pétales de la fleur. — Lotjana prêche à l'instigation de Çâkyamuni; donc la prédication de la doctrine est un résultat de l'action de Çâkyamuni, la lumière de l'univers, l'élément principal de l'ordre universel; l'ordre universel, en effet, est en repos, dans le samâdhi, quand la lumière en a disparu, et c'est cette lumière qui le met à l'œuvre, qui est la prédication. Il n'y a pour cela rien que de fort naturel à ce que notre Sûtra fasse entrer Çâkyamuni en action à l'apparition de l'aurore; en effet, comme il s'exprime, le Bodhisatwa qui est «le Maître de la glorieuse lumière pénétrant le firmament», c'est-à-dire le soleil, avait commencé par la puissance divine de Çâkyamuni d'émettre une pâle lumière dans laquelle tous les Bodhisatwas se réunirent (p. 15), c'est-à-dire, qui absorba toute la lumière des étoiles. Alors Çâkyamuni prit tous les Bodhisatwas et les posta devant le trône de Lotjana, ce qui signifie que la lumière de l'univers absorba toute la lumière des étoiles et s'identifia alors avec l'univers et son ordre, pour être de nouveau comme inondé de son influence, ou, comme le Sûtra s'exprime, «recevoir ses doctrines”.

Ainsi, de même que tout ce qui existe, notre code est pour l'école du Mahāyāna une production directe de Lotjana, l'ordre universel. Le soleil et les étoiles sont des Bodhisatwas, Buddha Çâkyamuni est la lumière cosmique, de laquelle naît aussi la lumière solaire. On comprend donc, sans qu'il soit besoin d'amples explications, la description que dans notre Sûtra Lotjana donne de lui-même et de son action, ainsi que de la terrasse de lotus où il trône; cela signifie simplement: «Toutes les forces à l'œuvre dans les subdivisions de l'univers émanent de l'ordre universel et proclament comme lui la voie du salut”. Remarquons en passant que l'origine de tous les Sûtras de quelque importance dans l'école chinoise du Mahāyāna est représentée d'une manière analogue à ce qui est dit du nôtre, c'est-à-dire que toujours Lotjana ou Çâkyamuni sort de son samâdhi au sein d'un éclat infini et répand la lumière, ce qui veut dire prêche.

Tout vrai fils de l'Eglise aspire à devenir lui aussi un prédicateur de qui émane la lumière, même si, ce qui est souvent le cas, la félicité suprême telle qu'il se la représente consiste en quelque chose d'autre. Il s'efforce en effet de parcourir les «dix stages» (daṣabhūmi) de l'école de Lotjana, qui rappellent évidemment les propriétés des luminaires célestes, et ainsi il acquiert «la voix enseignante des Buddhas»; comme des Buddhas il émane de lui de la lumière, et, comme s'exprime la doctrine ecclésiastique, il amène d'autres êtres au salut — c'est-à-dire il les éclaire.

Si l'on passe un peu en détail la revue de la voie du salut, on remarque dès l'abord que les «sentiers du début» représentent tout simplement les six parāmitās. Le *Fan yih ming* : les nomme dāna, ḥīla, kṣānti, wīrya, dhyāna et pradīnā¹⁾ et Kern les énumère de la même manière²⁾; donc l'Eglise moderne de la Chine remplace la charité (dāna) par le renoncement. Outre ces six, les «sentiers du début» ont encore quatre parāmitās, ajoutées probablement pour compléter la dizaine, le nombre de dix jouissant dans l'Eglise d'une certaine importance. Quant aux vingt qualités suivantes, elles ont l'air d'avoir été obtenues en empruntant pêle-mêle quelques unes des cinq indriyas ou facultés de l'esprit, des sept bodhyangas ou éléments de la sagesse, des cinq balas ou forces, et des perfections d'autres groupes scolastiques qui jouent un rôle dans la doctrine ecclésiastique; on les retrouve aussi à quelques unes près parmi les 108 dharmāloka-mukhas ou qualités de l'homme parfait, énumérées dans le *Lalitawistara*. Cela n'empêche cependant point que l'ordre adopté n'obéisse à une pensée dirigeante. En effet, grâce aux parāmitās, on parvient dans un état où apparaît déjà clairement le caractère de bodhisatwa, c'est-à-dire que l'on commence à manifester les vertus qui servent aussi à la félicité et au salut d'autrui; pourtant les trois derniers points ne concernent que des dispositions de l'âme «qui font croître le caractère de buddha». Il n'y a rien de spécial à dire des dix qualités wādjras, ainsi nommées parce qu'elles reposent essentiellement sur la fermeté.

„Alors l'éclatante et glorieuse grande lumière de Lotjana, assis sur la terrasse de lotus et renfermant les mondes, se répandit sur les Buddhas trônant sur les mille fleurs de son trône, sur les mille fois cent myriades de Buddhas, sur les Buddhas de tous les mondes possibles. Sur un de ces trônes siégeait un Bodhisatwa du nom de Roi de la belle Lumière et Bodhisatwa de la grande Lumière de la Sagesse (il s'agit évidemment du soleil); il se leva de son trône et dit à Lotjana: „Maître du Monde, tu as exposé à grands traits par dessus les Buddhas quels sont les noms des dix sentiers du début, des dix qualités qui font croître le caractère de buddha et servent au bien d'autrui, des dix wādjras et des dix stages; cependant nous ne saisissons pas encore le sens

十	從	是	明	爾
發	坐	座	座	時
趣	而	中	上	蓮
十	立、	有	千	華
長	白	一	華	臺
養	盧	菩	上	藏
十	舍	薩	佛	世
金	那	名	千	界
剛	佛	華	百	盧
十	言、	光	億	舍
地	世	王	佛	那
名	尊、	大	一	佛
相、	佛	智	切	赫
其	上	明	世	赫
一	略	菩	界	大
一	開	薩、	佛。	光

1) Chap. 10, § 44.

2) I, pages 415 et 416.

renfermé dans chacun de ces noms. Nous espérons que tu daigneras les expliquer; nous souhaitons ardemment une prédication à ce sujet, afin que soit expliquée, de même que les cent considérations des Tathāgatas, cette porte de toute sagesse qui est contenue dans les précieux piṭakas, si beaux, si extrêmement wadjras".

„Alors Lotjana Buddha dit: „Vous, les mille Buddhas, écoutez attentivement. Vous avez demandé en premier lieu: „Quel est le sens renfermé dans les sentiers du début?"

義中未可解了。唯願說之。唯
願說之。妙極金剛寶藏一切
智門如來百觀品中已明。爾
時盧舍那佛言、千佛諦聽、汝
先言云何義者發起中。

Ici vient dans le Sūtra une longue série de commentaires sur chacun des quarante points qui composent la voie du salut, et l'auteur s'enfonce continuellement dans un monde d'abstractions exprimées en un langage si désespérément obscur, qu'il est tout au plus possible de se rendre compte très en gros de la marche de la pensée et qu'il faut renoncer à donner une traduction exacte du tout. Parfois le commentaire est tout à fait intelligible; mais alors il est si insignifiant qu'on ne perdrait rien à ne pas l'avoir. Qu'on en juge par exemple par ce qui est dit de la vertu du renoncement, qui ouvre la série.

»En qualité de fils de Buddha, rejette loin de toi royaume et propriété foncière, ville et forteresse, enclos et maison, or, argent, perles, hommes, femmes, ton propre corps — en un mot, rejette loin de toi tout ce qui existe par l'action. Ce qui n'existe pas par l'action et n'a point de forme, notre savoir et nos notions humains, est formé par une combinaison de fictions. La cause effective de nos notions est dans les douze nidanas, et pourtant ils ne produisent rien, ne détruisent rien, et ne sont pas non plus l'objet d'une action produisant quelque chose ou détruisant. Les douze causes qui agissent du dehors, les dix-huit mondes, les cinq skandhas et toutes les manifestations possibles, tant celles qui partent de l'être lui-même que celles qui n'en partent pas, ne produisent qu'en apparence tout ce qui existe", etc.

若佛子、一切捨國土城邑田宅金
銀明珠男女已身、有爲諸物一切
捨。無爲無相我人知見假會合成。
主者造作我見十二因緣、無合無
散無受者。十二入十八界五陰一
切一合相無我我所相假成諸法。

Les quarante commentaires explicatifs passent dans l'Eglise pour des adjonctions faites au Sūtra par quelqu'un d'autre que l'auteur, et postérieures à lui. Aussi plusieurs des meilleures éditions déclarent-elles ouvertement qu'ils ne font pas partie intégrante du code, et qu'à la lecture on n'a qu'à les sauter, pour passer immédiatement aux cinquante-huit commandements contenus dans la seconde partie du livre. Du reste, le style de ces commentaires suffit à donner en ceci raison à l'opinion publique.

Le style du Sûtra lui-même se distingue par une grande simplicité, souvent payée d'une quantité de signes graphiques et de répétitions inutiles, tandis que les commentaires sont un modèle d'emphase en même temps que de concision recherchée, à quoi se joint l'emploi affecté de signes graphiques d'un genre peu usité, que le Sûtra même évite systématiquement. En conformité de l'opinion régnante, les exemplaires de notre code que l'on imprime dans la grande majorité des monastères des provinces du Sud-Est de l'empire ne renferment pas les quarante commentaires. Tout cela réuni suffit amplement à nous justifier de laisser dorénavant de côté ces notes explicatives et de nous contenter, en ce qui les regarde, des brefs éclaircissements que nous avons joints à l'énumération des quarante points et que nous avons empruntés aux notes.

Il y a même beaucoup de couvents où l'on imprime notre Sûtra en supprimant en entier la première partie, dont jusqu'ici nous avons entretenu nos lecteurs. Dans le Fouhkien on ne peut se procurer des exemplaires qui la contiennent qu'en les faisant venir d'autres provinces, et l'on est en droit d'en conclure que parmi les religieux de cette province il n'y en a point qui s'occupent de l'école de sanctification, ou qui même en aient entendu parler. Mais aussi, comme nous l'avons déjà relevé, l'Eglise offre des voies du salut plus aisées, parmi lesquelles on n'a que l'embarras du choix; en outre le Buddha Çākya a donné les cinquante-huit commandements de notre Sûtra, et ils ont été si habilement rédigés qu'on ne peut pas les observer fidèlement sans par cela même acquérir les quarante excellences qui font le Bodhisatwa, ce qui rend l'étude du système superflue. Les cerveaux des moines ressemblent aux cerveaux des autres hommes, si bien qu'ils préfèrent une méthode concrète et pratique aux abstraites spéculations scolastiques, que l'on ne peut s'approprier sans une grande contention d'esprit.

Passons à la seconde partie de notre Sûtra et aux 58 commandements qu'elle contient.

**Sûtra du filet de Brahma, prêché
par Buddha.**

Seconde partie du thème sur les qualités
nécessaires aux Bodhisatwas et sur les
stages de leur perfectionnement.

„En ce temps là, Lotjana expliqua à grand traits à la foule qui était là réunie, les qualités et les stages qui font partie du nombre inexprimable de systèmes, innombrable comme le sable de cent mille Ganges; il les expliqua plus ténu que les pointes des cheveux. Il dit: „Ces qualités et ces stages ont déjà été prêchés par tous les Buddhas possibles des temps passés, seront prêchés par tous les Buddhas des temps avenir, et sont prêchés par les Buddhas du temps présent. Tous les Bodhisatwas des trois mondes les ont

佛說梵網經
菩薩心地品之下
爾時盧舍那佛爲此大眾略開百千恆河沙
不可說法門中心地如毛頭許是過去一切
佛已說未來佛當說現在佛今說三世菩薩

pratiqués, les pratiqueront et les pratiquent. Et moi-même aussi pendant cent kalpas j'y ai conformé ma conduite et on m'appelle Lotjana. Allez, Buddhas, publier mes paroles au loin et auprès, et expliquez la doctrine des qualités et des stages à tout ce qui a vie, sans aucune exception".

„Alors de Lotjana, assis sur son trône de lion (simhāsana) d'éclatante lumière céleste placé dans le monde de la terrasse de lotus, rayonna de la lumière. Et cette lumière dit aux mille Buddhas siégeant sur la fleur: „Recevez le thème de ma doctrine sur les qualités et les stages, allez et le transmettez aux mille fois cent millions de Çakyas, afin qu'il parvienne par eux à tous les êtres vivants et qu'ils prêchent dans un ordre régulier le thème de ma doctrine qui vient d'être traité sur les qualités et les stages. Recevez-le, lisez-le et récitez-le, et conformez-vous-y, un d'esprit et de cœur".

„Les mille Buddhas siégeant sur la fleur et les mille fois cent millions de Çakyas se levèrent alors de l'éclatant trône de lion placé dans le monde de la terrasse de lotus, et chacun d'entre eux prit congé et ils se retirèrent. De tout leur être rayonnait une lumière inconcevable et indescriptible, qui se transforma entièrement en un nombre infini de Buddhas. En une heure de temps ils firent à Lotjana une offrande d'un nombre infini de fleurs bleues, jaunes, rouges et blanches, reçurent le thème qui leur avait été prêché sur les qualités et les stages, et disparurent ensuite chacun du

已學當學今學。我已百劫修行是心地。號吾爲盧舍那。汝諸佛轉我所說。與一切眾生開心地道。爾時蓮華臺藏世界赫赫天光師子座上盧舍那佛放光。光告千華上佛。持我心。地法門品而去。復轉爲千百億釋迦及一切眾生。次第說我上心地法門品。汝等受持讀誦。一心而行。爾時千華上佛千百億釋迦從蓮華臺藏世界赫赫師子座起。各各辭退。舉身放不可思議光。光皆化無量佛。一時以無量青黃赤白華供養盧舍那佛。受持上說心

monde renfermé dans cette terrasse de lotus.

Après avoir disparu, ils entrèrent dans le samādhi de leur lumière magnifique, lequel est l'anéantissement de l'être et du cœur, et revinrent ensuite dans leur monde primitif, le Djambudwipa, pour ressortir alors, sous l'arbre bodhi, de ce samādhi ¹⁾. Quand cela eut eu lieu, ils se placèrent sur les sièges wadjra des mille Princes de splendeur, pour prêcher dans les salles de la lumière éclatante ²⁾ sur les océans de doctrines des dix mondes. Là-dessus ils se levèrent de leurs sièges, se rendirent dans le palais d'Indra et prêchèrent sur les dix stages de la voie par laquelle on devient buddha, pour ensuite se rendre successivement dans le ciel de Yama, dans le 4^e, le 5^e et le 6^e Dewaloka, et y prêcher, dans l'un, sur les dix actions, dans le second, sur les dix manières de s'absorber dans la doctrine, dans le troisième, sur les dix dhyānas, et dans le quatrième, sur les dix stages (page 19). Ils pénétrèrent alors dans le premier monde du Dhyāna et parlèrent sur les dix wadjras (page 18) sur quoi ils se rendirent successivement dans le 2^e et le 3^e monde du Dhyāna, pour y prêcher, dans l'un, sur les dix facultés, dans l'autre, sur les dix vœux ³⁾, et enfin dans le 4^e monde du Dhyāna, dans le palais de Maheçwara, roi des Dewas, où ils

願、他、行、及、源、地
復、化、復、妙、世、法
至、天、從、光、界、門
四、說、座、堂、閻、品
禪、十、起、說、浮、竟
中、地、至、十、提、各
摩、復、第、世、菩、各
醯、至、四、界、提、從
首、一、天、海、樹、此
羅、禪、說、復、下、蓮
天、中、十、從、從、華
王、說、回、座、性、臺
宮、十、向、起、性、藏
說、金、復、至、虛、世
我、剛、從、帝、空、界
本、復、座、釋、華、而
源、至、起、官、光、沒
蓮、二、至、說、三、沒
華、禪、化、十、入
臺、中、樂、住、體
藏、說、天、復、性
世、十、說、從、虛
界、忍、十、座、空
盧、復、禪、起、華
舍、至、定、至、光
那、三、復、燄、三
佛、禪、從、天、昧
所、中、座、中、還
說、說、起、說、本
心、十、至、十、座

1) En réalité, dans chaque monde le soleil disparaît le soir après avoir radieusement brillé pendant toute la journée; sa lumière entre alors dans le samādhi, mais elle en ressort le lendemain pour rayonner (prêcher) de nouveau.

2) C'est-à-dire que le soleil parcourut dans chaque monde un nouvel orbite.

3) Voy. plus loin, au 35^e commandement.

prêchèrent sur le thème primitif de la doctrine des qualités et des stages, qui avait été annoncé par Lotjana dans le monde renfermé dans la terrasse de lotus. Les autres mille fois cent myriades de Çakyas agirent de même et prêchèrent sans changements ni écarts sur les thèmes du Bhadrakalpa actuel.

„Dans ce temps-là, Buddha Çakya-muni, après s'être premièrement montré à l'orient du monde renfermé dans la terrasse de lotus, entra dans le palais du roi du ciel et, après y avoir prêché sur le „Sûtra des Mâras qui se laissent convertir”, naquit dans le Djam-budwîpa méridional, dans le royaume de Kapilawastu ¹⁾. Sa mère se nommait Mâyâ, son père était surnommé le Blanc et Pur (Çuddhodana?) et son propre nom était celui de Sarwârthasiddha. Il embrassa à l'âge de sept ans la vie ascétique et à trente ans il parvint à la perfection; on l'appela Buddha Çakya-muni. Sur le bodhimanda de l'affranchissement du monde il prit place sur le trône wadjra du roi de la lumière magnifique (le soleil), et se rendit ainsi au palais de Maheçwara, roi des Dewas, y prêchant à dix haltes successives. A cette occasion, le Buddha aperçut les partitions en forme de filet du Dewarâdja Mahâbrahma, et il dit en conséquence: „Les mondes innombrables sont comme les mailles d'un filet; chaque monde est dissemblable des autres et les différences sont sans nombre: il en est de même de l'Eglise bud-

地法門品。其餘千百億釋迦亦復如是。無二無別如賢劫品中說。
爾時釋迦牟尼佛從初現蓮華臺藏世界東方來入天王宮中說魔受化經。已下
生南閻浮提迦夷羅國。母名摩耶。父字白淨。吾名悉達。七歲出家。三十成道。號吾
爲釋迦牟尼佛。於寂滅道場坐金剛華光王座。乃至摩醯首羅天王宮。其中次第
十住處所說。時佛觀諸大梵天王網羅幢。因爲說。無量世界猶如網孔。一一世界
各各不同。別異無量。佛教門亦復如是。吾今來此世界八千返。爲此娑婆世界坐

1) La lumière du soleil commence à se montrer à l'orient, détruit (convertit) tous les esprits des ténèbres ou du mal (les Mâras) et se dirige ensuite vers le sud.

dhiste ¹⁾. Ceci est la huit millième fois que je viens dans ce monde, et que pour ce monde de souffrance (Saha) je siège sur le trône wadjra du roi de la lumière magnifique". Il arriva alors au palais du Dewarādja Maheçwara et y prêcha à grands traits, devant la nombreuse foule qui y était réunie, la doctrine des qualités et des stages. Ensuite il descendit du palais de ce Dewarādja au Djambudwîpa, afin d'y annoncer sous l'arbre de la connaissance, pour tous les êtres possibles qui existent sur cette terre, et pour tous les hommes mondains qui vivent dans la stupidité et les ténèbres, les tout premiers commandements contenus dans les qualités et les stages de notre Lotjana, lesquels avaient pris naissance dans son cœur et qu'il récite toujours" ²⁾. Ces précieux commandements wadjra de la lumière ³⁾ sont le fondement pour tous les Buddhas et Bodhisatwas possibles, la semence des qualités qui conduisent à la dignité de buddha. Tous les êtres ont en eux ces qualités, et par conséquent tout ce qui est volonté, connaissance, désir, émotion, avec les passions et les sentiments qui s'y rattachent, se concentre dans les commandements qui produisent ces qua-

金剛華光王座。乃至摩醯首羅天王宮爲是中一切大眾略開心
地法門。竟復從天王宮下至閻浮提、菩提樹下爲此地上一切眾
生凡夫癡暗之人說我本盧舍那佛心中初發心中常所誦一
戒。光明金剛寶戒是一切佛本源、一切菩薩本源、佛性種子。一切
眾生皆有佛性、一切意識色心是情是心皆入佛性戒中。當當常

1) C'est de là que provient le titre de notre code, «Sûtra du filet de Brahma». On veut ici dire ouvertement que les diverses écoles existant dans l'Eglise sont conformes à l'organisation de l'univers, sont un produit de la nature même; par conséquent ce code, lui-même découlant de l'ordre universel, est applicable à toutes les sectes et écoles.

2) On reconnaît clairement dans ce qui est dit ici la course journalière du soleil, qui, traversant les cieux de Brahma, prêche (répand la lumière) d'étape en étape, arrive en occident chez Maheçwara, y fait des Bodhisatwas par sa prédication sur les trente qualités et les dix stages (fait apparaître les étoiles), et enfin descend dans l'autre hémisphère pour y répandre sa lumière sur les habitants de notre terre qui sont «plongés dans la stupidité et les ténèbres».

3) On ne voit pas au juste si c'est ici ou un peu plus loin que le Buddha Çākya recommence à parler.

lités de buddha. Il est nécessaire qu'il y ait toujours exhortation et qu'il existe une incarnation éternelle du Dharma, et c'est pour cela que les dix Prātimokshas sont donnés au monde¹). Tous les êtres possibles des trois mondes portent sur la tête ces commandements du Dharma, les reçoivent et y obéissent. Maintenant je veux réciter plusieurs fois devant la multitude ici réunie ces commandements inépuisables des piṭakas: ce sont les commandements pour tous les êtres vivants sans exception et le moyen radical de purification pour les dispositions personnelles".

有因故、當當常住法身、如是十波
羅提木叉出於世界。是法戒是三
世一切眾生頂戴奉持。吾今當爲
此大眾重說無盡藏戒品、是一切
眾生戒、本源自性清淨。

我今廬舍那
方坐蓮華臺
周布千華上
復現千釋迦
一華百億國
一國一釋迦
各坐菩提樹
一時成佛道
如是千百億

„Moi, Lotjana d'aujourd'hui,
Étais alors assis sur la terrasse de lotus.
Tout autour m'entouraient, assis sur mille fleurs,
Les mille Çakyas qui apparaissent à répétées fois;
Chaque fleur portait cent millions de royaumes,
Et dans chaque royaume était un Çakya;
Chacun d'entre eux était assis sous un arbre de la connaissance
Et se perfectionnait pour l'état de bodhisatwa en une heure;
Il en allait de même des mille fois cent millions.

1) Les dix sévères commandements dont il va être parlé à la page 32 et suiv.

十	誦	各	還	是	甘	聽	俱	各	千	盧
重	我	坐	至	時	露	我	來	接	百	舍
四	本	菩	本	千	門	誦	至	微	億	那
十	師	提	道	百	卽	佛	我	塵	釋	本
八	戒	樹	場	億	開	戒	所	眾	迦	身

„Vers moi, Lotjana, en propre personne,
 Les mille fois cent millions de Çakyas,
 Chacun embrassant une multitude, nombreuse comme la poussière,
 Vinrent tous ensemble se réunir,
 Pour m'entendre réciter les commandements des Buddhas.
 Aussitôt furent ouvertes les portes de l'amṛta,
 Et alors les mille fois cent millions
 Retournèrent chacun à leur bodhimanda,
 Afin, assis sous l'arbre de la connaissance,
 De réciter les commandements de moi-même, le Maître,
 Les dix sévères et les quarante-huit ¹⁾).

波	佛	諦	轉	受	頂	汝	我	是	由	微	亦	戒
羅	法	聽	授	持	戴	新	亦	盧	是	塵	如	如
提	中	我	諸	是	受	學	如	舍	成	菩	瓔	明
木	戒	正	眾	戒	持	菩	是	那	正	薩	珞	日
叉	藏	誦	生	已	戒	薩	誦	誦	覺	眾	珠	月

„Ces commandements ont la clarté du soleil et de la lune,
 Et ressemblent aussi à un collier de perles;
 Les légions des Bodhisatwas, nombreuses comme la poussière,
 Se sont perfectionnées par eux jusqu'à la véritable intelligence.
 Lotjana les a récités,
 Et je les récite de la même manière; de bodhisatwa,
 Vous qui venez seulement de vous adonner à l'exercice de l'état
 Vous devez les porter sur votre tête, les accepter et y obéir,
 Et si vous les acceptez et y obéissez,
 Vous devez les communiquer à tous les êtres vivants.
 Ecoutez donc attentivement mon discours
 Sur le piṭaka des commandements contenus dans le Dharma des
 Et sur les Prātimokshas ²⁾. Buddhas,

1) Les commandements que nous allons reproduire dans les pages 32 et suiv.

2) Les dix commandements sévères.

大 眾 心 諦 信
汝 是 當 成 佛
我 是 已 成 佛
常 作 如 是 信
戒 品 已 具 足
一 切 有 心 者
皆 應 攝 佛 戒
眾 生 受 佛 戒
卽 入 諸 佛 位
位 同 大 覺 已
眞 是 諸 佛 子
大 眾 皆 恭 敬
至 心 聽 我 誦

„O grande multitude, croyez avec tout le recueillement du cœur,
Que vous êtes prédestinés à devenir Buddhas,
Et que moi, je suis déjà devenu un Buddha.
Vous devez toujours entretenir cette foi en vous :
Quand les catégories des commandements auront toute leur force
Toutes les créatures douées d'un cœur en moi,
Doivent recevoir alors les commandements des Buddhas,
Et quand tous les êtres vivants auront reçu ces commandements,
Ils entreront aussitôt dans l'état de buddha.
Cet état est le même que celui du grand Buddha,
Et ainsi ils seront véritablement des enfants des Buddhas.
Donc, ô multitude, écoutez tous avec respect
Et de tout votre cœur ce que je réciterai”.

„A ce moment, Buddha Çakyamuni, à
peine assis sous l'arbre de la connaissance,
atteignit l'intelligence suprême et composa
avant tout les Prâtimokshas pour les Bodhi-
satwas, les prescriptions sur la soumission
et l'obéissance aux parents, aux maîtres, au
clergé et au Triratna, et les moyens pour
parvenir à la perfection suprême par la
soumission et l'obéissance. Soumission veut
dire soumission aux commandements; aussi
se régler, se dominer.

„Une lumière infinie rayonna aussitôt de
la bouche du Buddha. Et au même instant
la multitude des cent fois dix mille millions
de Bodhisatwas, des empereurs des dix-huit
Brahmalokas et des six mondes des appétits
sensuels, et aussi des princes des seize
grands empires (de l'Inde), écoutèrent, les
paumes des mains jointes et l'âme atten-
tive, la récitation faite par Buddha des
commandements du Mahāyāna, qui s'appli-
quent à tous les Buddhas. Alors Buddha dit

爾 時 釋 迦 牟 尼 佛 初 坐 菩 提 樹 下 成 無 上 正
覺、已 初 結 菩 薩 波 羅 提 木 叉、孝 順 父 母 師 僧
三 寶、孝 順 至 道 之 法。孝 名 爲 戒、亦 名 制 止。佛
卽 口 放 無 量 光 明。是 時 百 萬 億 大 眾 諸 菩 薩
十 八 梵 天 六 欲 天 子 十 六 大 國 王 合 掌 至 心

aux Bodhisatwas: „Je dis moi-même à chaque demi mois les lois et commandements des Buddhas, et vous, Bodhisatwas à l'âme active, et vous aussi, Bodhisatwas des dix sentiers du début, ou vous qui possédez les dix qualités qui font croître le caractère de buddha et qui procurent le bien d'autrui, ou bien les dix qualités wadjras, ou bien les dix stages, vous devez aussi les réciter. Voilà la raison pour laquelle la lumière des commandements rayonne de ma bouche. Cette lumière a sa cause et n'est pas sans motif; cette lumière n'est pas bleue, ni jaune, ni rouge, ni blanche, ni noire; elle n'a point de couleur définie, point de caractère défini; elle n'a point quelque chose et elle n'a point rien; elle n'a pas non plus un dharma cherchant des résultats définis ¹⁾; mais elle est le fondement et l'origine pour tous les Buddhas, le point de départ de la voie qui conduit à la dignité de bodhisatwa, et par conséquent la racine pour les enfants des Buddhas de toute la multitude. C'est pour cela, ô enfants des Buddhas dans la multitude, que vous devez recevoir et observer ces commandements, les lire et les réciter, et vous exercer à les suivre. Enfants des Buddhas, écoutez attentivement. Que quelqu'un reçoive les commandements des Buddhas, il peut être monarque ou prince, membre de l'autorité ou premier ministre, bhikshu ou bhikshuni, empereur dans les dix-huit Brahmakokas ou dans les six mondes des appétits sensuels, ou bien homme

聽佛誦一切諸佛大乘戒。佛告諸菩薩言、我今半月半月自誦諸佛法戒、汝等一切發心菩薩乃至十發趣十長養十金剛十地諸菩薩亦誦。是故戒光從口出。有緣非無因故光、光非青黃赤白黑、非色非心非有非無非因果法、是諸佛之本源、行菩薩道之根本、是大眾諸佛子之根本。是故大眾諸佛子應受持應讀誦應善學。佛子諦聽。若受佛戒者、國王王子百官宰相比丘比丘尼十八梵天六欲天子庶民黃門婬

1) En d'autres termes, elle est tout et embrasse tout: la lumière du Dharma, ou ordre universel, est une et indivisible; de même la doctrine, quoique elle se différencie en plusieurs systèmes.

du peuple ou eunuque, homme ou femme adultère, esclave mâle ou femelle, ou membre des huit classes de fantômes¹⁾, un wadjradewa, ou une bête qui a pris la forme humaine, pourvu qu'il comprenne les paroles de son Upādhyāya et qu'il reçoive tous les commandements — il méritera le nom de très pur et très net". Et Buddha dit encore aux enfants des Buddhas: „Il y a dix Prātimokshas. Si quelqu'un qui a reçu les commandements des Bodhisatwas ne récite pas ces commandements à haute voix, il n'est pas Bodhisatwa, il n'est pas semence des Buddhas. Moi aussi je les récite ainsi; tous les Bodhisatwas s'y sont appliqués, s'y appliqueront et s'y appliquent maintenant. Vous devez pratiquer les Prātimokshas des Bodhisatwas, dont je vous ai déjà dit brièvement quelque chose, et vous devez vous y conformer d'un cœur respectueux"²⁾.

男姪女奴婢八部鬼神金剛神畜生乃至變化人、但解法師語盡受得戒、皆名第一清淨者。佛告諸佛子言、有十重波羅提木叉、若受菩薩戒不誦此戒者非菩薩非佛種子、我亦如是誦一切菩薩已學一切菩薩當學一切菩薩今學已略說菩薩波羅提木叉相貌應當學敬心奉持。

Premier commandement

Contre l'acte de tuer.³⁾

Buddha dit: „Si un enfant de Buddha tue lui-même, ou pousse quelqu'un d'autre à tuer, ou procure ou suggère les moyens de tuer, ou vante l'acte de tuer, ou, voyant celui qui commettra l'acte, exprime son approbation de ce qu'il se propose, ou aussi tue au moyen d'incantations, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de l'acte de donner la mort (il devient par-

第一殺戒
佛言、若佛子若自殺教人殺方便殺讚歎殺見作隨喜乃至呪殺殺因殺緣殺法殺業乃至一切有命者

1) Les Dewas, les Nāgas, les Yakshas, les Gandharwas, les Asuras, les Garuḍas, les Kinnaras et les Mahoragas.

2) Ce que l'on vient de lire depuis la page 23 est, comme il a déjà été dit, une interpolation postérieure à la composition de notre Sūtra (comp. la page 22).

3) Dans l'exemplaire de l'*India Office* les commandements ne sont pas numérotés et n'ont pas de titre.

djika). On ne doit tuer volontairement rien de ce qui a vie, quoi que ce puisse être. En effet, un Bodhisatwa doit réveiller en lui une mansuétude et une miséricorde perpétuelles et la soumission et l'obéissance, et chercher dans chaque occasion qui se présente à sauver et à protéger tout être vivant; et s'il lâche la bride à l'encontre de ce devoir, au point de donner par légèreté la mort à un être vivant, c'est un crime qui entraîne parādjika pour un Bodhisatwa".

不得故殺。是菩薩應起
常住慈悲心、順心、方
便救護一切眾生、而反
自恣心快意殺生者是
菩薩波羅夷罪

Parādjita signifie «expulsé»; parādjika, «digne d'expulsion ou d'exclusion» (Kern II, page 70). L'Eglise de Chine l'entend dans ce sens que celui qui pèche contre les dix Prātimokshas n'appartient plus au Sangha au sens étendu du mot, c'est-à-dire au Sangha embrassant aussi bien ceux qui sur la terre cherchent la sainteté, que les saints qui ont quitté la terre, les Buddhas inclus. Le coupable est alors «jeté hors des limites de la mer des Buddhas» 棄佛海邊外; il perd pour toujours les fruits du salut et retombe dans les trois stages inférieurs de la renaissance, devient donc ou un être infernal, ou un Prêta, ou une bête. Quant à ce que l'on entend de plus par parādjika, notre Sûtra lui-même le dira après avoir énuméré les dix Prātimokshas (page 39). Rien absolument n'indique néanmoins que quelqu'un qui est devenu parādjika soit expulsé de son couvent ou exclu de la confrérie: au contraire, comme nous le verrons plus loin, il existe des exercices de pénitence au moyen desquels on peut se purifier des péchés les plus graves.

Deuxième commandement.

Sur le vol.

„Si un fils de Buddha dérobe lui-même, pousse quelqu'un d'autre à dérober, ou procure ou suggère les moyens de dérober, dérobe par incantation, ou est occasion, cause, moyen ou instrument de vol, (il devient parādjika). Il ne doit volontairement voler ni ce qui appartient aux fantômes ou aux esprits, ni ce qui a un propriétaire, ni ce qui a été pris par des voleurs, ni rien, quand ce ne serait qu'une aiguille ou un brin d'herbe.

第二盜戒
若佛子自盜教人盜方便盜
呪盜盜因盜緣盜法盜業。乃
至鬼神有主劫賊物一切財
物一針一草不得故盜。而菩

Un Bodhisatwa est tenu de réveiller en lui la soumission et l'obéissance, la mansuétude et la miséricorde, qui font partie du caractère des Buddhas, et de toujours procurer le bonheur et la joie à tous les hommes; et si, à l'encontre de ces devoirs, un Bodhisatwa en vient à dérober les biens et possessions d'autrui, ce Bodhisatwa est parâdjika".

薩應生佛性孝順心
慈悲心、常助一切人
生福生樂、而反更盜
人財物者是菩薩波
羅夷罪

Troisième commandement.

Sur la luxure.

„Si un fils de Buddha se livre à la luxure ou pousse quelqu'un d'autre à le faire, (il devient parâdjika). Il ne doit se livrer le sachant et le voulant à la luxure avec aucune femme que ce soit. En étant cause, occasion, moyen ou instrument de luxure, en se livrant à la luxure avec les femelles d'animaux, ou avec les femelles de Devas, de fantômes ou d'esprits, ou en commettant quelque acte d'incontinence contraire aux mœurs, (il devient parâdjika). Un Bodhisatwa est tenu de cultiver en lui la soumission et l'obéissance, de sauver les êtres de toute espèce et de les amener à un stage supérieur de félicité, et de donner des lois pures à l'humanité; et si, à l'encontre de ces devoirs, il en vient à mettre en train la luxure d'un homme quelconque, et même ne s'inquiète pas de ce que ce soit une bête, ou sa mère, sa fille, sa sœur, ou quelqu'un des six classes de consanguinité, et ainsi est sans mansuétude ni miséricorde, ce Bodhisatwa est parâdjika".

第三姪戒
若佛子自姪教人姪。乃至一切女人不得故姪。姪因姪緣姪法
全業、乃至畜生女諸天鬼神女及非道行姪。而菩薩應生孝順
心、救度一切眾生、淨法與人、而反更起一切人姪、不擇畜生、乃
至母女姊妹六親行姪、無慈悲心者是菩薩波羅夷罪

Quatrième commandement.

Contre le mensonge.

„Si un fils de Buddha parle lui-même contrairement à la vérité, ou pousse quelqu'un d'autre à le faire, ou s'il procure ou suggère les moyens de dire des mensonges, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de mensonge, ou s'il prétend avoir vu ce qu'il n'a pas vu, ou n'avoir pas vu ce qu'il a vu, ou parle de son corps ou de son cœur *) à l'encontre de la vérité, (il est parâdjika). Un Bodhisatwa fait toujours surgir en lui, et aussi dans tous les êtres, des paroles vraies et des conceptions vraies; et si donc il fait surgir dans quelque être des paroles fausses, des notions fausses, des œuvres fausses, ce Bodhisatwa est parâdjika”.

第四妄語戒
若佛子自妄語教人妄語方便妄語妄語因
妄語緣妄語法妄語業乃至不見言見見言
不見身心妄語而菩薩常生正語正見亦生
一切眾生正語正見而反更起一切眾生邪
語邪見邪業者是菩薩波羅夷罪

*) S'il ment par exemple par une inclinaison de la tête, ou bien encore par son silence.

Cinquième commandement.

Contre le négoce des boissons spiritueuses.

„Si un fils de Buddha fait lui-même le commerce des boissons spiritueuses, ou y pousse quelqu'un d'autre, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de commerce des boissons spiritueuses, (il est parâdjika). Il ne lui est permis de faire le commerce d'aucune boisson spiritueuse que ce soit. En effet les boissons spiritueuses sont des occasions de péché. Un Bodhisatwa est tenu de faire naître dans tous les êtres vivants la clarté de l'intelligence; et s'il excite en eux, à l'encontre de ce devoir, un esprit de chute, ce Bodhisatwa devient parâdjika”.

第五酤酒戒
若佛子自酤酒教人酤酒酤酒因酤酒
緣酤酒法酤酒業一切酒不得酤是酒
起罪因緣而菩薩應生一切眾生明達
之慧而反更生一切眾生顛倒之心者
是菩薩波羅夷罪

On reconnaît du premier coup dans ces cinq commandements les *pantja-wairamani*, ou cinq commandements fondamentaux de l'Eglise de l'Inde. Le cinquième seulement a subi une modification; la défense de faire usage de boissons spiritueuses est devenue celle d'en faire le négoce, tandis que le commandement indien proprement dit va se retrouver parmi les prescriptions secondaires, où il occupe le numéro deux (page 41). On voit ainsi que le Mahâyâna condamne en Chine plus sévèrement les actes par lesquels on détruit le salut d'autrui que ceux par lesquels on détruit le sien propre, ce qui est tout à fait d'accord avec la tendance à pousser aux dernières conséquences le principe de l'abnégation; cette tendance s'accuse dans presque toutes les parties de notre code, et nous aurons souvent encore à y revenir.

Sixième commandement.

Sur la publication des transgressions
des quatre classes.

„Si un fils de Buddha mentionne lui-même des péchés ou des infractions commis par un Bodhisatwa du monde ecclésiastique ou du monde laïque, ou par un *bhikshu* ou une *bhikshuni*, ou bien s'il pousse quelqu'un d'autre à le faire, ou s'il mentionne la cause, l'occasion, le moyen ou l'instrument d'un péché ou d'une transgression, (il est *parâdjika*). Quand un Bodhisatwa entend un méchant, appartenant à une secte hérétique ou au Hinayâna, prétendre que l'indiscipline et le dérèglement se trouvent dans le Dharma de Buddha, il est toujours tenu d'éveiller en lui-même la mansuétude et d'instruire et convertir ce méchant, afin que les vertus et la foi du Mahâyâna naissent en lui; et si au contraire ce Bodhisatwa se met lui-même à faire connaître les péchés et les transgressions qui se produisent au sein du Dharma de Buddha, il est *parâdjika*”.

第六說四眾過戒
若佛子口自說出家在家菩薩比丘比丘尼罪過、教人說罪過、
罪過因罪過緣罪過法罪過業。而菩薩聞外道惡人及二乘惡
人說佛法中非法非律、常生慈心教化是惡人輩、令生大乘善
信、而菩薩反更自說佛法中罪過者是菩薩波羅夷罪

Septième commandement.

Sur le péché de se vanter soi-même
et de dénigrer autrui.

„Si un fils de Buddha se vante lui-même et dénigre autrui, ou pousse quelqu'un d'autre à le faire, ou est cause, occasion, moyen ou instrument du dénigrement d'autrui, (il est parādjika). Un Bodhisatwa est tenu de se charger du dénigrement et de l'opprobre pour tous les êtres vivants, de prendre sur lui-même le mal pour eux et de faire servir le bien au profit des autres; et s'il se met à exposer ses propres vertus et cache les bonnes qualités des autres, de sorte que le dénigrement leur tombe en partage, ce Bodhisatwa devient parādjika”.

第七自讚毀他戒
若佛子自讚毀他、亦教人自讚毀他、毀
他因毀他緣毀他法毀他業。而菩薩應
代一切眾生受加毀辱、惡事向自己、好
事與他人。若自揚已德、隱他人好事、令
他人受毀者是菩薩波羅夷罪

Huitième commandement.

Sur l'avarice accompagnée d'injure.

„Si un fils de Buddha est lui-même avare, pousse autrui à l'avarice, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de l'avarice, (il est parādjika). Si un Bodhisatwa voit venir mendier quelque pauvre humain privé de tout, il lui donne tout ce qui lui fait besoin; et si donc un Bodhisatwa par méchanceté et aversion ne se sépare pas d'une petite pièce d'argent, pas d'une aiguille, pas d'un brin d'herbe, ou ne fait pas part d'une sentence, d'une gāthā, d'un grain de poussière du Dharma à quelqu'un qui le cherche, mais qu'en outre il l'injurie et l'offense — ce Bodhisatwa est parādjika”.

第八慳惜加毀戒
若佛子自慳教人慳慳因慳緣慳法慳業。而
菩薩見一切貧窮人來乞者隨前人所須一
切給與。而菩薩以惡心瞋心乃至不施一錢
一針一草、有求法者不為說一句一偈一微
塵許法、而反更罵辱者是菩薩波羅夷罪

Neuvième commandement.

Sur l'aversion et sur le refus d'accueillir
la confession repentante.

„Si un fils de Buddha nourrit de l'aversion contre quelqu'un, ou pousse autrui à en nourrir, ou est cause, occasion, moyen ou instrument de l'aversion, (il est parâdjika). Un Bodhisatwa est tenu de cultiver dans tous les êtres les principes du bien, ainsi qu'une absence de polémiques, et de réveiller continuellement en lui-même la mansuétude, la miséricorde, la soumission et l'obéissance; et si, à l'encontre de ces devoirs, il se met à injurier avec des saletés autrui parmi les êtres vivants, ou même parmi les mauvais êtres vivants; et bien plus, s'il donne des coups avec la main ou frappe du sabre ou du bâton, sans avoir l'intention de mettre fin à la querelle; ou même s'il reste irrité et ne considère pas la querelle comme finie si la personne à qui il a à faire lui demande excuse et exprime ses regrets en paroles douces — ce Bodhisatwa est parâdjika”.

第九瞋心不受悔戒
若佛子自瞋教人瞋瞋因瞋緣瞋法瞋業。而菩薩應生一切
眾生善根無諍之事、常生慈悲心孝順心、而反更於一切眾
生中乃至於非眾生中以惡口罵辱、加以手打及以刀杖、意
猶不息、前人求悔善言懺謝猶瞋不解者是菩薩波羅夷罪

Dixième commandement.

Sur le péché de dire du mal du
Triratna.

„Si un fils de Buddha parle lui-même mal du Triratna ou pousse d'autres à le faire, ou est cause, occasion, moyen ou instrument d'un tel mauvais langage, (il est parâdjika). Lorsqu'un Bodhisatwa s'aperçoit qu'un hérétique ou un mécréant prononce ne fût-ce qu'un seul mot

第十謗三寶戒
若佛子自謗三寶、教人
謗三寶、謗因謗緣謗法
謗業、而菩薩見外道及
以惡人一言謗佛音聲

contre les Buddhas, cela lui perce le cœur comme trois cents coups de lance; mais quel scandale n'est-ce pas alors qu'il profère un tel langage de sa propre bouche, ou qu'au lieu de cultiver en lui la foi, la soumission et l'obéissance, il se fait le complice de mécréants et d'hérétiques dans leurs méchants propos! Un tel Bodhisatwa est parādjika".

羅夷罪
見人謗者、是菩薩波
心而反更助惡人邪
自謗、不生信心孝順
如三百矛刺心、況口

„Vous qui êtes en état de vous exercer aux actes d'amour des hommes, vous devez vous appliquer à ces dix Prātimokshas des Bodhisatwas, et ne pécher point en si peu que ce soit¹⁾ contre un seul d'entre eux, bien moins encore contre tous les dix! Si quelqu'un les transgresse, il ne peut pas cultiver en lui dans l'existence actuelle l'esprit d'intelligence (bodhi); il perd alors son rang de roi d'un empire, de roi qui fait tourner la roue du Dharma et aussi celui de bhikshu ou de bhikshuni; il s'écarte tout à fait des dix sentiers du début, des dix qualités qui font croître le caractère de buddha et concourent au bien d'autrui, des dix qualités wadjras, des dix stages de la perfection, enfin il perd tous les beaux fruits éternels du caractère de buddha. Il est alors dégradé aux trois stages inférieurs de la renaissance, pour ne plus entendre de deux ou trois kalpas ni le nom de père et de mère, ni celui du

三惡道中、二劫三劫不聞父母三寶名字、以是不應一一
十發趣十長養十金剛十地、佛性常住妙果一切皆失、墮
菩提心、亦失國王位轉輪王位、亦失比丘比丘尼位、亦失
一犯如微塵許、何況具足犯十戒。若有犯者不得現身發
善學諸仁者是菩薩十波羅提木叉應當學、於中不應一

1) Littéralement, pas pour un grain de poussière.

Triratna¹⁾. Que l'on ait donc bien garde de pécher contre un seul de ces commandements. Pratiquez les dix commandements que tous les Bodhisatwas pratiquent, pratiqueront et ont pratiqués; observez-les d'un cœur respectueux, et alors les quatre-vingt mille règles de discipline viendront en pleine lumière".

Et Buddha dit aux Bodhisatwas: „Maintenant que les dix Prâtimokshas ont été récités, je vous communiquerai les quarante-huit commandements secondaires".

犯汝等一切菩薩今學當學
已學如是十戒應當學、敬心
奉持、八萬威儀品當廣明
佛告諸菩薩言、已說十波羅
提木叉竟四十八輕今當說

Premier commandement.

Sur le manque de respect à l'égard de ses maîtres et de ses amis.

„Lorsqu'un fils de Buddha veut accepter la dignité de roi d'un empire ou de roi faisant tourner la roue du Dharma, ou quand un employé de l'Etat reçoit une fonction, il doit auparavant accepter les commandements des Bodhisatwas. Tous les fantômes et esprits le protégeront alors dans sa qualité de roi et de fonctionnaire d'une main secourable, les Buddhas éprouveront de la joie. S'il s'est donc approprié les commandements, qu'il cultive en lui la soumission, l'obéissance et le respect; et ainsi, lorsqu'il aperçoit un Sthawira, un Upādhyāya, un Atjārya, ou un homme de grande vertu (Bhagavat), un camarade d'études, un coreligionnaire, un compagnon, il doit se lever, lui faire accueil,

第一不敬師友戒
若佛子欲受國王位時受轉輪王位時、百官
受位時、應先受菩薩戒、一切鬼神救護王身
百官之身、諸佛歡喜、既得戒已生孝順心恭
敬心、見上座和尚阿闍梨大德同學同見同

1) Cela veut dire que celui qui renaît sous la forme d'être infernal, de Prêta ou d'animal (voy. p. 33), ne peut plus qu'après un nombre incalculable d'années avoir un père ou une mère humains et donc entrer en contact avec le Buddha, le Dharma et le Sangha, qui procurent le salut.

se prosterner devant lui, le saluer. Si, au contraire, un Bodhisatwa laisse monter en lui un esprit de fierté, d'indifférence, de folie ou d'aversion, et s'il ne se lève pas pour recevoir celui qu'il a vu et se prosterner devant lui; si en outre il ne lui offre pas tout ce dont il a besoin, comme la loi l'exige, ne se vend pas pour cela lui-même, la capitale de son royaume, ses fils et filles, ses sept objets précieux et tout, pour le donner à cet homme — s'il n'agit pas ainsi, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure *)”.

行者應起承迎禮拜聞訊。而菩薩反生憍心慢心癡心瞋心不起承迎禮拜。一一不如法供養。以自賣身國城男女七寶百物而供給之。若不爾者犯輕垢罪。

*) Ceci ne veut point dire que ce péché soit sans gravité, mais seulement qu'il le cède en importance aux transgressions des dix Prātimokshas.

Deuxième commandement.

Contre l'usage de boissons enivrantes *).

„Si un fils de Buddha boit le sachant et le voulant d'une boisson enivrante, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure), car les transgressions que le vin engendre sont immenses. Si l'on porte sa main sur quelque chose qui contienne de la boisson enivrante et que l'on en donne à boire à d'autres, on sera privé de mains pendant cinq cents existences; combien pire sera-ce si l'on en boit soi-même! On ne doit pas non plus pousser un homme ou quelque être vivant que ce soit à boire d'une boisson enivrante; à combien plus forte raison doit-on soi-même s'en abstenir! On ne doit boire d'aucune boisson enivrante que ce soit; et si on le fait le sachant et le voulant, ou que l'on pousse autrui à boire, on se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第二飲酒戒
若佛子故飲酒、而酒生過失無量。若自身手過酒器與人飲酒者五百世無手、何況自飲。亦不得教一切人飲及一切眾生飲酒。況自飲酒。一切酒不得飲。若故自飲教人飲者犯輕垢罪。

*) Comp. le cinquième Prātimoksha, page 35.

Troisième commandement.

Sur l'usage de la viande.

„Si un fils de Buddha mange de la chair le sachant et le voulant, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). Il ne doit manger aucune chair provenant de quelque être vivant que ce soit. Car celui qui mange de la chair retranche de lui-même la grande semence du caractère de buddha, qui est la mansuétude et la miséricorde, et il est renié par tous les êtres vivants quand il tombe sous leur regard; et c'est la raison pour laquelle tous les Bodhisatwas doivent s'abstenir de manger de la chair de quelque être que ce soit. Celui qui mange de la chair se charge d'une culpabilité immense, et celui qui le fait le sachant et le voulant se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure *)”.

第三食肉戒
若佛子故食肉。一切眾生肉不得食。夫食肉者斷大慈悲佛性種子。一切眾生見而捨去。是故一切菩薩不得食一切眾生肉。食肉得無量罪。若故食者犯輕垢罪。

*) Cette phrase démontre la justesse de la remarque mise en note par nous après le premier commandement. On voit en effet ici qu'un péché secondaire est pire même que ce qui entraîne une culpabilité immense.

Quatrième commandement.

Contre l'usage des cinq espèces d'ail.

„En qualité de fils de Buddha l'on ne doit pas manger des cinq sortes d'ail, le grand poireau, l'oignon sauvage, l'oignon doux, l'oignon des orchidées, le lys d'eau montant *). On ne doit rien employer de ces cinq espèces dans toute son alimentation. Si on en mange le sachant et le voulant, on commet un péché secondaire faisant souillure”.

第四食五辛戒
若佛子不得食五辛。大蒜、薤、蔥、慈蔥、蘭蔥、興渠。是五辛。一切食中不得食。若故食者犯輕垢罪。

*) Nous ne saurions donner les équivalents exacts de ces cinq noms botaniques.

Cinquième commandement.

Sur la négligence à pousser à la repentance.

„Lorsqu'un fils de Buddha découvre que quelque être vivant s'est rendu coupable de transgression des huit commandements, des cinq commandements, des dix commandements ou d'une des ordonnances prohibitives, ou s'il voit qu'un être commet un des sept délits de révolte, ou pèche contre une des huit catégories de délits qui entraînent la misère ou une renaissance misérable, ou qu'il commet une transgression, quelle qu'elle soit, contre les commandements, il doit l'exhorter à la repentance. Si un Bodhisatwa ne fait pas cela, et, au cas où le coupable demeure avec lui et jouisse de la part de la même communauté que lui des avantages et de l'alimentation qu'elle donne, ne dénonce pas les transgressions du coupable lors de l'Uposatha ou lecture en commun des commandements, et là ne le pousse pas à se repentir de ses transgressions, il commet un péché secondaire faisant souillure”.

第五不教悔罪戒
若佛子見一切眾生犯八戒五戒十戒毀禁七逆八難一切犯
戒罪應教懺悔而菩薩不教懺悔同住同僧利養而共布薩一
眾說戒而不舉其罪不教悔過者犯輕垢罪

Les huit commandements s'appellent aussi les huit abstinences, 八齋. Il faut entendre par là les huit premiers des dix commandements qui seront nommés ci-dessous. Les cinq commandements sont les pantja-wairamaṇi mentionnés à la page 36. Les dix commandements sont évidemment les daçaṣṭa ou cikshāpada, c'est-à-dire les pantja-wairamaṇi avec les cinq suivants: 6° défense de l'usage de matières parfumées, de baumes et de fleurs; 7° défense de s'occuper du chant et de la danse; 8° défense d'employer un lit ou un siège, soit haut, soit large; 9° obligation de manger à des heures irrégulières; 10° défense de posséder de l'or, de l'argent ou des objets précieux. Enfin les sept délits de révolte sont ceux qui empêchent l'acceptation des commandements, et par conséquent excluent de la voie de la sainteté ceux qui les commettent. Ce sont (voy. le quarantième commandement): 1° faire couler le sang du corps d'un Buddha; 2° le paricide; 3° le matricide; 4° le meurtre d'un membre du clergé qui avait accepté les commandements; 5° le meurtre d'un Atjārya; 6° entraver les exercices religieux

du clergé et causer dans son sein des divisions et des chismes; 7° le meurtre d'un Arhat. Il en sera question plus en détail dans notre dernier chapitre, là où nous décrirons les cérémonies de l'ordination. On les nomme aussi les empêchements 遮, c'est-à-dire les empêchements à la béatification; voyez le quarante-unième commandement.

Sixième commandement.

Sur la négligence à procurer le nécessaire à autrui et à demander à être instruit dans la loi.

„Si les fils de Buddha s'aperçoivent qu'un maître de dharma du Mahâyâna, ou un compagnon d'étude, coreligionnaire ou confrère du Mahâyâna est entré dans les demeures ou dans la ville de la paroisse, ils doivent, si c'est quelqu'un qui vient de cent, de mille milles de distance, sans tarder se lever pour aller à sa rencontre, lui faire la conduite, se prosterner devant lui et le pourvoir de ce dont il a besoin. Ils doivent lui procurer trois fois par jour ce dont il a besoin; tous les jours ils doivent le nourrir de manger et de boire de goûts variés auquel on dépense trois onces d'or; ils doivent fournir au maître de dharma lit, sièges, remèdes, en un mot mettre à sa disposition tout ce dont il a besoin. Et ils doivent régulièrement prier le maître de dharma d'annoncer trois fois (par jour) la loi, et chaque jour ils doivent se prosterner trois fois devant lui. Il ne doit monter dans leur cœur aucune répugnance ni aigreur à ce sujet, car, puisque le Dharma fait rentrer le corps dans le néant, ils ne doivent pas négliger de demander le Dharma. S'ils agissent autrement, ils se rendent coupables d'un péché secondaire faisant souillure”.

第六不供給請法戒
若佛子見大乘法師大乘同學同見同行來入僧坊舍宅城邑、若百里千里來者、即起迎來送去禮拜供養。日日三時供養、日食三兩金百味飲食、牀座醫藥供事法師、一切所須盡給與之。常請法師三時說法、日日三時禮拜。不生瞋心患惱之心、爲法滅身請法不懈。若不爾者犯輕垢罪。

Septième commandement.

Sur la négligence à assister aux prédications.

„Si l'on est enfant de Buddha, et si dans quelque endroit il y a prédication sur le Dharma, les winayas, les sūtras et les lois, ou bien si l'annonce du Dharma a lieu dans une grande habitation, alors les Bodhisatwas venant seulement de commencer l'exercice du salut doivent prendre leur livres de sūtra et de loi et se rendre au lieu où se trouve le maître de dharma, afin d'y écouter et recevoir son instruction. Où que ce soit que le Dharma est annoncé — que ce soit sous les arbres des forêts dans la montagne, ou dans les appartements des demeures du clergé — chacun doit s'y rendre pour écouter. Celui qui n'y va pas pour recevoir l'instruction se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第七不往聽法戒
若佛子一切處有講法毗尼經律、大宅舍中有講法處、是新學菩薩應持經律卷至法師所聽受諮問。若山林樹下僧地房中一切說法處悉至聽受。若不至彼聽受諮問者犯輕垢罪

Huitième commandement.

Sur le péché de tourner dans son cœur le dos aux commandements du Mahāyāna.

„Lorsqu'un enfant de Buddha se détourne dans son cœur des éternels sūtras et winayas du Mahāyāna, disant que Buddha ne les a pas prêchés, mais embrasse des opinions erronnées ou un commandement provenant de l'école hétérodoxe Çrāwaka du Second Véhicule *), ou s'il accepte des sūtras ou winayas basés sur des opinions hérétiques, il commet un péché secondaire faisant souillure”.

第八心背大乘戒
若佛子心背大乘常住經律、言非佛說、而受持二乘聲聞外道惡見一切禁戒邪見經律者犯輕垢罪

*) Ce Second Véhicule est le Hinayāna, qui ne peut conduire ceux que le pratiquent qu'à la sainteté Çrāwaka.

Neuvième commandement.

Relatif à la négligence des soins que l'on doit aux malades.

„Lorsqu'un enfant de Buddha découvre un être humain malade, quel qu'il soit, il doit toujours le pourvoir du nécessaire, complètement comme il le ferait pour un Buddha. Parmi les huit champs de félicité *) le soin des malades est le premier. Si un père, une mère, un maître, un religieux, un élève, est malade, ou s'il ne possède pas tous ses sens, ou s'il est atteint d'une des centaines de maladies et souffrances, on doit dans tous ces cas le pourvoir de ce qu'il faut pour qu'il guérisse. Mais si un Bodhisatwa, ayant de l'aversion ou de l'aigreur dans le cœur, ne s'inquiète pas d'eux, ou, découvrant un malade dans la paroisse, dans la ville, dans la campagne, dans les forêts des montagnes ou sur les chemins, ne lui prête pas aide, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第九不看病戒
若佛子見一切疾病人常應供養如佛無異八福田中看病福田是第一福田若父母師僧弟子病諸根不具百種病苦惱皆供養令差而菩薩以瞋恨心不看乃至僧坊城邑曠野山林道路中見病不救濟者犯輕垢罪

*) Ces huit champs sont énumérés au vingt-septième commandement.

Dixième commandement.

Relatif à la possession d'objets pouvant servir à tuer.

„Quand on est enfant de Buddha, on ne doit point avoir en sa possession d'épée ou de couteau, de bâton, d'arc, de flèches, de lance, de hache ou d'arme de combat quelconque, ni de filet ou lacet malfaisant. On ne doit avoir en sa possession aucun

第十畜殺具戒
若佛子不得畜一切刀杖弓箭矛斧鬪戰之具及惡網羅罟殺生之器一切不得畜

objet destiné à donner la mort à des êtres vivants, quel que ce soit. Un Bodhisatwa ne doit pas venger un meurtre, même commis sur son père ou sa mère; combien moins lui serait-il permis de tuer quelque être vivant! Il ne doit avoir en sa possession aucun instrument destiné à tuer des êtres vivants, et si cependant il en a, le sachant et le voulant, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure.

„On doit s'appliquer aux dix commandements ci-dessus, on doit, d'un cœur respectueux, les porter sur ses mains et y obéir. Ils jettent une lumière complète sur les six premiers pāramitās (voy. p. 21)”.

而菩薩乃至殺父母尚不加報。況殺一切眾生。不得畜殺眾生具。若故畜者犯輕垢罪。如是十戒應當學。敬心奉持。下六度品中廣明。

Onzième commandement.

Relatif à la conduite comme porteur d'ordres d'un royaume.

„Quand on est enfant de Buddha, on ne doit pas, pour gain ou nourriture, ou bien par méchanceté *), se charger de porter des ordres officiels. Quand les armées se rassemblent, que l'on lève des guerriers et qu'ils se combattent, d'innombrables êtres vivants trouvent la mort; un Bodhisatwa ne doit donc pas même pénétrer au milieu d'une armée, ou aller et venir d'une armée à l'autre; combien moins lui serait-il donc loisible de fomenter de propos délibéré la révolte dans l'Etat! S'il le fait le sachant et le voulant, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第十一國使戒。若佛子。不得爲利養惡心。故通國使命。軍陣合會。與師相伐。殺無量眾生。而菩薩尚不得入軍中往來。況故作國賊。若故作者。犯輕垢罪。

*) Par conséquent c'est permis pour le bien, par exemple pour rétablir la paix.

Deuxième commandement.

Relatif au négoce.

„Si un fils de Buddha fait de propos délibéré le commerce d'hommes libres, d'esclaves mâles ou femelles, ou d'animaux domestiques des six espèces, ou s'il négocie des cercueils ou du bois pour cercueils, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). On ne doit pas même fabriquer soi-même des objets servant à y mettre les morts, combien moins doit-on pousser autrui à en confectionner! Si on les fabrique soi-même de propos délibéré, ou pousse autrui à le faire, on se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第十二販賣戒
若佛子故販賣良人奴婢六畜、市
易棺材板木盛死之具尚不應自
作、況教人作。若故自作教人作者
犯輕垢罪

Nous ne discernons pas parfaitement les motifs de cette défense de fabriquer et de négocier des cercueils et du bois à cercueil. En effet il est difficile d'admettre que l'Eglise s'est en ceci laissé conduire par la pensée qu'en faisant des cercueils on augmenterait la mortalité parmi les hommes; cependant le commentaire affirme «que le négoce des cercueils et du bois à cercueil a positivement cet effet” 市易棺材板木則必利人之死, et il ne donne point d'autre motif de cette défense. Le commentaire dit de plus que l'on ne doit point non plus se faire de cercueil pour soi-même.

Treizième commandement.

Contre la calomnie et l'injure.

„Si un fils de Buddha, par méchanceté et sans cause, calomnie un autre homme libre, un homme de bien, un maître de dharma, un maître, un ecclésiastique, un roi ou un grand, disant qu'il s'est rendu coupable des sept délits de révolte, ou des dix grandes transgressions *), (il commet un péché secondaire faisant souillure). On doit montrer de la soumission et de l'obéissance, et aussi de la mansuétude et de la miséricorde, à l'égard de ses parents, de ses frères, de ses proches aux six degrés de la parenté par le sang; si donc à l'encontre de ce de-

第十三謗毀戒
若佛子以惡心故無事謗他良人
善人法師師僧國王貴人言犯七
逆十重。於父母兄弟六親中應生

voir quelqu'un machine contre d'autres personnes (qu'il est tenu de considérer comme ses proches), et leur fait du tort, et les amène dans une position où elles voudraient ne pas être, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

輕垢罪
如意處者犯
於逆害、墮不
心而反更加
孝順心慈悲

*) Les sept délits de révolte, de même que les dix grandes transgressions, qui sont les infractions aux dix Prātimokshas, excluent de la voie du salut ceux qui s'en rendent coupables. Voy. les pages 43 et 39.

Quatorzième commandement.

Relatif à l'incendiarisme et à l'acte de faire brûler.

„Si un fils de Buddha allume par méchanceté un grave incendie dans les forêts de la montagne ou dans la plaine, et s'il allume des feux dans le quatrième mois jusqu'au neuvième *), s'il détruit par le feu les maisons ou habitations ou villes, les couvents, champs ou arbres d'autrui, de même aussi que les biens des âmes, des esprits ou des fonctionnaires publics, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). Il ne doit brûler de propos délibéré aucun être quelconque animé de la vie; s'il le fait, il commet un péché secondaire faisant souillure".

第十四放火焚燒戒
若佛子以惡心故放火燒山林曠野、
四月乃至九月放火、若燒他人家屋宅
城邑僧坊田木及鬼神官物。一切有生
物不得故燒。若故燒者犯輕垢罪

*) Quand la chaleur de la saison rend le feu superflu pour se chauffer. Probablement cette défense a pour but d'empêcher que les animaux et les animalcules n'éprouvent du mal.

Quinzième commandement.

Relatif aux doctrines hérétiques.

„Quand on est fils de Buddha, on doit exhorter chacun, un à un, parmi ceux qui sont parents à l'un des six degrés, ou parmi les connaissances vertueuses que l'on a, du disciple

第十五僻教戒。
若佛子自佛弟子及外道惡人
六親一切善知

de Buddha au vaurien hérétique, à accepter et à observer les sūtras et winayas du Mahâyâna. On doit en enseigner et expliquer la signification et la portée, afin que naissent l'Intelligence (bodhi), les dix sentiers du début, les dix qualités qui font croître le caractère de buddha et servent au bien d'autrui, et les dix qualités wadjras; enfin on doit exposer par ordre, pour chacune de ces trente qualités, l'une après l'autre, quelle utilité peut se retirer à leur égard du Dharma. Mais si par méchanceté ou répugnance un Bodhisatwa se met à donner un mauvais enseignement des sūtras et winayas de l'école de Çrâwaka du Second Véhicule *), ou des traités philosophiques (çâstras) etc. fondés sur les notions hétérodoxes de sectes hérétiques, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

*) Comp. le huitième commandement, page 45.

Seizième commandement.

Contre les prédications dont, en vue d'un gain, on intervertit l'ordre.

„Quand on est fils de Buddha, on doit, du meilleur de son cœur, au préalable pratiquer les règles de discipline, sūtras et winayas du Mahâyâna et en épulcher l'esprit et le goût sur une large base. Lors donc que l'on voit venir de cent ou de mille milles de distance un Bodhisatwa, qui commence seulement les exercices du salut, demander les sūtras et winayas du Mahâyâna, alors on doit, conformément à la loi, lui nommer toutes les pratiques difficiles (faisant parties de ces exercices), comme la combustion du

犯輕垢罪
心瞋心橫教二乘聲聞經律外道邪見論等
三十心中一一解其次第法用而菩薩以惡
發菩提心十發趣心十長養心十金剛心於
議應一一教受持大乘經律應教解義理使

第十六爲利倒說戒
若佛子應好心先學大乘威儀經律
廣開解義味見後新學菩薩有從百
里千里來求大乘經律應如法爲說
一切苦行若燒身燒臂燒指若不燒

corps, du bras, du doigt; car si l'on ne se brûle pas le corps, le bras, le doigt, en qualité d'offrande aux Buddhas, on n'est pas un Bodhisatwa qui est sorti de sa famille, puisque l'on doit donner son corps, sa chair, ses mains et ses pieds en pâture aux tigres, loups, lions et Prêtas quelconques affamés.

„Cela fait, on doit lui annoncer la vraie loi par ordre, point après point, afin que son cœur s'ouvre et que ses pensées se développent. Mais si, en vue d'un gain ou pour se faire nourrir, un Bodhisatwa ne répond pas quand c'est son devoir de répondre, ou expose en ordre renversé les écrits des sùtras et winayas, sans s'inquiéter de ce qui est le commencement et de ce qui est la fin, diffamant ainsi les prédications du Triratna, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

身臂指供養諸佛非出家菩薩、乃至餓虎
 狼師子一切餓鬼悉應捨身肉手足而供
 養之。然後一一次第爲說正法、使心開意
 解。而菩薩爲利養故應答不答、倒說經律
 文字無前無後謗三寶說者犯輕垢罪

Dix-septième commandement.

Contre les exigences avec abus de pouvoir.

„Lorsqu'un fils de Buddha est devenu l'intime des souverains, des princes, des ministres d'Etat ou des fonctionnaires en vue de ses propres boire et manger, argent ou possessions, gain ou entretien, ou pour recueillir de la renommée et des louanges, et que, se sentant fort par cela, il se pose en homme d'influence pour chercher en quelque manière que ce soit des avantages, en montrant des exigences, posant sa main sur certains objets, enlevant ou s'appropriant illégitimement de l'argent et des biens, cela s'appelle demander d'une mauvaise manière et trop exiger, et cela manifeste, de même que lorsqu'on pousse quelqu'un d'autre à agir de cette façon, l'absence de miséricorde, de soumission et d'obéissance, et c'est un péché secondaire faisant souillure”.

第十七恃勢乞求戒
 若佛子自爲飲食錢財利養名譽故親近國
 王王子大臣百官、恃作形勢乞索打拍牽挽
 橫取錢物一切求利、名爲惡求多求、教他人
 求都無慈心無孝順心者犯輕垢罪

Dix-huitième commandement.

Contre la prétention d'enseigner quand soi-même on ne comprend rien.

„Quand on est fils de Buddha, on doit étudier les sūtras des douze écoles *). Et les lecteurs des commandements doivent prendre journallement toutes les six heures **) du jour les commandements des Bodhisatwas, et en exposer l'esprit et la signification, de même que les qualités du caractère de buddha. Mais si un Bodhisatwa ne comprend pas une seule phrase, pas une gāthā, ni la raison d'être des commandements, et néanmoins prétend faussement qu'il peut les interpréter, il se trompe et se ment à lui-même et aux autres. Celui qui ne comprend rien et se trouve dans l'ignorance complète au sujet des lois, et qui néanmoins joue le rôle de maître et donne aux autres les commandements, se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第十八無解作師戒
若佛子應學十二部經。誦戒者日日六時持菩薩戒
解其義理佛性之性。而菩薩不解一句一偈及戒律
因緣、詐言能解者、即爲自欺誑亦欺誑他人。一一不
解一切法不知而爲他人作師授戒者犯輕垢罪

*) Ainsi le Mahāyāna prescrit lui-même l'éclectisme qui le caractérise. Les douze écoles dont il est ici parlé ne sont pas énumérées; peut-être le nombre de douze est-il un nombre rond, ayant ici la même valeur que si l'on avait dit *toutes* les écoles.

**) Une heure chinoise est longue comme deux des nôtres.

Dix-neuvième commandement.

Contre deux langues (c. à d. contre les querelles).

„Si un fils de Buddha, voyant un bhikshu qui observe les commandements porter l'encensoir dans sa main *) et se conduire comme un Bodhisatwa, commence par méchanceté une querelle avec lui, ou s'il représente calomnieusement l'homme de bien comme faisant toute sorte de mal, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第十九兩舌戒
若佛子以惡心故見
持戒比丘手捉香爐
行菩薩行而鬪違兩
頭、謗欺賢人無惡不
造者犯輕垢罪

*) Il est de coutume de porter un encensoir dans la main lorsqu'on s'entretient directement avec les saints.

Vingtième commandement.

Concernant ne pas délivrer et sauver.

„Quand on est enfant de Buddha, on doit, en vue de la mansuétude, accomplir l'œuvre de donner la liberté aux êtres vivants. Tous les hommes sont nos pères, toutes les femmes sont nos mères, car il n'y a aucun d'entre eux de qui l'on n'ait pas reçu la vie dans les existences que l'on a traversées. Par conséquent tous les êtres vivants, aux six stages de la transmigration des âmes *), sont nos pères et mères; si donc on les tue et les mange, on tue ses parents, même son propre être antérieur; car notre propre être a été formé dans les existences antérieures de toute la terre et de toute l'eau possibles, et tout le feu et tout le vent possibles ont formé notre corps. Exercez donc sans cesse la libération de ce qui est vivant; car c'est une loi éternelle de recevoir la vie dans une suite d'existences. Et poussez aussi les autres à mettre en liberté les êtres vivants.

„Lorsque l'on voit des mondains tuer un animal, on doit chercher par des moyens appropriés à le sauver et à le retirer de sa misère. On doit toujours prêcher les commandements des Bodhisatwas aux êtres vivants pour les convertir, et ainsi leur tendre la main pour les amener au salut. Et lorsqu'un père, une mère, un frère meurt, on doit demander le même jour à un maître de dharma de venir réciter les sùtras et winayas qui traitent des commandements des Bodhisatwas, et ainsi apporter bonheur et bénédiction au défunt, afin qu'il puisse contempler les

第二十不行放救戒
若佛子以慈心故行放生業。一切男子是我父、一切女人是我母、我生生無不從之受生。故六道眾生皆是我父母、而殺而食者即殺我父母、亦殺我故身、一切地水是我先身、一切火風是我本體。故常行放生、生生受生常住之法。教人放生。若見世人殺畜生時應方便救護解其苦難。常教化講說菩薩戒救度眾生。若父母兄弟死、亡

Buddhas et qu'il renaisse plus haut que les hommes et les Dewas. Celui qui n'agit pas ainsi se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

„On est tenu de s'appliquer à ces dix commandements, de les porter respectueusement sur ses mains et d'y obéir, comme s'ils étaient les commandements qui un à un jettent le plus de lumière sur les méthodes d'effacement des péchés".

之日應請法師講菩薩
戒經律、福資亡者得見
諸佛生人天上。若不爾
者犯輕垢罪。如是十戒
應當學、敬心奉持、如滅
罪品中廣明一一戒相

*) Dewas, hommes, Asuras, êtres infernaux, Prêtas et animaux.

Vingt et unième commandement.

Sur l'aversion, les coups et la vengeance.

„Si l'on est fils de Buddha, que l'on ne rende pas aversion pour aversion, coups pour coups. L'on ne doit point venger un meurtre commis sur son père, sa mère, un frère ou un parent à l'un des six degrés, ni un meurtre commis par quelqu'un d'autre sur le souverain; car un meurtre commis sur un être vivant pour venger un autre être vivant n'est pas conforme au principe d'obéissance et de soumission. On ne doit même point posséder d'esclaves hommes ou femmes, car quand on les bat, les injurie et les bafoue, il en résulte journellement d'innombrables péchés de la bouche qui nuisent à la pureté du corps, de la parole et de la pensée; combien pire est-il donc de commettre de propos délibéré quelqu'un des sept délits de révolte *). Si un Bodhisatwa sorti de sa famille se venge, abandonnant la mansuétude, ou venge de propos délibéré une offense faite à un de ses proches à l'un des six degrés, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

第二十一瞋打報讎戒
若佛子不得以瞋報瞋以打報打。若殺父母兄弟六親不得
加報、若國主爲他人殺者亦不得加報、殺生報生不順孝道。
尙不畜奴婢、打拍罵辱日日起三業口罪無量、况故作七逆
之罪。而出家菩薩無慈心報讎乃至六親中故報者犯輕垢
罪

*) Il est dans l'intérêt de la victime elle-même d'un meurtre qu'on ne la venge pas, de peur qu'elle ne soit à son tour l'objet d'une vengeance dans une autre existence. Par conséquent, si l'on tuait le meurtrier de son père, de sa mère, du souverain ou d'un proche parent, cela pourrait avoir des conséquences très contraire aux désirs de ceux que l'on prétendrait ainsi servir, et ce serait un péché de révolte (voy. la page 50) contre ceux à qui on doit soumission et obéissance. *Explication du commentaire.*

Vingt-deuxième commandement.

Sur la négligence par orgueil ou paresse
de s'enquérir de la Loi.

„Si un fils de Buddha récemment sorti de sa famille et ne comprenant encore rien, sous prétexte qu'il est habile ou savant, haut placé, âgé, de bonne naissance, très cultivé, très heureux et très riche, ou qu'il possède beaucoup de trésors et de choses précieuses, devient fier et paresseux, et ne demande ni n'accepte des sūtras et winayas d'un maître ayant étudié avant lui, (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). Si ce maître sort d'une famille humble, est jeune, de basse extraction, pauvre ou appartenant aux classes inférieures, ou n'a pas la jouissance de tous ses sens, mais si néanmoins c'est véritablement un homme vertueux, comprenant complètement les sūtras et winayas, le Bodhisatwa qui vient seulement de commencer ses études ne doit point faire attention à l'origine et à la famille de ce maître de dharma; et s'il ne vient pas à lui pour demander et recevoir son enseignement dans les toutes premières explications et critiques, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第二十二 憍慢不請法戒
若佛子 初始出家 未有所解 而自恃聰明有智、或恃高貴年宿、或恃大姓高
門大解大福大富饒財七寶、以此憍慢而不諮受先學法師經律、其法師者
或小姓年少卑門貧窮下賤、諸根不具、而實有德一切經律盡解、而新學菩
薩不得觀法師種姓、而不來諮受法師第一義諦者 犯輕垢罪

Vingt-troisième commandement.

Contre la prédication partielle provenant
d'orgueil ou de paresse.

„Quand un fils de Buddha après le Nirwâna de Buddha veut accepter avec de bons sentiments les commandements des Bodhisatwas, il doit jurer personnellement devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas qu'il accepte les commandements. Ensuite il doit sept jours durant confesser avec pénitence ses péchés devant ces Buddhas. Si alors les bons signes se manifestent *), il possède les commandements; mais s'ils ne se manifestent pas, il doit s'efforcer durant deux fois, trois fois sept jours, jusqu'à une année, que cela arrive; et s'ils se sont alors montrés, il peut accepter les commandements devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas. Si les signes ne se montrent pas, on ne peut pas dire qu'il possède les commandements, quand même ils auraient été acceptés devant les images des Buddhas.

„Si l'on avait déjà accepté auparavant les commandements des Bodhisatwas, il n'est pas absolument nécessaire, pour l'acceptation de ces commandements devant un maître de dharma, que les bons signes se manifestent. Et pourquoi pas? Parce qu'alors le maître de dharma transmet les commandements de maître à maître; les bons signes ne sont alors pas nécessaires, et par conséquent on entre alors véritablement en possession des commandements quand on les accepte devant un maître de dharma. Il en est ainsi par suite du haut degré d'estime (pour le mai-

第二十三 憍慢僻說戒
若佛子佛滅度後欲以好心受菩薩戒時、於佛菩薩形像前自誓受戒、當以七日佛前懺
悔、得見好相便得戒、若不得好相應二七三七乃至一年要得好相、得好相已便得佛菩
薩形像前受戒、若不得好相、雖佛像前受戒不名得戒、若先受菩薩戒、法師前受戒時不
須要見好相、何以故、是法師師師相授故、不須好相、是以法師前受戒時即得戒、以生至

tre) dont on se sent alors pénétrer.

„Cependant s'il ne se trouve à mille milles à la ronde aucun maître qui puisse faire accepter les commandements, de sorte que l'on fasse de son propre chef devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas le serment de les accepter, il est nécessaire que les bons signes se montrent.

„Si donc un maître de dharma, cherchant sa force dans l'intelligence qu'il a des sùtras et winayas et de la doctrine et des commandements du Mahâyâna, se met sur un pied d'amitié avec le souverain, le prince héritier ou les fonctionnaires de l'Etat, et que quelque Bodhisatwa qui commence seulement à s'appliquer à la sainteté vienne lui demander, par exemple, de lui expliquer les sùtras ou les winayas, si par légèreté, méchanceté ou paresse il ne lui donne pas point par point de bonnes réponses à ses questions **), il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

輕垢罪
問若經義律義輕心惡心慢心不一一好答問者犯
乘學戒、與國王太子百官以爲善友、而新學菩薩來
像前自誓受戒、而要見好相、若法師自倚解經律大
重心故便得戒、若千里內無能授戒師、得佛菩薩形

*) Comp. le 41^e commandement.

**) On ne doit pas refuser l'enseignement, même si l'on craint que celui qui le reçoit n'abuse de la sagesse qu'il aura acquise pour intriguer contre son maître et lui faire perdre la faveur du souverain ou du haut fonctionnaire auprès duquel il est bien en cour.

Vingt-quatrième commandement.

Contre le péché de ne pas tendre à la dignité de buddha.

„Lorsqu'un fils de Buddha possède les opinions orthodoxes, le caractère orthodoxe et le vrai dharmakâya du Mahâyâna, basés sur les sùtras et les winayas des Buddhas, et si alors il n'est pas en état de s'y appliquer avec zèle et de s'y perfectionner en renonçant aux sept espèces de choses précieuses, mais qu'au contraire il s'adonne à de fausses no-

第二十四不習學佛戒
若佛子有佛經律大乘法
正見正性正法身、而不能
勤學修習而捨七寶、反學

tions, aux écrits mondains, abhidhar-
mas et traités philosophiques prove-
nant des hérésies du Second Véhicule,
ou à quelque écrit que ce soit de ce
genre, alors il empêche le caractère
de buddha de se former, il élève des
obstacles contre les moyens de se pro-
curer le salut et ne suit pas la voie
qui conduit à être Bodhisatwa. Ce-
lui qui agit ainsi le sachant et le
voulant commet un péché secondaire
faisant souillure".

輕垢罪

邪見二乘外道俗典阿
毗曇雜論一切書記、是
斷佛性、障道因緣、非行
菩薩道者、若故作者犯

Vingt-cinquième commandement.

Contre le mauvais gouvernement de la
communauté.

„Si après le Nirwâna de Buddha un
fils de Buddha devient chef de la
prédication, ou chef chargé de l'exé-
cution des lois, ou chef de couvent,
ou chef de l'enseignement et de la
conversion, ou chef du dhyâna, ou
hôte pour la réception des voya-
geurs *), il doit cultiver en lui la
mansuétude et être capable d'apai-
ser les discussions et les dispu-
tes; il doit aussi veiller avec soin
sur les possessions du Triratna **) et
ne rien dépenser à l'encontre des
règles, agissant comme si ces biens
lui appartenaient à lui-même. Si au
contraire il cause du désordre dans
la communauté, s'il laisse surgir des
contestations et des disputes, ou s'il
dépense inconsidérément des biens du
Triratna, il se rend coupable d'un
péché secondaire faisant souillure".

物者犯輕垢罪

第二十五不善知眾戒
若佛子佛滅度後爲說法主爲行法主爲僧坊主教
化主坐禪主行來主、應生慈心善和鬪諍、善守三寶
物、莫無度用如自己、有而反亂眾鬪諍、恣心用三寶

*) Dignités diverses, conférées dans les couvents aux moines qui se distinguent par leurs vertus et leurs talents.

**) Sur les biens appartenant au couvent.

Vingt-sixième commandement.

Sur l'acceptation d'avantages et de nourriture uniquement à son propre profit.

„Lorsqu'un fils de Buddha habitant la paroisse d'un couvent voit entrer un Bodhisatwa ou un bhikshu étranger dans les demeures ou dans la ville de la paroisse, il est de son devoir d'aller au devant de lui, de le reconduire, de lui donner à manger et à boire, et de lui procurer un gîte, une couche, un lit de cordes ou de bois, enfin tout ce dont il a besoin. Le même devoir incombe à lui quand il voit l'étranger entrer dans les lieux de séjour institués par le prince à l'usage des religieux, ou dans ceux que les religieux occupent durant la période de repos de l'été, ou bien dans une grande assemblée. Si le fils de Buddha ne possède rien, il doit se vendre lui-même, vendre ses fils et ses filles, même couper la chair de son corps et la vendre, pour subvenir aux besoins du visiteur et tout lui donner.

„Et lorsqu'un Dānapati vient inviter la communauté, les religieux étrangers reçoivent leur part de ses présents et de la nourriture qu'il donne; le chef du couvent doit les envoyer tour à tour accepter l'invitation. Mais si les religieux établis auparavant dans la localité n'acceptent l'invitation que pour eux-mêmes et n'y envoient pas les religieux étrangers, le chef de la paroisse commet un péché immense et ne diffère pas d'un animal. Il n'est pas Çramaṇa et n'appartient pas à la famille des Çākya; il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第二十六獨受利養戒
若佛子先在僧坊中住後見客菩薩比丘來入僧坊舍宅城邑、若國王宅舍中、乃至夏坐安居處及大會中、先住僧應迎來送去、飲食供養、房舍臥具繩牀木牀事事給與、若無物應賣自身及男女身、割自身肉賣、供給所須、悉以與之。若有檀越來請眾僧、客僧有利養分、僧坊主應次第差客僧受請。而先住僧獨受請而不差客僧者、僧坊主得無量罪、畜生無異。非沙門非釋種姓、犯輕垢罪。

Vingt-septième commandement.

Contre l'acceptation d'invitations personnelles.

„Quand on est fils de Buddha, on ne doit absolument pas accepter d'invitations séparées, ni s'approprier les avantages et la nourriture qui en découlent. Car ces avantages et cette nourriture appartiennent au Sangha des dix points cardinaux, et par conséquent, en acceptant une invitation personnelle, on s'approprie les biens du clergé des dix points cardinaux.

„Parce que de cette manière on use pour soi-même des biens appartenant aux huit champs du bonheur, c'est-à-dire aux Buddhas, aux Arhats, aux deux maîtres *), au clergé, au père, à la mère, au malade, on commet un péché secondaire faisant souillure”.

*) L'Upādhyāya et l'Atjārya.

Vingt-huitième commandement.

Sur les invitations personnelles faites à des religieux.

„Quand parmi les fils de Buddha un Bodhisatwa, sorti ou non de la famille, ou un Dānapati invite les champs du bonheur du Sangha à venir prendre ce qu'ils voudront, il doit se rendre au couvent et dire à l'administrateur: „Je désire inviter aujourd'hui les religieux à venir prendre ce qu'ils désireront”. L'administrateur porte alors la chose à la connaissance de ceux dont c'est le tour d'être invités, et ainsi celui qui fait l'invitation reçoit des religieux capables et saints des dix points cardinaux. Si quelqu'un au monde envoyait une invitation personnelle à cinq cents Arhans, Bodhisatwas ou religieux, ce serait

第二十七受別請戒
若佛子一切不得受別請、利養入已、而此
利養屬十方僧、而別受請即是取十方僧
物入已、及八福田中諸佛聖人一一師僧
父母病人物自己用故犯輕垢罪

第二十八別請僧戒
若佛子有出家菩薩在家菩薩及一切
檀越請僧福田求願之時、應入僧坊問
知事人、今欲請僧求願、知事報言次第
請者、即得十方賢聖僧、而世人別請五

moins méritoire que d'inviter un seul individu ou religieux ordinaire dont c'est le tour. Celui qui adresse aux religieux des invitations personnelles commet un acte hérétique; les sept Buddhas *) ne connaissent pas les invitations personnelles, et elles ne sont pas conformes aux principes d'obéissance et de soumission. Lorsque quelqu'un adresse de propos délibéré une invitation personnelle à des religieux, il commet un péché secondaire faisant souillure".

百羅漢菩薩僧不如僧
次一凡夫僧若別請僧
者是外道法七佛無別
請法不順孝道若故別
請僧者犯輕垢罪

*) Çâkyamuni et les six Tathâgatas qui l'ont précédé durant les kalpas antérieures.

Vingt-neuvième commandement.

Contre l'emploi de moyens condamnables pour gagner sa vie.

„Si, pour se procurer des avantages ou son entretien, un fils de Buddha, d'une âme mauvaise, fait commerce des beautés d'hommes ou de femmes, prépare de ses propres mains de la nourriture, ou mond ou pile de ses propres mains, détermine au moyen de la divination ou de la chiromancie si ce sera un garçon ou une fille, prédit le bonheur ou le malheur d'après les songes ou en déduit si ce sera un garçon ou une fille; de même s'il s'occupe de conjurations et de sorcellerie, d'habileté et de dextérité, de méthodes pour apprivoiser les aigles, ou s'il s'adonne au mélange des cent ou des mille espèces de plantes vénéneuses, ou du venin des serpents, des poisons extraits de l'or ou de l'argent et du venin des insectes, il montre ne pas posséder la mansuétude et la compassion, non plus que la soumission et l'obéissance. Celui qui se rend le sachant et le voulant coupable de ces choses, commet un péché secondaire faisant souillure".

第二十九邪命戒
若佛子以惡心故爲利養販賣男女色、自手作食、自磨、自
春、占相男女、解夢吉凶是男是女、呪術工巧、調鷹方法、和
合百種毒藥、千種毒藥、蛇毒、生金銀毒蟲毒、都無慈愍心
無孝順心、若故作者犯輕垢罪

Trentième commandement.

Relatif à l'influence exercée sur les laïques.

„Si un fils de Buddha exerce méchamment de l'influence sur les laïques en parlant personnellement mal du Tri-ratna, en s'exhibant faussement comme personnellement possédé et en parlant alors de sa bouche sur le Nirvâna, tandis que son activité se déploie dans le monde matériel, et s'il fait de cette manière que les laïques se rassemblent, de sorte qu'il en résulte des relations licentieuses et immorales entre les deux sexes, ou que des accouplements entre eux soient produits, ou qu'ils se rendent coupables aux six jours d'abstinence (de chaque mois) et aux trois mois d'abstinence continue de chaque année*) du meurtre d'êtres vivants, de brigandage ou de vol, de violation du jeûne ou d'infraction des commandements, il commet un péché secondaire faisant souillure”.

„On doit s'appliquer aux dix commandements ci-dessus, on doit, d'un cœur respectueux, les porter sur ses mains et y obéir. Ils jettent une lumière complète sur les catégories de prescriptions et de commandements”.

第三十經理白衣戒
若佛子以惡心故自身謗三寶、詐現親附、口便說空、行在有中、
經理白衣、爲白衣通致男女交會淫色、作諸縛著、於六齋日年
三長齋月作殺生、劫盜、破齋犯戒者犯輕垢罪
如是十戒應當學、敬心奉持、制戒品中廣明

*) Le huit, le quatorze, le quinze, le vingt-trois, le vingt-huit ou le vingt-neuf, et le vingt-neuf ou le trente de chaque mois, les quatre Dewaloka-râdjas (四天王) ou dieux des quatre points cardinaux font, au dire de la doctrine de l'Eglise de Chine, un voyage d'inspection sur la terre, soit en personne, soit en se faisant représenter par leurs fils ou délégués. Il est prudent d'observer alors surtout les commandements de la manière la plus scrupuleuse, ce qui a fait nommer ces jours les jours d'abstinence.

Quant aux trois mois d'abstinence continue, c'est-à-dire le premier, le cinquième et le neuvième de chaque année, c'est l'époque où Waiçramana, l'un des quatre Dewaloka-râdjas, gouverne le Djambudwîpa, ou monde méridional dont notre terre fait partie. Il est donc sage pendant ce temps de veiller avec un soin redoublé à ne pécher contre aucun commandement.

Trente et unième commandement.

Contre le péché de négliger de sauver et de racheter autrui.

Buddha dit: „Fils de Buddha! si après le Nirwāṇa de Buddha vous voyez dans le monde du mal un scélérat, brigand ou insurgé hérétique vendre l'image d'un Buddha, d'un Bodhisatwa, d'un père ou d'une mère, ou le voyez vendre un sūtra ou un winaya, ou le voyez faire trafic de bhikshus ou de bhikshunis, ou vendre pour servir un personnage du gouvernement ou pour appartenir comme esclave mâle ou femelle à un être humain quelconque, un Bodhisatwa ou un religieux en qui l'âme de bodhi s'est développée — quand un Bodhisatwa voit une chose de ce genre, il doit réveiller en lui la mansuétude et la miséricorde, et s'efforcer par tous les moyens efficaces d'apporter la délivrance et de donner protection. Il doit partout instruire et convertir l'être dont on s'est emparé; il doit racheter l'image de buddha ou de bodhisatwa, le bhikshu ou la bhikshuni, le Bodhisatwa en qui l'âme (de bodhi) s'est développée, le sūtra ou le winaya. Celui qui ne les rachète pas est coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第三十一不行救贖戒
佛言、佛子、佛滅度後、於惡世中、若見外道、一切惡人、劫賊、賣佛
菩薩父母形像、及賣經律、販賣比丘比丘尼、亦賣發菩提心菩
薩道人、或爲官使、與一切人作奴婢者、而菩薩見是事、已應生
慈悲心、方便救護、處處教化、取物贖佛菩薩形像、及比丘比丘
尼、發心菩薩、一切經律、若不贖者、犯輕垢罪

Trente-deuxième commandement.

Sur le dommage causé aux êtres vivants.

„Si l'on est fils de Buddha, on ne doit point faire le trafic des sabres, des bâtons, des arcs et des flèches, ni user de balances qui exagèrent le poids ou de mesures trop petites, ni, possédant de l'influence et du pouvoir parce que l'on siège dans le gouvernement, s'approprier le bien d'autrui, ni lier autrui pour lui faire

第三十二損害眾生戒。
若佛子、不得販賣刀杖、
弓箭、畜輕秤小斗、因官
形勢、取人財物、害心繫

tort, ni détruire des œuvres utiles qui ont été accomplies, ni avoir en permanence des chats, des porcs ou des chiens *). Celui qui en possède délibérément commet un péché secondaire faisant souillure").

輕垢罪
故養者犯
狸猪狗。若
功長養貓
縛、破壞成

*) Les chats et les chiens tuent des êtres doués de vie; les porcs finissent toujours par perdre la vie par la violence. *Commentaire.*

Trente-troisième commandement.

Sur l'acte de regarder avec des sens corrompus.

„Si un fils de Buddha, portant en lui de mauvaises inclinations, regarde quelque homme ou quelque femme que ce soit lutter ou jouer à des jeux de hasard, ou contemple la lutte entre des armées, des guerriers, des chefs, des brigands, des insurgés etc., (il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure). Il ne doit pas non plus prêter l'oreille aux instruments à vent, aux coquilles, aux tambours, aux cors, aux luths, aux lyres, aux harpes, aux flûtes et aux guitares, ni à la voix de chanteuses chantant ou appelant. Il ne doit pas jouer pour de l'argent, ni jouer aux échecs, ni au jeu d'échecs de l'éléphant *), ni au jet de briques, ni au jeu de six, ni au jeu de paume, ni au jeu du jet des pierres, ni à celui du jet dans le pot, ni à celui de la forteresse ou des dames. En outre il ne doit point faire la divination au moyen des miroirs des ongles **), de la plante divinatoire ***), des rameaux de saule ****), des tasses ou des coupes, ou des crânes *****), ni être messenger pour des insurgés. Chacune de ces choses l'une après l'autre lui est interdite, et si néanmoins il les fait le sachant et le voulant, il commet un péché secondaire faisant souillure").

第三十三邪業覺觀戒
若佛子以惡心故觀一切男女等鬪、軍陣兵將劫賊等鬪、亦不得聽吹
貝鼓角琴瑟箏笛篳篥、歌叫妓樂之聲、不得擣蒲、園基、波羅塞戲、彈基、
六博、拍毬、擲石、投壺、牽道八道行城、爪鏡著草楊枝鉢盂罽毼而作卜
筮、不得作盜賊使命、一一不得作、若故作者犯輕垢罪

*) D'après le commentaire, qui dit que ceci (象基) est le nom chinois moderne du jeu appelé dans le texte jeu de *po lo sih*.

**) Une note qui se trouve dans une des éditions à commentaire dont nous avons fait usage, explique ceci comme étant la défense de s'enduire les ongles d'un onguent, sur lequel on prononce des incantations, pour ensuite déduire de l'éclat miroitant des ongles des prédictions de bonheur ou de malheur pour quelqu'un.

**) Il s'agit du *chi* 蓍. C'est une plante animée de *chen* (神), c. à d. de la force vivifiante du ciel. Elle a servi en Chine à la divination dès les temps connus les plus reculés. On en réunit les tiges en faisceaux, dont on les retire ensuite une à une pour les étendre de telle façon qu'elles forment des combinaisons de lignes continues et brisées (*kwa* 卦), indicatives de la volonté du ciel et des puissances célestes; pour les interpréter on a recours au livre ancien appelé le *Yih king*, où se trouvent des explications de toutes les figures qui se forment ainsi.

****) Cette expression désigne les «pinceaux divinatoires», 乩筆, auxquels les Chinois ont journellement recours pour découvrir la volonté des êtres invisibles. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet dans nos *Fêtes annuellement célébrées à Emoui* (*Annales du Musée Guimet*, t. XI, page 292).

*****) D'après une note explicative, il s'agit de l'usage de s'enfermer dans une chambre avec un cadavre, de faire auprès de celui-ci des offrandes et des incantations, puis d'attendre que l'on perçoive dans l'oreille un chuchotement (venant de l'âme du mort voltigeant dans la chambre [?]), qui annonce le bonheur ou le malheur de quelqu'un.

Trente-quatrième commandement.

Relatif au devoir de ne point s'écarter pour si peu de temps que ce soit de la sagesse (bodhi).

„Lorsqu'un fils de Buddha prend les commandements sous sa protection et les observe, il doit, quand il marche ou s'arrête, quand il est assis ou qu'il dort, pendant les six heures du jour et de la nuit lire et marmotter ces commandements comme si c'étaient ses wadjras, les autres natatoires qu'il porte sur lui pour franchir la grande mer (de la mondanité), comme la plante qui servit à lier le bhikshu *). Il doit continuellement cultiver en lui une vertueuse foi au Mahâyâna, avoir toujours présent à sa conscience que lui-même n'est pas encore devenu un Buddha et que les Buddhas se sont déjà perfectionnés jusqu'au rang des Buddhas; car, s'il veut développer en lui la sagesse suprême

生	猶	若	第
大	如	佛	三
乘	金	子	十
善	剛	護	四
信、	、	持	暫
自	如	禁	離
知	帶	戒、	菩
我	持	行	提
是	浮	住	心
未	囊	坐	戒
成	欲	臥	
之	度	日	
佛、	大	夜	
諸	海、	六	
佛	如	時	
是	草	讀	
已	繫	誦	
成	比	是	
之	丘、	戒、	
	常		

(bodhi), il ne doit pas laisser sortir de son âme ces pensées. S'il fait surgir en lui une seule pensée des hérésies du Hinayâna, il commet un péché secondaire faisant souillure".

佛發菩提心。念念不去心。若起一念二乘外道心者。犯輕垢罪。

*) Du temps de Buddha il y avait un bhikshu qui observait fidèlement les commandements. Il tomba aux mains d'opresseurs, qui le lièrent au moyen de plantes vivantes, sachant bien qu'il ne les romprait pas, sa religion lui défendant de blesser ce qui a vie. Quand ses agresseurs se furent retirés, cet homme resta couché là où ils l'avaient laissé, jusqu'à ce qu'enfin quelqu'un d'autre le délivrât. *Commentaire.*

Trente-cinquième commandement.

Contre la négligence à former des vœux.

„Quand on est enfant de Buddha, on doit continuellement former tous les vœux possibles pour que l'on soit soumis et obéissant à son père et à sa mère, à ses maîtres et au clergé, et pour que l'on trouve de bons maîtres, de bons compagnons d'étude et des connaissances vertueuses, afin qu'ils nous instruisent sans cesse dans les sûtras et les winayas du Mahâyâna, dans les dix sentiers du début, les dix qualités qui font croître le caractère de bodhisatwa et servent au bien d'autrui, les dix qualités wadjras et les dix stages, et afin qu'ils fassent que nous comprenions toutes ces choses, que nous les pratiquions conformément au Dharma, et que nous observions fermement les commandements de Buddha. On doit donner la vie de son corps plutôt que de permettre à ces pensées de sortir du cœur. Si un Bodhisatwa quelconque ne forme pas ces vœux, il commet un péché secondaire faisant souillure".

第三十五不發願戒。若佛子。常應發一切願。孝順父母師僧。願得好師同學善知識。常教我大乘經律十發趣十長養十金剛十地。使我開解。如法修行。堅持佛戒。寧捨身命。念念不去心。若一切菩薩不發是願者。犯輕垢罪。

Trente-sixième commandement.

Contre le péché de ne pas s'engager par serment.

„Quand un enfant de Buddha a fait les dix grands vœux (mentionnés au commandement qui précède), il doit par les serments qui suivent se lier à observer les commandements de Buddha: — Je jetterai ce corps dans un feu indomptable de flammes dévorantes et sur les collines d'épées du grand gouffre (l'enfer?), plutôt que de jamais ruiner et violer un sūtra ou un winaya des Buddhas des trois mondes, ou que de commettre un acte impur avec une femme quelconque.

„Il doit aussi faire la promesse suivante: — Je m'envelopperai le corps de filets de fer rouge en milliers de tours, avant que mon corps que voici, s'il a violé les commandements, n'accepte un seul vêtement d'un dānapati croyant.

„Et puis encore cette promesse: — Je ferai engloûtir par cette bouche des boulets de fer rouge et un grand torrent de feu indomptable, pendant plus de cent et de mille kalpas, plutôt que de laisser cette bouche, si elle viole les commandements, goûter de quelque délicatesse, nourriture ou breuvage d'un dānapati croyant.

„Et puis encore cette promesse: — J'étendrai ce corps dans un grand torrent de feu indomptable ou sur un gril de fer rouge, plutôt que de lui laisser accepter, s'il a violé les commandements, un lit ou un siège quelconque d'un dānapati croyant.

„Et puis encore cette promesse: —

第三十六不發誓戒
若佛子發是十大願已、持佛禁戒作是誓言、寧以此身投熾然猛火大坑刀山終不毀犯
三世諸佛經律與一切女人作不淨行、復作是願、寧以熱鐵羅網千重周而纏身終不以
此破戒之身受於信心檀越一切衣服、復作是願、寧以此口吞熱鐵丸及大流猛火經百
千劫終不以此破戒之口食於信心檀越百味飲食、復作是願、寧以此身臥大流猛火羅
網熱鐵地上終不以此破戒之身受於信心檀越百種牀座、復作是願、寧以此身受三百

mille couteaux, plutôt que de jamais goûter, d'un cœur qui a violé les commandements, aucune friandise ou nourriture pure d'autrui.

„Et puis encore cette promesse: — Je me taillerai le corps avec une hache tranchante, plutôt que de désirer, d'un cœur qui viole les commandements, une sensation agréable.

„Et puis encore ce vœu: — J'espère que tous les êtres vivants possibles deviendront des Buddhas.

„Si donc un Bodhisatwa ne forme pas ces vœux, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

輕垢罪
成佛而菩薩若不發是願者犯
觸復作是願願一切眾生悉得
身終不以此破戒之心貪著好
食復作是願寧以利斧斬斫其
不以此破戒之心食人百味淨

Trente-septième commandement.

Sur les tournées faites en dépit des dangers.

„Quand on est fils de Buddha, on doit toujours, dans les deux périodes de dhûtāṅga, dans les périodes du dhyāna de l'hiver et de l'été, et aussi dans la période de repos du commencement de l'été, employer le cure-dents, le savon, les trois vêtements de l'ordre, la cruche à eau, l'écuelle de mendiant, le tapis pour s'asseoir, le khakkhara, ainsi que l'encensoir, le coffre pour vêtements, le sac à filtrer l'eau, l'essuie-mains, le canif (à raser), le miroir à allumer le feu, la pincette, le lit de cordes, les sūtras, les winayas, les images des Buddhas et celles des Bodhisatwas. Quand un Bodhisatwa fait une tournée dans les périodes de dhûtāṅga, ou quand il va de place en place à une distance de cent ou de mille milles, il doit toujours avoir avec lui ces dix-huit

第三十七冒難遊行戒
若佛子常應二時頭陀、冬夏坐禪、結夏安居、常用楊
枝、澡豆、三衣、餅鉢、坐具、錫杖、香鑪、奩、漉水囊、手巾、刀
子、火燧、鑷子、繩牀、經律、佛像、菩薩形像。而菩薩行頭
陀時及遊方時行來百里千里、此十八種物常隨其

objets. Les périodes de dhūtaṅga durent du quinze du premier mois au quinze du troisième, et du quinze du huitième mois jusqu'au quinze du dixième, et dans le cours de ces deux périodes il doit toujours avoir les dix-huit objets avec lui comme un oiseau a ses deux ailes.

„Quant à ce qui concerne les jours d'Uposatha, les Bodhisatwas qui viennent seulement de commencer l'exercice de la sainteté doivent toujours les observer chaque demi-mois, et alors lire les dix grands commandements et les quarante-huit commandements secondaires. Quand cette lecture a lieu, elle doit se faire devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas. Quand une seule personne célèbre l'Uposatha, une seule personne fait la lecture; s'il y en a deux ou trois, jusqu'à cent et mille de présentes, ce n'est toujours qu'une seule personne qui fait la lecture. Le lecteur est assis sur un siège élevé, les auditeurs sur des sièges plus bas, et chacun porte le kashāya de neuf, de sept, ou de cinq morceaux.

„Dans le temps de repos du commencement de l'été on est aussi tenu d'observer les lois dans tous leurs détails. Et quand on voyage dans les périodes de dhūtaṅga, on ne doit pénétrer dans aucun endroit où l'on appréhende des difficultés, ni dans aucun royaume où règne la méchanceté ou bien qui est gouverné par un mauvais prince, ni dans les contrées accidentées, ni dans les fourrés ou les bois profonds et écartés, ni dans les lieux où l'on a à redouter des lions, des tigres, des loups, l'eau, le feu, le vent, les brigands et insurgés, ni les endroits où les serpents venimeux rendent dangereux les chemins et sentiers; en un mot, il est défendu de

身。頭陀者從正月十五日至三月十五日、八月十五日、十月十五日、是二時中此十八種物常隨其身、如鳥二翼。若布薩日新學菩薩半月半月常布薩、誦十重四十八輕戒。若誦戒時當於諸佛菩薩形像前誦。一人布薩即一人誦、若二人三人至百千人亦一人誦。誦者高座、聽者下座、各各披九條七條五條袈裟。若結夏安居時亦應一如法。若行頭陀時莫入難處、若惡國界、若惡國王、土地高下、草木深淺、師子虎狼水火風難、及以劫賊、

visiter aucun endroit où des difficultés sont à craindre; et quand on voyage pendant une période de dhūtāṅga ou durant l'époque de repos de l'été, on ne doit visiter absolument aucun de ces lieux dangereux. Celui qui le fait néanmoins le sachant et le voulant se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

輕垢罪
得入若故入者犯
居是諸難處皆不
行道乃至夏坐安
處悉不得入頭陀
道路毒蛇一切難

Trente-huitième commandement.

Contre les infractions à l'observation des rangs qui distinguent les supérieurs des inférieurs.

„Quand on est enfant de Buddha, on est tenu à prendre place selon une ordonnance régulière des rangs, comme la loi l'ordonne. Ceux qui ont accepté les commandements les premiers ont leur place en avant, ceux qui les ont acceptés les derniers s'asseyent en arrière. Sans demander s'ils sont vieux ou jeunes, s'ils sont bhikshus ou bhikshunis, s'ils sont notables, souverain, princes, eunuques, esclaves de l'un ou de l'autre sexe, chacun est tenu de faire asseoir en avant ceux qui ont accepté les commandements les premiers, et (derrière eux), chacun à son rang, ceux qui les ont acceptés plus tard. On ne doit pas agir comme les gens stupides des sectes hérétiques, qui font prendre place anciens et jeunes sans faire de distinction entre les places de devant et de derrière, et s'asseyent sans ordre réglé, comme c'est de coutume parmi les soldats et les esclaves. Dans notre communion avec le Buddha et le Dharma, quiconque a été le premier s'assied en avant, et quiconque est venu plus tard, en arrière; et si les Bodhi-

第三十八乖尊卑次第戒
若佛子應如法次第坐。先受戒者在前坐、後受戒者在後坐。不問
老少比丘比丘尼、貴人、國王、王子、乃至黃門、奴婢、皆應先受戒者
在前坐、後受戒者次第而坐。莫如外道癡人、若老若少無前無後、
坐無次第、如兵奴之法。我佛法中先者先坐、後者後坐、而菩薩一

satwas ne prennent pas place chacun à son rang, comme la loi l'ordonne, ils se rendent coupables d'un péché secondaire faisant souillure".

一不
法次第
坐者犯
輕垢罪

On voit par ce commandement que le Bouddhisme chinois ne dédaigne pas de se donner des allures très comme il faut.

Trente-neuvième commandement.

Relatif à la négligence de s'appliquer au bonheur et à l'intelligence d'autrui.

„Quand on est fils de Buddha, on est constamment tenu d'exhorter tous les êtres vivants à la conversion, de fonder des monastères avec forêts de montagnes, parcs et champs, d'élever des pagodes de Buddha, ainsi que des séjours pour siéger en dhyâna l'hiver et l'été et pour y passer le temps de repos, et aussi de construire le long de chaque route ces lieux d'abri. Les Bodhisatwas sont aussi tenus de prêcher pour tous les êtres vivants les sûtras et winayas du Mahâyâna. Si quelqu'un est malade, ou si l'empire est en danger, ou si des révoltés occasionnent un péril, ou si c'est l'anniversaire de la mort du père, de la mère, du frère, de l'Upâdhyaya ou de l'Atjârya, et les trois septièmes jours, le quatrième et le cinquième septième jour jusqu'au septième septième jour *), on doit de même réciter les sûtras et winayas du Mahâyâna. On doit encore le faire lorsqu'on tient des assemblées dans lesquelles on s'applique à éviter les péchés, et où donc on recherche le bonheur, ou lorsque des gens viennent d'ailleurs pour gouverner les vivants **), à l'occasion de grands incendies et d'inondations,

第三十九不修福慧戒
若佛子常應教化一切眾生、建立僧坊山林園田、立作佛塔冬夏安居坐
禪處所、一切行道處皆應立之、而菩薩應爲一切眾生講說大乘經律、若
疾病、國難、賊難、父母兄弟和尚阿闍梨亡滅之日、及三七日四五六七日乃
至七七、日亦應講說大乘經律、一切齋會求願、行來治生、大火所燒、大水

quand les rafales et les coups de vent mettent les navires en péril, ou que les Rakshas causent des désastres venant des fleuves, des lacs et des océans. On doit faire de même quand on est atteint de quelque châtement pour un mal qui a été commis, pour les trois désastres, les huit péchés qui entraînent la misère ou une renaissance misérable, et pour les sept délits de révolte; lorsqu'on est garrotté, mis à la cangue ou lié, lorsqu'il règne beaucoup de libertinage, beaucoup d'aversion, beaucoup de stupidité, beaucoup de maladie. Si un Bodhisatwa qui a seulement commencé l'exercice du salut n'agit pas de cette manière, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

„L'on doit s'appliquer à ces neuf commandements; on doit les porter respectueusement sur ses mains et les observer. Ce qui se rapporte à l'autel de Brahma va maintenant être mis entièrement en lumière".

所漂、黑風所吹船舫、江湖大海羅刹之難、亦讀誦講
說此經律。乃至一切罪報、三惡、八難、七逆、杻械、枷鎖、
繫縛其身、多婬、多瞋、多愚癡、多疾病、皆應講此經律。
而新學菩薩若不爾者犯輕垢罪
如是九戒應當學、敬心奉持。梵壇品當廣明

*) Naturellement l'auteur veut dire le 7^e, le 14^e, le 21^e jour etc., jusqu'au 49^e.

**) Je ne parviens pas à rendre autrement les quatre caractères 行來治生, mais je n'en donne pas moins cette traduction sous toute réserve.

Quarantième commandement.

Relatif à la préférence donnée à l'un sur l'autre
par rapport à la consécration aux
commandements.

„Lorsqu'un fils de Buddha fait recevoir les commandements par d'autres personnes, il ne doit point donner de préférence à l'un sur l'autre: tout souverain ou prince possible, ministre ou fonctionnaire public, bhikshu ou bhikshuni, upāsaka ou upāsikā, homme ou femme adultère, empereur dans les

第四十揀擇受戒戒
若佛子與人受戒時不得
揀擇一切國王王子大臣、
百官、比丘、比丘尼、信男、信
女、婬男、婬女、十八梵天六

dix-huit Brahmaloкас ou dans les six mondes des appétits sensuels, gens sans organes ou avec deux organes, eunuques, esclaves des deux sexes, tous les fantômes et esprits possibles, peuvent recevoir les commandements *). On doit leur dire que le kashāya qu'ils portent en conformité de la doctrine doit être de couleur passée et, conformément à la voie de la perfection, teinte en bleu, jaune, rouge, noir ou pourpre. Tous les vêtements teints, même le tapis sur lequel on dort, doivent être en couleur passée, mais les autres vêtements que le corps porte doivent tous être teints. De même que dans tout royaume, dans l'Empire du Milieu les bhikshus doivent porter un costume différent de celui porté par le peuple.

„Lors donc que quelqu'un désire accepter les commandements, le maître doit lui demander: „N'as-tu point commis dans l'existence actuelle les sept délits de révolte **)?”, car le Bodhisatwa qui est maître de dharma ne doit pas faire recevoir les commandements dans l'existence actuelle par quelqu'un dont ce serait le cas. Les sept délits de révolte sont de faire couler le sang du corps d'un Buddha, le parricide, le matricide, le meurtre commis sur un Upadhyāya, le meurtre commis sur un Atjārya, entraver l'œuvre faite par des religieux qui accomplissent des rites ou se livrent à la propagande, enfin le meurtre commis sur un Arhat ***). Si quelqu'un a commis ces sept péchés, il n'entre pas en possession des commandements dans l'existence actuelle, mais, sauf cette exception, toute personne quelconque peut les recevoir. Ceux qui sont sortis de la famille ne se prosternent ni devant le

羯磨轉法輪僧、殺聖人。若具七逆即現身不得戒、餘一切人盡得受戒。出家人法不向國
不、菩薩法師不得與七逆人現身受戒。七逆者、出佛身血、殺父、殺母、殺和尚、殺阿闍梨、破
中國人所著衣服比丘皆應與其俗服有異。若欲受戒時師應問言、汝現身不作七逆罪
皆染使青黃赤黑紫色。一切染衣乃至臥具盡以壞色、身所著衣一切染色。若一切國土
欲天子、無根、二根、黃門、奴婢、一切鬼神、盡得受戒。應教身所著袈裟皆使壞色與道相應

souverain, ni devant leur père ou leur mère; ils ne donnent point de marques de respect à leurs parents consanguins des six degrés et n'honorent pas non plus les fantômes et esprits ****); ils se bornent à étudier les leçons du maître de dharma. Si un être vient d'une distance de cent ou de mille milles demander la Loi, et si par méchanceté ou répugnance un maître de dharma qui est Bodhisatwa ne lui fait pas aussitôt recevoir les commandements, qui appartiennent à tous les êtres vivants possibles, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

王禮拜、不向父母禮拜、六親不敬、鬼神不禮、但解法師語。有百
里千里來求法者而菩薩法師
以惡心瞋心而不卽與授一切
眾生戒者犯輕垢罪

*) Comp. les pages 31 et 32.

**) Comp. le 5^e commandement, page 43.

***) Un Arhat est quelqu'un qui pratique les deux cent cinquante règles de discipline du Prātimoksha, ce qui conduit à cette dignité (v. la p. 8). Si donc le meurtre commis sur un Arhat est un délit de révolte, le meurtre le sera à bien plus forte raison commis sur celui qui pratique le Code du Filet de Brahma, qui conduit à la dignité bien supérieure de Bodhisatwa.

****) C'est que, sauf les Buddhas, les Bodhisatwas sont les êtres du rang le plus élevé de tout l'univers.

Quarante et unième commandement.

Contre l'enseignement en vue d'un gain.

„Quand un fils de Buddha a exhorté quelqu'un à se convertir et l'a amené à la foi, il doit en sa qualité de Bodhisatwa charger quelqu'un d'autre des fonctions de maître de dharma qui donne instruction et conseil au néophyte. Lors donc que celui-ci voit l'homme qui désire recevoir les commandements, il doit lui faire prendre deux maîtres, un Upādhyāya et un Atjārya. Et il (le maître de dharma) doit lui demander: „As-tu sur la conscience un des sept empêchements à la béatification?")*, car si c'est le

第四十一爲利作師戒
若佛子教化人起信心時菩薩與他
人作教誡法師者見欲受戒人應教
請二師和尚阿闍梨二師應問言汝
有七遮罪不若現身有七遮罪者師

cas pour l'existence actuelle, le maître ne doit pas faire avoir lieu l'acceptation des commandements. Si en revanche ces sept empêchements n'existent pas, on peut conférer l'ordination. Si quelqu'un a péché contre les dix (grands) commandements, on doit lui ordonner d'accomplir des exercices de pénitence en récitant durant les six heures du jour et de la nuit, devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas, les dix grands et les quarante-huit moins grands commandements, et d'accomplir avec amertume des prosternations devant les mille Buddhas des trois mondes, jusqu'à ce que les signes favorables se manifestent. (Au besoin il doit persévérer) pendant une, deux, trois fois sept jours, jusqu'à une année entière, car il est dans ce cas indispensable que les signes favorables se manifestent. Ils reviennent à ceci, que Buddha vienne lui frotter le sommet de la tête, ou qu'il apparaisse un reflet lumineux, quelque chose de beau ou un signe extraordinaire de quelque autre genre, auquel cas les péchés sont effacés. Lorsque un signe favorable de cette sorte ne se manifeste pas, les exercices de repentance qui ont été faits restent, il est vrai, sans fruit et cet homme-là n'entre pas en possession des commandements dans l'existence actuelle; toutefois il reçoit une consécration qui produira des fruits dans une existence subséquente.

„Si le néophyte a transgressé quel qu'un des quarante-huit commandements moins grands, il doit s'en confesser avec repentance dès le début, et ces péchés seront effacés; il n'en est donc pas d'eux comme des sept empêchements à la béatification. Et le maître

不應與受戒。若無七遮者得與受戒。若有犯十戒者應教懺悔。在佛菩薩形像前日夜六時誦十重四十八輕戒。苦到禮三世千佛。得見好相。若一七日二三日乃至一年。要見好相。好相者佛來摩頂。見光。見華。種種異相。便得滅罪。若無好相。雖懺無益。是人現身亦不得戒。而得增益受戒。若犯四十八輕戒者對首懺悔罪便得滅。不同七遮。而教誡師於

qui lui donne instruction et conseil doit lui bien expliquer l'un après l'autre chaque article de la loi. S'il ne lui expose pas les sūtras et winayas du Mahāyāna; s'il attribue trop ou trop peu d'importance aux signes favorables ou défavorables, (de sorte que l'un accomplisse plus, l'autre moins d'exercices de purification qu'ils n'en ont besoin); s'il n'expose pas la signification première (des commandements), ni les dispositions intérieures qui découlent des semences **), ni celles qui sont créées par les qualités qui font croître le caractère de buddha et procurent le bien d'autrui, ni celles qui découlent à leur tour des dernières, et les dispositions intérieures de l'indestructibilité ***), ni celles qui sont semées par la voie du salut et les vraies lois, ni ce qui est fondamental et ce qui est secondaire dans (les détails de) cette voie, ni les notions, actions et mouvements qui s'y rapportent, ni toutes les actions et prescriptions qui se rapportent aux dix branches du dhyāna, de sorte que le néophyte ne se rende pas maître point par point de l'esprit déposé dans ces lois; mais si le Bodhisatwa, en vue de bénéfices ou pour gagner sa vie, pour son renom et sa réputation, ou pour obtenir quelque chose par de mauvais moyens, ou pour en beaucoup obtenir, ou par convoitise pour s'attirer des gains et des disciples, donne une fausse interprétation d'un sūtra ou d'un winaya, il se trompe et se ment à lui-même et aux autres avec l'intention de se faire pourvoir de choses désirables. Celui qui de propos délibéré fait recevoir (de cette manière) les commandements, se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

一切經律、爲供養故是自欺詐亦欺詐他人。故與人授戒者犯輕垢罪。
 一一不得此法中意、而菩薩爲利養故爲名聞故惡求多求貪利弟子、而詐現解
 長養性、性種性、不可壞性、道種性、正法性、其中多少、觀行出入、十禪支一切行法、
 是法中一一好解。若不解大乘經律、若輕若重是非之相、不解第一義諦、習種性、

*) Il s'agit des sept délits de révolte, qui ont été énumérés dans le commandement précédent. Voy. aussi la page 44.

**) C'est-à-dire des dix sentiers du début.

***) La dernière qualité wadjra — voy. la page 19.

Quarante-deuxième commandement.

Sur la prédication des commandements
adressée aux méchants.

„Quand on est fils de Buddha, on ne doit pas, en vue d'un gain ou pour gagner sa vie, prêcher devant des gens qui n'ont pas encore accepté les commandements des Bodhisatwas, ni devant des vauriens hérétiques, les grands commandements des mille Buddhas, ici traités, et l'on ne doit pas non plus le faire devant des gens imbus de notions fausses. On ne doit les prêcher devant aucun de ces gens, à l'exception du souverain d'un royaume. Ce ramassis de vauriens n'accepte pas les commandements de Buddha et ils méritent qu'on les appelle des bêtes, qui ne verront pas le Triratna dans les existences subséquentes. Ils ont aussi peu une âme que du bois ou de la pierre; leur nom est ramassis d'hérétiques et de gens à notions fausses et ils ne diffèrent pas d'un bloc de bois; — et si un Bodhisatwa se met à réciter devant de tels vauriens les commandements proclamés par les sept Buddhas, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure”.

第四十二爲惡人說戒
若佛子不得爲利養故於未受菩薩戒者前若外道惡人
前說此千佛大戒、邪見人前亦不得說。除國王餘一切不
得說是惡人輩不受佛戒、名爲畜生、生生之處不見三寶。
如木石無心、名爲外道邪見人輩、木頭無異、而菩薩於是
惡人前說七佛教戒者犯輕垢罪

Quarante-troisième commandement.

Sur l'attrait de violer les commandements, qu'on
laisse naître en soi de propos délibéré.

„Si un fils de Buddha, qui, d'une âme croyante, est sorti de sa famille et a reçu les commandements orthodoxes de Buddha, laisse naître en lui de propos délibéré l'attrait de ruiner les saints commandements et de les violer, il ne peut plus recevoir de dons d'aucun dânapati; il ne lui est plus permis de fouler de ses pieds le territoire du souverain, ni de boire de son eau. Cinq mille grand fantômes lui barrent continuelle-

第四十三故起犯戒心戒
若佛子信心出家受佛正戒
故起心毀犯聖戒者不得受
一切檀越供養、亦不得國王
地上行、不得飲國王水、五
千

ment le chemin par devant; les fantômes l'appellent grand révolté, et quand il entre dans une chambre ou une cellule, ou dans une maison de la ville, les fantômes effacent continuellement les traces de ses pas. Et tout être humain qui est dans le monde l'appelle avec mépris un révolté dans le sein du Dharma de Buddha, tout être vivant refuse d'abaisser sur lui son regard; l'homme qui viole les commandements ne diffère pas d'un animal, ni d'un morceau de bois. Celui qui ruine de propos délibéré les commandements orthodoxes se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

大鬼常遮其前、鬼言大賊、若入房舍城邑宅中、鬼復常掃其腳迹。一切世人皆罵言佛法中賊、一切眾生眼不欲見、犯戒之人畜生無異、木頭無異。若故毀正戒者犯輕垢罪。

Quarante-quatrième commandement.

Contre le péché de ne pas sacrifier aux sùtras et aux canons.

„Quand on est fils de Buddha, on doit toujours de tout son cœur accepter, observer, lire et réciter les sùtras et winayas du Mahâyâna. Que l'on s'enlève la peau pour s'en faire du papier, que l'on fasse jaillir son sang pour s'en faire de l'encre, que l'on fasse de l'eau avec sa moëlle et des pinceaux avec des fragments de ses os, afin d'écrire les préceptes de Buddha. On doit constamment les écrire et les conserver sur l'écorce, le papier de blé, la soie, le bambou et la toile. Et l'on doit toujours faire des sacs parfumés en se servant des sept choses précieuses, de choses parfumées et magnifiques d'une valeur inappréciable et de toutes sortes de choses précieuses, pour y serrer les sùtras et winayas. Si l'on n'y sacrifie pas, comme la Loi l'ordonne, on commet un péché secondaire faisant souillure".

第四十四不供養經典戒。若佛子常應一心受持讀誦大乘經律。剝皮爲紙、刺血爲墨、以髓爲水、析骨爲筆、書寫佛戒。木皮穀紙絹素竹帛亦悉書持。常以七寶無價香華一切雜寶爲香囊盛經律卷。若不如法供養者犯輕垢罪。

Quarante-cinquième commandement.

Contre la négligence à conduire les êtres vivants à la conversion.

„Quand on est fils de Buddha, on réveille toujours en soi un sentiment de grande commisération. Si, en entrant dans une ville, cellule ou maison, on aperçoit des êtres vivants, on est tenu de dire à demi-voix: „Vous, êtres vivants, vous devez entièrement accepter les trois Refuges *) et les dix commandements!" Et si l'on aperçoit un bœuf, un cheval, un porc, un mouton, ou quelque autre animal, on est tenu de penser en soi-même et de dire de sa bouche: „Tu es un animal; que l'intelligence (bodhi) se réveille en toi". Et si un Bodhisatwa pénètre quelque part dans une forêt des montagnes, une vallée ou une plaine, il doit partout faire que les êtres vivants développent de l'intelligence. Si ce Bodhisatwa ne réveille pas en lui-même le désir d'exciter les êtres vivants à se convertir, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

第四十五不化眾生戒。若佛子常起大悲心。若入一切城邑舍宅見一切眾生。應當唱言。汝等眾生盡應受三歸十戒。若見牛馬豬羊。一切畜生應心念口言。汝是畜生。發菩提心。而菩薩入一切處山林川野。皆使一切眾生發菩提心。是菩薩若不發教化眾生心者。犯輕垢罪。

*) Buddha, Dharma et Sangha, dans le sein desquels il faut se réfugier pour obtenir le salut.

Quarante-sixième commandement.

Contre la prédication de la Loi qui n'est pas faite en conformité des préceptes.

„Quand on est fils de Buddha, on doit toujours exciter autrui à la conversion, et réveiller en soi un sentiment de grande miséricorde. Si l'on entre dans la maison d'un dânapati ou d'un grand, ou si l'on se trouve quelque part au milieu de la foule, on ne doit cependant pas prêcher debout la Loi aux laïques; on est tenu, devant une assemblée de laïques, de prendre place sur un

第四十六說法不如法戒。若佛子常應教化起大悲心。若入檀越貴人家。一切眾中。不得立爲白衣說法。應在白衣眾前高座上坐。法師比丘。

siège élevé. Un maître de dharma ou un bhikshu ne doit pas annoncer la Loi aux quatre classes en se tenant debout sur le sol. Mais quand il prêche, un maître de dharma doit être assis plus haut que l'assistance et on doit lui faire une offrande d'encens et de fleurs, et les auditeurs des quatre classes doivent être assis plus bas que lui; ils doivent se montrer respectueux et obéissants envers les leçons du maître, de même que l'on marque de la soumission et de la docilité à l'égard de ses parents, et de même que l'on sert les Brahmanes du feu. Si le prédicateur ne se conforme pas aux règles en prêchant, il se rend coupable d'un péché secondaire faisant souillure".

不得地立爲四眾說法。若說法時
法師高座、香華供養、四眾聽者下
坐、如孝順父母敬順師教、如事火
婆羅門。其說法者若不如法說犯
輕垢罪

Quarante-septième commandement.

Contre ceux qui entravent (l'Eglise) par de mauvaises lois.

„Lorsque des fils de Buddha ont accepté ensemble d'une âme croyante les commandements des Buddhas, et que le prince régnant, le prince héritier, les fonctionnaires publics ou des disciples des quatre classes ruinent ou annulent, de par leur haute dignité ou leur haut rang, les commandements et préceptes des Buddhas et du Dharma; ou s'ils font ouvertement des lois défendant à nos disciples des quatre classes de sortir de la famille pour suivre la voie du salut, ou prohibant d'ériger des images, ou de construire des pagodes de Buddha, ou de confectionner des sūtras et des winayas; ou s'ils établissent des fonctionnaires chargés de dominer sur les laïques et de faire enrégistrer *) les terres et bâtiments des Bodhisatwas et des bhikshus; ou si des laïques haut placés mettent de (semblables) mauvaises lois

第四十七非法制限戒
若佛子皆已信心受佛戒者、若國王太子百官四
部弟子自恃高貴破滅佛法戒律、明作制法制我
四部弟子不聽出家行道、亦復不聽造立形像佛
塔經律、立統官制眾使安籍記僧菩薩比丘地立、佛

largement en exécution, servant ainsi leurs chefs comme des soldats et des esclaves — (les coupables commettent un péché secondaire faisant souillure). En justice un Bodhisatwa doit recevoir les offrandes de tous les hommes; si au lieu de cela on se fait le commissionnaire des magistrats, ou si l'on fait de mauvaises lois ou ordonnances, (on commet un péché secondaire faisant souillure). Quand le prince et les magistrats ont reçu les commandements des Buddhas d'une âme bien disposée, ils ne doivent pas se rendre coupables des susdites attaques contre le Triratna; si néanmoins ils le font de propos délibéré et ruinent le Dharma, ils commettent un péché secondaire faisant souillure".

*) Séculariser?

Quarante-huitième commandement.

Contre les actes hostiles au Dharma.

„Quand un fils de Buddha, sorti de la famille d'une âme bien disposée, prêche les commandements de Buddha devant un souverain ou un fonctionnaire pour gagner du renom, des avantages ou son entretien, et si par les intrigues d'un bhikshu, d'une bhikshuni ou d'un disciple des commandements des Buddhas, il est jeté dans les fers, ou par exemple est fait prisonnier, esclave ou soldat, le coupable est semblable au ver dans le corps du lion, qui ronge la chair du lion *), et non à un ver de quelque autre espèce. Un tel fils de Buddha fait lui-même tort aux Buddhas et au Dharma, et ce n'est pas une hérésie que les Dewas et Mâras pourraient détruire **). Est-on quelqu'un qui a accepté les commandements des Buddhas, on est aussi tenu de prendre ces commandements sous sa protection, de même

白衣高座廣行非法如兵奴事主而
菩薩正應受一切人供養而反爲官
走使、非法非律。若國王百官好心受
佛戒者莫作是破三寶之罪、若故作
破法者犯輕垢罪

第四十八破法戒
若佛子以好心出家而爲名聞利養於國王百
官前說佛戒者橫與比丘比丘尼菩薩戒弟子
作繫縛事、如獄囚法、如兵奴之法、如師子身中
蟲自食師子肉、非餘外蟲。如是佛子自破佛法、

que l'on songe à un fils unique avec sollicitude, de même que l'on donne ses soins à son père et à sa mère, et on ne doit pas les ruiner. Et quand un Bodhisatwa entend un vaurien hérétique blasphémer et ruiner par méchantes paroles les commandements des Buddhas, il a un sentiment comme si trois cents lances lui perçaient le cœur, comme si mille sabres et dix mille gourdins s'abattaient sur son corps: il aimerait mieux descendre en enfer et y passer plus de cent kalpas, que d'entendre une seule fois un méchant blasphémer ou ruiner par mauvaises paroles les commandements des Buddhas. Combien pire est-ce donc si lui-même ruine ces commandements ou excite ou amène autrui à le faire! Ce n'est pas ainsi que se manifeste un cœur soumis et docile. Si quelqu'un se rend le sachant et le voulant coupable d'une chose semblable, il commet un péché secondaire faisant souillure.

„Vous êtes tenus de vous appliquer à ces neuf commandements et, d'une âme respectueuse, de les porter sur les mains et de les observer”.

*) Le lion est le symbole de Çakyamuni.

„Semence des Buddhas, ces quarante-huit commandements secondaires, acceptez-les et les observez. Les Bodhisatwas des temps passés les ont récités, les Bodhisatwas de l'avenir les réciteront et les Bodhisatwas du temps présent les récitent. Ecoutez, semence des Buddhas! Les dix sévères commandements et les quarante-huit commandements secondaires ont déjà

非外道天魔能破。若受佛戒者應護佛戒、如念一子、如事父母、不可毀破。而菩薩聞外道惡人以惡言謗破佛戒之聲、如三百矛刺心、千刀萬杖打拍其身、等無有異、寧自入地獄、經於百劫而不一聞惡人以惡言謗破佛戒之聲、而況自破佛戒、教人破法因緣。亦無孝順之心。若故作者犯輕垢罪如是九戒應當學、敬心奉持

**) Mais c'est bien pire.

諸佛子、是四十八輕戒汝等受持。過去諸菩薩已誦、未來諸菩薩當誦、現在諸菩薩今誦。諸佛子聽。十重

été récités par les Buddhas des trois mondes, ils les réciteront et maintenant ils les récitent; moi aussi maintenant je les récite de même. Vous, la foule de ceux qui avez accepté et qui observez les commandements des Bodhisatwas, souverains, princes, magistrats, bhikshus, bhikshunis, upāsakas et upāsikas, vous êtes tenus de les accepter, de les observer, de les lire à haute voix, de les expliquer, de les prêcher et de les écrire, afin que le livre des commandements éternels qui conduisent à l'état de buddha se répande dans les trois mondes, que tout ce qui a vie se convertisse et se convertisse sans cesse et arrive à contempler les mille Buddhas, que ces mille Buddhas nous tendent les mains et qu'ainsi on ne tombe pas de naissance en naissance dans les stages inférieurs (voy. la page 33) ou dans les huit péchés qui entraînent le malheur et une renaissance misérable, mais qu'à chaque fois on renaisse homme ou parmi les Devas. J'ai maintenant exposé à grands traits sous cet arbre (de la connaissance) les commandements du Dharma des sept Buddhas; c'est à vous maintenant, ô multitude, à pratiquer de tout votre cœur les prātimokshas et à y joyeusement conformer votre conduite avec respect, comme on le trouve point après point, en détail et clairement exposé, dans les exhortations à suivre l'exemple du roi du ciel incorporel (Lotjana ?)".

„Les savants des trois mille (mondes) qui, assis alors comme auditeurs, les entendirent proclamer par Buddha même, les prirent sur leur tête de tout leur cœur, les acceptèrent joyeusement et les observèrent.

四十八輕戒三世諸佛已誦當誦今誦我今亦如是誦汝等一切大眾若國王王子百官比丘比丘尼信男信女受持菩薩戒者應受持讀誦解說書寫佛性常住戒卷流通三世一切眾生化化不絕得見千佛爲千佛授手世世不墮惡道八難常生人道天中我今在此樹下略開七佛法戒汝等大眾當一心學波羅提木叉歡喜奉行如無相天王品勸學中一一廣明三千學士時坐聽者聞佛自誦心心頂戴歡喜受持

„Alors le Buddha Çakya-muni eut achevé d'exposer jusqu'au bout les articles de la loi des commandements dix fois inépuisables, contenue dans les enseignements sur les qualités distinctives et les stages, qu'avait prêchés le Buddha Lotjana qui est assis sur la terrasse de lotus et renferme les mondes. Les mille fois cent millions de Çakyas les annoncèrent aussi de même manière. Depuis le palais du Dewarādja Maheçwara jusqu'au dessous de cet arbre de la connaissance, il prêcha en dix stations les articles de cette loi, ensuite de quoi les multitudes inexprimablement grandes de Bodhisatwas les acceptèrent, les observèrent, les lurent, les récitèrent et les expliquèrent de même manière. Dans les mille fois cent millions de mondes, dans les mondes renfermés dans la terrasse de lotus, dans les mondes nombreux comme les grains de poussière, (les autres Çakyas firent de même). Tous les Buddhas parlèrent du piṭaka des (trente) qualités distinctives (des Bodhisatwas), du piṭaka des (dix) stages, du piṭaka des (cinquante-huit) commandements, du piṭaka des vœux et engagements formés sans fin, du piṭaka des moyens et des résultats et de l'éternité de la nature de buddha — et ainsi tous les Buddhas prêchèrent le piṭaka de toutes les lois innombrables ¹⁾. Tous les êtres vivants des mille fois cent millions de mondes le reçurent et avec joie y conformèrent respectueusement leur conduite, et lorsqu'ils développaient sur une grande échelle les (trente) qualités distinctives et les (dix) stages, ils se

爾時釋迦牟尼佛說上蓮華臺藏世界盧舍那佛所說心地法門品中十無盡
戒法品竟。千百億釋迦亦如是說。從摩醯首羅天王宮至此道樹下十住處說
法品。爲一切菩薩不可說大衆受持讀誦解說其義亦如是。千百億世界、蓮華
藏世界、微塵世界。一切佛心藏、地藏、戒藏、無量行願藏、因果佛性常住藏、如是
一切佛說無量一切法藏竟。千百億世界中一切衆生受持歡喜奉行、若廣開

1) Ainsi donc notre Sûtra entier, dans toutes ses subdivisions, fut prêché par les Buddhas dans tous les recoins de l'univers, après qu'ils eurent dans ce but reçu l'inspiration de Lotjana. Comparez les pages 16 et 17.

montraient dans les formes caractéristiques tels qu'elles sont indiquées dans le thème des sept courses du Roi de la belle Lumière de Buddha.

中 七 華 相、心
說 行 光 如 地
品 王 佛 相

此 性 五 戒 四 爲 三 正 二 慙 一 安 未 能 明
是 戒 者 度 者 諸 者 見 者 念 者 獲 成 持 人
諸 福 今 悉 功 菩 生 心 常 十 佛 如 忍
佛 慧 後 成 德 薩 生 歡 守 方 種 道 是 慧
子 滿 世 就 聚 友 處 喜 時 護 佛 利 間 法 強

„L'homme sage ¹⁾, dont l'endurance et l'intelligence ont grande force,
Et qui donc peut observer des lois telles que celles-ci,
Remporte aisément cinq avantages,
Avant même qu'il se soit élevé au rang des Buddhas.
Premièrement, les Buddhas des dix points cardinaux
Pensent à lui avec commisération et le protègent sans cesse;
En second lieu, à la fin de sa vie,
Il aura en partage la perspicacité ²⁾ et la joie de l'âme;
En troisième lieu, dans toutes ses phases d'existence futures
Il sera l'ami de tous les Bodhisatwas;
En quatrième lieu, ses mérites s'amoncelleront,
Parce que les commandements seront tous parvenus en lui à perfection ³⁾;
En cinquième lieu, dans cette existence et dans les suivantes,
Son bonheur et son intelligence produits par les commandements
qui forment le caractère (de buddha) seront parfaits.
Un tel homme est un fils des Buddhas.

1) C'est, semble-t-il, toujours le Buddha Çâkyamuni qui parle.

2) Samyagdrichî, la première faculté distinctive des Arhats, c'est-à-dire celle de distinguer le bien du mal, la vérité de l'erreur.

3) En effet toutes les œuvres méritoires, les bonnes œuvres, découlent de l'observation des cinquante-huit commandements.

不	不	不	不	諸	應	光	欲	亦	滅	不	計	智
來	一	常	生	法	當	明	長	非	壽	能	我	者
亦	亦	復	亦	眞	靜	照	菩	下	取	生	著	善
不	不	不	不	實	觀	世	提	種	證	是	相	思
去	異	斷	滅	相	察	間	苗	處	者	法	者	量

„Que ceux qui sont doués de discernement réfléchissent sérieusement
à ces choses

Et méditent les signes distinctifs (des Bodhisatwas), que j'ai exposés
(c. à d. les quarante parties de la voie du salut).

Si quelqu'un ne peut pas vivre en conformité de ce code,

Cela annulera les signes distinctifs (des Bodhisatwas), qu'il avait
acquis pendant sa vie;

Car il n'est pas alors un sol où la semence a été déposée.

Si (au contraire) on veut faire croître les pousses de la sagesse
(bodhi),

Et faire rayonner sur le monde sa lumière et son éclat,

On doit dans le silence et le recueillement approfondir

Les signes vrais et authentiques des prescriptions ici traitées: —

Elles ne naissent ni ne périssent;

Elles ne sont pas éternelles et ne sont pas retranchées;

Elles ne sont pas un, et ne sont pas non plus divisées;

Elles ne paraissent, ni ne disparaissent.

悉	諸	悉	一	亦	是	勿	於	應	菩	方	如
由	佛	從	切	名	名	生	學	當	薩	便	是
是	薩	是	戲	摩	第	分	於	次	所	勤	一
處	婆	處	論	訶	一	別	無	第	應	莊	心
出	若	滅	惡	衍	道	想	學	學	作	嚴	中

„Les prescriptions (contenues dans ce code), qui forment toutes
les qualités (des Bodhisatwas),

On doit avec zèle, par tous les moyens efficaces, les faire fleurir

Tout ce qu'un Bodhisatwa doit faire et briller;

On doit s'y appliquer dans un ordre suivi ¹⁾,

Et quand on s'exerce à la voie du salut ou ne s'y exerce pas,

On ne doit évoquer en soi la pensée d'aucune autre chose.

1) Suivre méthodiquement la voie du salut, sans intervertir l'ordre des subdivisions.

Voilà le principal chemin de la béatitude,
 Ou, comme on l'appelle aussi, le Mahāyāna;
 Tout mal provenant de vaines théories
 Est détruit en suivant cette voie,
 Et le Sarwadjñā ¹⁾ des Buddhas
 En dérive tout entier.

現	未	已	過	護	於	宜	是
在	來	於	去	持	諸	發	故
者	者	是	諸	如	佛	大	諸
今	當	中	菩	明	淨	勇	佛
學	學	學	薩	珠	戒	猛	子

„C'est pourquoi les fils des Buddhas
 Doivent développer une grande énergie et beaucoup de zèle,
 Et défendre et conserver comme des perles luisantes
 Les commandements des Buddhas, qui procurent la pureté.
 Tous les Bodhisatwas des temps passés
 Se sont appliqués à les mettre en pratique,
 Ceux qui ne sont pas encore venus s'y appliqueront,
 Et ceux de maintenant s'y appliquent actuellement.

悉	願	共	回	福	我	聖	此
得	聞	向	以	德	已	主	是
成	是	一	施	無	隨	所	佛
佛	法	切	眾	量	順	稱	行
道	者	智	生	聚	說	歎	處

„Ce sont ces commandements qui déterminent la conduite des
 Et lesquels louent les saints des saints. Buddhas,
 Moi aussi je les récite en imitant leur exemple,
 Et par là s'amoncellent des bénédictions sans mesure,
 Que je répands ensuite sur tous les êtres vivants,
 Afin que tous se dirigent vers toute la sagesse possible.
 J'espère que ceux qui ont entendu ces lois
 Suivront tous la voie qui conduit à la dignité de buddha.

1) La connaissance universelle.

**Aperçu raisonné des commandements contenus dans
le Sûtra du filet de Brahma.**

La plupart des écrits chinois se distinguent par le manque plus ou moins complet d'ordonnance des matières dont ils traitent, et le code du Mahâyâna ne fait pas exception sous ce rapport. A le lire tel quel, on n'obtient qu'une impression confuse du contenu, et pour se rendre compte de l'esprit qui l'a dicté et du système qu'il représente, il faut commencer par ranger les dispositions qu'il édicte dans un ordre plus logique.

Or, la première chose qui frappera la lecteur attentif qui entreprend ce travail, c'est l'amour de tout ce qui a vie et souffle, qui parle presque à chaque page. De fait, cet amour est la substance du code et y revient constamment sous différentes faces : mansuétude, désintéressement, compassion, miséricorde, bref tout le complexe de qualités désignées par les deux signes 慈 et 悲. Aussi ces qualités se trouvent-elles en tête des „dix fruits des dispositions du cœur qui font croître le caractère de buddha et qui servent au bien d'autrui" ¹⁾; les cinq fruits qui suivent ces deux dans la liste en dérivent naturellement, de sorte qu'il est impossible de parvenir à la dignité de buddha si l'on manque de zèle à pratiquer ces deux vertus.

Le code s'efforce de tirer les plus extrêmes conséquences des principes de compassion et de miséricorde. Voici les commandements dans lesquels se résument les dispositions fondées sur ces principes, éparses dans le Sûtra.

En tout premier lieu, tu ne tueras aucun être vivant, homme ou bête. C'est le premier des prâtimokshas ou commandements suprêmes; aucun autre commandement ne l'égale en importance. Voyez aussi le 20^e commandement secondaire.

Ensuite, tu éviteras de causer de quelque manière que ce soit la mort d'un être vivant et ne mangeras aucune chair ²⁾;

Tu ne feras donc pas le commerce des animaux ³⁾;

Tu n'auras ni chats, ni porcs, ni chiens ⁴⁾;

Tu ne feras pas de feu sans nécessité ⁵⁾;

1) Voy. la page 18.

2) Premier prâtimoksha, 3^e commandement.

3) 12^e comm.

4) 32^e comm.

5) 14^e comm.

Tu ne possèderas, ni n'achèteras ou vendras aucune arme tranchante, aucun filet ni piège ¹⁾;

Tu ne fabriqueras pas de cercueils, ne prépareras pas de bois pour cercueils, ne feras pas le commerce de cercueils ²⁾;

Tu ne seras pas ambassadeur, la diplomatie pouvant engendrer la guerre; même tu n'entreras pas dans le camp d'une armée ³⁾;

Tu ne regarderas même pas les guerriers ou les troupes armées ⁴⁾;

Tu ne te chargeras pas de messages de la part d'insurgés ⁵⁾;

Tu ne prépareras pas de nourriture de tes propres mains, ne moudras ou ne pileras pas, ni ne composeras de poisons ⁶⁾;

Tu ne lieras personne ⁷⁾.

Voilà pour ce qui concerne la défense de tuer ou de causer la mort. Mais l'amour pour toutes les créatures a d'autres conséquences encore. Le second prātimoksha dit: Tu ne déroberas pas. Ce commandement est donc d'une très haute importance, qui ne le cède qu'à celle de la défense de tuer. Voyez aussi le 32^e commandement. De là découlent les trois commandements suivants:

Tu ne rançonneras personne ⁸⁾;

Tu n'incendieras pas ce qui appartient à autrui ⁹⁾;

Tu n'useras pas de faux poids et mesures ¹⁰⁾. —

Tu ne tromperas ni ne mentiras, soit par paroles, soit par gestes ¹¹⁾;

Tu ne médieras de personne, ni ne le dénigreras ¹²⁾;

Tu ne mettras personne dans l'embarras par ta calomnie ¹³⁾;

Tu ne divulgueras pas les fautes et péchés des frères dans la foi ¹⁴⁾;

Tu ne causeras le malheur ou l'embarras de personne parmi ceux qui prêchent les commandements ¹⁵⁾;

Tu ne possèderas pas d'esclaves et n'en feras pas le commerce ¹⁶⁾;

Tu ne nourriras de répugnance pour personne, mais pardonneras toujours complètement, n'injurieras pas, ne frapperas pas, n'insulteras pas ¹⁷⁾;

Tu ne tireras vengeance d'aucun méfait, pas même du meurtre de ton père ou de ta mère ¹⁸⁾. La doctrine de Confucius est bien différente. On lit:

„Tszé-hia demanda à Confucius: 'Quand on a la mort de son père ou de sa mère à venger, comment doit-on se conduire?' — „Le Maître dit: 'Que l'on couche alors sur la paille avec son bou-

1) 10^e et 32^e comm.

4) 33^e comm.

7) 32^e comm.

10) 32^e comm.

13) 13^e comm.

16) 12^e et 21^e comm.

2) 12^e comm.

5) 33^e comm.

8) 17^e comm.

11) 4^e prātim.

14) 6^e prātim.

17) 9^e prātim.

3) 11^e comm.

6) 29^e comm.

9) 14^e comm.

12) 7^e prātim., 13^e comm.

15) 48^e comm.

18) 10^e et 21^e comm.

„clier pour traversin, que l'on n'entre pas au service de l'Etat ¹⁾
 „et que l'on ne vive pas avec l'autre sous le même ciel. Et si on
 „le rencontre, fût-ce sur le marché ou à la cour, que l'on ne
 „détourne pas son arme, mais qu'on le combatte'” ²⁾.

L'amour des êtres vivants n'exige pas seulement que l'on s'abs-
 tienne de leur faire du mal; il a aussi un côté actif, car une des
 qualités distinctives des Bodhisatwas consiste à ce qu'ils font du
 bien aux autres, cherchent à les rendre heureux, travaillent à leur
 salut. Par conséquent le code donne les prescriptions suivantes:

Tu sauveras toujours de la mort les êtres vivants ³⁾;

Tu donneras, sans avarice ni répugnance, ce que tu possèdes
 à autrui ⁴⁾;

Surtout pour un frère dans la foi, qu'il soit d'un rang infé-
 rieur, supérieur ou égal au tien, rien ne te sera trop précieux
 pour le lui donner; tu vendras pour lui ton royaume, tes enfants,
 tout ce que tu possèdes, jusqu'à ta propre chair ⁵⁾;

Tu donneras ton propre corps pour satisfaire la faim des bêtes
 sauvages ⁶⁾;

Tu te chargeras pour autrui des injures, des insultes, des
 calomnies, de toute espèce de mal; tu cacheras tes propres ver-
 tus, pour qu'elles n'éclipsent pas celles des autres ⁷⁾;

Tu soigneras les malades ⁸⁾;

Tu rachèteras les esclaves ⁹⁾;

Tu n'abandonneras pas entre les mains d'autrui l'image de
 ton père ou de ta mère ¹⁰⁾.

Ces commandements sont loin d'épuiser la matière, car l'amour
 et la miséricorde n'exigent pas seulement que l'on travaille au
 bien physique d'autrui, mais encore et surtout que l'on amène
 les autres êtres à la dignité de buddha. Il résulte de là que
 ces vertus entraînent que l'on se garde strictement de tout
 ce qui peut induire autrui à pécher, faire échec à sa capacité
 de réaliser son salut, détruire les mérites qu'il peut déjà avoir

1) Parce qu'alors on appartient au prince et n'a plus le droit de risquer sa vie
 dans un intérêt personnel.

2) 子夏問於孔子曰、居父母之仇如之何。夫子
 曰、寢苦枕干、不仕、弗與共天下也。遇諸市朝不
 反兵而鬪。Li ki 禮記, chap. 10, fol. 33 de l'édition impériale de la période
 Khien-loung. 3) 20° comm.

4) 8° prâtim. En outre, la 15° vertu de la voie du salut (voy. la page 18) consiste
 dans l'obéissance à ce précepte. 5) 1°, 6°, 26° comm. 6) 16° comm.

7) 7° prâtim. 8) 9° comm. 9) 31° comm.

10) 31° comm. Les arts magiques permettent de causer du malheur aux gens, pourvu
 que l'on ait leur image.

acquis sur la voie de la buddhification. On lit donc dans le code:

Tu ne feras pas le commerce des boissons enivrantes, ni ne le favoriseras de quelque manière que ce soit, ces boissons étant une occasion de péché et enlevant à l'esprit cette lucidité qui est indispensable pour l'œuvre du salut ¹⁾;

Tu dois éviter de causer même indirectement un péché, le meurtre d'un être vivant, tout acte contraire aux commandements ²⁾;

Tu ne paillarderas point, car en péchant contre la chasteté on fait aussi pécher son complice ³⁾;

Tu encourras la peine du parādjika, si tu portes de quelque manière que ce soit quelqu'un à violer un seul des prātimokshas ⁴⁾;

Tu ne neutraliseras point les bonnes œuvres faites par un autre et ne seras pas cause qu'elles manquent leur but ⁵⁾.

Pourqu'on fasse le salut des êtres vivants, il est indispensable qu'on leur en fasse connaître les moyens, c'est-à-dire qu'on leur donne la connaissance des sūtras en général, et spécialement celle du Sūtra du filet de Brahma, puisqu'il contient tout ce qu'il faut faire pour parvenir à la dignité de buddha. Il est par conséquent tout naturel que les prescriptions relatives à la prédication abondent dans ce Sūtra. Le zèle à parler de la doctrine et du bien est la seizième vertu de la voie du salut ⁶⁾; ne pas prêcher le Dharma est un péché, frappé de parādjika dans le huitième prātimoksha, et le devoir de prêcher est visé en outre dans les 15^e, 18^e, 20^e, 31^e, 39^e et 46^e commandements. On doit lire à certains jours les commandements et les sūtras aux morts eux-mêmes, afin qu'ils obtiennent le salut ⁷⁾.

Il résulte de là que chacun est tenu de savoir couramment par cœur ces excellents prātimokshas, ainsi que les quarante-huit commandements secondaires, dont la mise en pratique est suffisante et nécessaire pour devenir Buddha, et c'est donc un péché de ne pas se les réciter jour et nuit à soi-même ⁸⁾. De même c'est un devoir de faire pour les commandements de la propagande en les répandant par écrit, et y manquer est un grave péché; si l'on manque de matériaux, que l'on prenne son sang pour encre, sa moëlle pour eau, ses os pour en faire des pinceaux, et que l'on écrive sur n'importe quoi ⁹⁾. Si les magistrats

1) 5^e prātim.

2) 30^e comm.

3) 3^e prātim., 36^e comm.

4) Voy. tous les dix prātimokshas.

5) 32^e comm.

6) Voy. la page 18.

7) 20^e et 39^e comm.

8) 34^e comm.

9) 44^e comm. Il nous semble que ce commandement a dû être rédigé avant que l'on fit usage de l'imprimerie, qui sans doute, s'il en était autrement, aurait été nommée parmi les moyens de propagande, dans un texte où celle-ci est présentée comme si extrêmement importante. L'on n'est pas encore parvenu à déterminer avec certitude quand on a commencé en Chine à multiplier les écrits par le moyen de l'impression.

défendent d'écrire les sūtras et winayas, ils commettent un péché secondaire¹⁾. Il va sans dire que tous ces commandements obéissent à la même intention que l'ordre donné par Çakyamuni à tout le monde de réciter les commandements²⁾, et que la déclaration de ce Buddha, disant que celui qui néglige ce devoir n'est pas Bodhisatwa, n'est pas semence des Buddhas³⁾.

Quelque ardent que soit l'esprit de propagande qui se manifeste dans notre code, l'Eglise juge un mauvais sermon pire que point de sermon du tout; la prédication n'est donc pas l'affaire de chacun, et ceux qui n'ont pas l'intelligence du Dharma commettent un gros péché s'ils s'en mêlent⁴⁾. En outre, les prédicateurs ne doivent pas jeter leurs perles devant les pourceaux, et ont à s'abstenir de prêcher les cinquante-huit commandements devant les hérétiques, puisque également ceux-ci n'en veulent pas⁵⁾; cela leur est toutefois permis, même imposé, dans le cercle de leur parenté⁶⁾.

Il ne suffit pas que la voie du salut soit prêchée; il faut aussi qu'on écoute la bonne parole; ne pas le faire est un péché très grave aux yeux de l'Eglise, qui, sans jamais avoir recours à la violence, est trop pénétrée du désir que tous les hommes soient sauvés pour n'avoir pas le „contraindez-les d'entrer" dans son programme. On doit donc faire grand accueil à un maître de dharma étranger et, quand on a pourvu à tous ses besoins, le prier d'annoncer la loi même trois fois par jour⁷⁾; un jeune initié qui aurait la présomption de négliger de s'enquérir de la loi auprès de ceux qui sont plus avancés que lui, commettrait un péché secondaire⁸⁾, et il en est de même de celui qui, sachant que l'on prêche quelque part, n'importe où, ne s'empresse pas d'aller écouter⁹⁾.

Du moment que l'on voit dans les sūtras et winayas les agents suprêmes de la béatitude, il n'est pas surprenant qu'on attribue aussi à ces saintes écritures une puissance préservative contre les dangers et les malheurs. En effet, qui peut le plus, peut le moins: l'écriture sainte, capable de faire de n'importe qui un Buddha, peut tout. Aussi est-il prescrit, d'accord en même temps avec le devoir qui incombe toujours aux Bodhisatwas de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour le bien d'autrui, de les lire quand quelqu'un tombe malade, quand un danger menace le pays, quand on redoute des malheurs publics et des

1) 47^e comm.

4) 18^e comm.

7) 6^e comm.

2) Voy. la page 31.

5) 42^e comm.

8) 22^e comm.

3) Voy. la page 32.

6) 15^e comm.

9) 7^e comm.

rebellions, en cas d'incendie, d'inondation, quand quelqu'un est retenu prisonnier, etc.¹⁾). L'Eglise vénère l'écriture sainte et en fait l'objet de soins qui diffèrent peu de l'idolâtrie. On doit pour l'y serrer faire des sacs des matières les plus précieuses, et en outre y sacrifier, sous peine d'être souillé de péché²⁾), de même que l'on est souillé si on ne la rachète pas lorsqu'elle est tombée aux mains de mécréants ou d'hérétiques³⁾).

Une Eglise tellement propagandiste, passionnée de prêcher, de convertir, de sauver, ne peut que faire une guerre acharnée aux doctrines hérétiques qui neutralisent son influence. La septième des vertus wadjra de la voie du salut exige une acceptation sans réserve du Mahāyāna⁴⁾). La secte que l'Eglise a le plus en horreur est celle du Hinayāna, qui conduit les êtres vivants à un moindre degré de perfection qu'elle, et le code la mentionne nominativement quand il parle des hérétiques. Il déclare péché faisant souillure l'adoption de doctrines hérétiques ou hinayānistes⁵⁾), l'enseignement tiré d'un livre hérétique ou hinayāniste⁶⁾), l'étude d'un livre semblable quand on est déjà en possession du Mahāyāna⁷⁾), même une seule pensée accordée au Hinayāna⁸⁾).

L'amour et la miséricorde du Mahāyāna s'adressent à l'universalité des êtres, de même que les lois qui les prescrivent, car les deux, vertus et lois, émanent de Lotjana c. à d. de l'ordre universel, qui règne sur la terrasse de lotus embrassant tous les mondes⁹⁾). Il va donc de soi que, puisque les lois sanctifiantes appartiennent à tous comme produites par l'ordre universel, personne n'en doit être exclus, ce que du reste la miséricorde universelle défend déjà; donc même les fantômes et les animaux peuvent recevoir les commandements¹⁰⁾), et chacun doit être admis à l'ordination¹¹⁾), qui est la réception solennelle dans le Sangha, dont le but est la mise en pratique consciencieuse des lois. Nous parlerons de cette ordination dans le dernier chapitre de cet ouvrage.

Le code mentionne fréquemment „les lieux du Sangha”, 僧坊. Ce sont les couvents, ses sièges principaux, où le clergé s'établit pour vaquer à l'observation des commandements. Les monastères sont ainsi des institutions de salut, et la loi voulant que l'on manifeste sa miséricorde et sa charité en amenant chacun au salut, elle veut donc que l'on concoure avec zèle à la fondation et à l'entretien des couvents. De là le commandement

1) 39^e comm.2) 44^e comm.3) 31^e comm.

4) Voy. la page 19.

5) 8^e comm.6) 15^e comm.7) 24^e comm.8) 34^e comm.

9) Voy. la page 20.

10) Voy. la page 31.

11) 40^e comm.

qui prescrit d'ériger des monastères avec des forêts, parcs et champs, et aussi des pagodes de Buddha et autres lieux où l'on peut siéger en dhyāna pour avancer vers la perfection ¹⁾. En revanche, incendier un couvent est un péché faisant souillure ²⁾, et les magistrats se rendent coupable d'un péché égal s'ils édictent des décrets contre l'érection de bâtiments destinés au Sangha et contre ceux qui embrassent l'état ecclésiastique, comme aussi s'ils portent la main sur les terres et les bâtisses des couvents ³⁾.

Un point qui mérite tout à fait d'être relevé est la manière dont le code insiste sur la méthode pour faire le salut de soi-même et d'autrui consistant à former des vœux dans ce but. Trois commandements en parlent ⁴⁾, et il faut bien que l'on attribue à ces souhaits une grande force, puisque le code les rend obligatoires sous peine, si on les néglige, d'être coupable d'un péché faisant souillure, et qu'il dit qu'il faut sacrifier son corps plutôt que de renoncer à former des vœux pour son salut ⁵⁾. Cela s'explique aisément: c'est le dhyāna sous une forme spéciale. Nous avons déjà fait remarquer que le Mahāyāna admet la puissance créatrice de la pensée ⁶⁾, et que pour cela l'école du Dhyāna cherche la félicité en tournant la pensée vers la béatitude suprême. Des vœux et des désirs ardents étant au fond aussi des pensées, ils doivent aussi ressortir des effets salutaires; c'est un dhyāna qui peut produire aussi le salut d'autrui. Le devoir des Bodhisatwas de renouveler continuellement les vœux ardents sous forme même de serment qu'ils doivent émettre pour rester libres de péché en vue de leur propre salut ⁷⁾, appartient évidemment au même ordre d'idées.

On voit que l'esprit de cette école de la Miséricorde, dont nous avons parlé parmi celles qui ont anciennement fleuri en Chine pour ensuite se fondre dans celle du Dhyāna ⁸⁾, a indubitablement continué à prédominer: la miséricorde est la moëlle du Mahāyāna et de son code. Cependant l'école du Dhyāna y est aussi représentée directement, et par autre chose encore que par les vœux et les serments prescrits pour le salut des autres et de soi-même, comme nous venons de le voir. En effet un chef du dhyāna est désigné nominativement dans notre Sûtra comme exerçant en cette qualité des fonctions dans le couvent ⁹⁾; il est question de deux périodes du dhyāna, une en été, l'autre en hiver ¹⁰⁾, et on fait un devoir de l'établissement de localités destinées au clergé

1) 39^e comm.2) 14^e comm.3) 47^e comm.4) Le 35^e, le 36^e, à la fin, et le 45^e.5) 35^e comm.

6) Pages 4 et 6.

7) 36^e comm.

8) Page 5.

9) 25^e comm.10) 37^e comm.

assemblé en dhyāna ¹⁾. Nous entrerons dans plus de détails à ce sujet au cours de la seconde partie de cet ouvrage.

L'école de la Pénitence ²⁾, elle aussi, se retrouve dans notre code. C'est un péché secondaire que de ne pas exhorter un pécheur à la pénitence, ou, s'il fait partie du couvent, que de ne pas le dénoncer lors de l'Uposatha, ou lecture des commandements ³⁾, et dans les prātimokshas on déclare parādjika celui qui repousse les excuses pénitentes que quelqu'un d'autre lui offre ⁴⁾. Ainsi l'on voit de nouveau que c'est un péché des plus graves que d'empêcher quelqu'un de faire une action sanctifiante, et que l'on doit même contraindre les autres à en accomplir. Enfin il est encore prescrit d'expier ses péchés par la pénitence avant de recevoir les commandements, c'est-à-dire avant l'ordination ⁵⁾.

Le code accorde une attention particulière à une dernière méthode encore de sanctification; nous voulons dire l'ascétisme. Embrasser la vie de moine ou de nonne mendiants y est aussi un moyen de monter vers le perfectionnement; c'est pour cela que les noms de bhikshu et de bhikshuni s'y rencontrent si souvent dans le sens de frère ou sœur dans le salut. Toutefois on les nomme toujours après les Bodhisatwas, ceux-ci occupant, de par leur acceptation des cinquante-huit commandements, un rang plus élevé sur l'échelle de la perfection que les bhikshus ou Āramāṇas, qui n'atteignent que le rang d'Arhat, parce qu'ils n'ont pour règle de conduite que les deux cent cinquante commandements du Prātimoksha hinayāniste. Quant à l'absorption de l'école du Winaya, sortie du Hinayāna, dans le Mahāyāna, nous en avons parlé plus haut ⁶⁾.

Le Mahāyāna étant plus jeune que le Hinayāna et n'en étant au fond qu'une évolution, il n'est pas étonnant qu'il y ait fait des emprunts. Or ce qu'il y prenait ne pouvait guère être autre chose que l'ascétisme, le seul grand moyen de salut pratiqué par le Hinayāna. On n'aurait pu le renier sans rompre de fait avec l'Eglise et avec son saint fondateur, que le témoignage unanime des traditions et des écrits sacrés représentait comme ayant cherché la perfection en pratiquant l'ascétisme. Si donc le code du Mahāyāna s'élève continuellement avec passion contre le Hinayāna, qu'il traite toujours d'hérétique, c'est uniquement parce que celui-ci se contente de l'ascétisme, ne connaît pour les mortels pas d'ambition plus haute que celle de parvenir au rang

1) 39^e comm.

4) 9^e pratim.

2) Voy. la page 4.

5) 23^e comm.

3) 5^e comm.

6) Voy. la page 7.

d'Arhat, et considère comme futiles et sans vertus tous les moyens par lesquels on voudrait s'élever plus encore; cette condamnation ne s'adresse point au moyen même de salut préconisé par le Hinayāna. C'est si vrai, que le Mahāyāna place même le renoncement aux choses de ce monde en tête de sa voie du salut et en fait ainsi la première vertu à laquelle doit tendre quiconque recherche la perfection ¹⁾. Du reste ceci découle directement de la grande doctrine de la miséricorde qui domine le tout; comment exercer complètement, parfaitement, cette vertu, si l'on n'a pas commencé par se rendre pour soi-même complètement indifférent aux biens de la terre?

Aussi le vingt-quatrième commandement prescrit à celui qui recherche le salut de renoncer aux sept choses précieuses, et il ressort du dix-septième que, même s'il possède pouvoir et influence, il vit de ce qui appartient à d'autres; la même conséquence découle des commandements vingt-six, vingt-sept et vingt-huit. On voit aussi par ces trois derniers commandements que, puisqu'il ne possède rien en propre, tous les présents qu'il reçoit appartiennent à sa communauté entière, y compris les religieux étrangers qui y font temporairement séjour. Il est question de tournées mendiantes pendant les périodes de dhūtaṅga ²⁾; l'incontinence est défendue aux Bodhisattvas, sans que toutefois, à ce qu'il semble, tout commerce sexuel leur soit absolument interdit ³⁾; ils ne doivent pas trafiquer des beautés des hommes ou des femmes ⁴⁾, ni écouter la musique et le chant, prendre part aux jeux de hasard ou les regarder ⁵⁾; l'usage de l'ail, des poireaux et des oignons, légumes fort aimés des Orientaux, ne leur est pas permis ⁶⁾, non plus que celui du vin ⁷⁾. Il faut toutefois remarquer que cette dernière défense est fondée sur ce que les boissons alcooliques obscurcissent l'intelligence et conduisent ainsi au péché ⁸⁾, plutôt que sur le fait qu'elles sont agréables.

Deux systèmes importants dans l'art de faire son salut sont restés sans influence sur notre code; ce sont ceux représentés anciennement en Chine par l'école des Mystères et par celle du Pays de la pureté ou d'Amitābha ⁹⁾. Il est vrai qu'il est dit dans le vingtième et dans le trente-neuvième commandement que, lorsque quelqu'un meurt, on doit faire lire les sūtras et winayas pour son salut, et que l'on doit répéter la chose à certains jours qui

1) Voy. la page 17.

2) 37^e comm.3) 3^e prātim.4) 29^e comm.5) 33^e comm.6) 4^e comm.7) 2^e comm.8) Comp. le 5^e prātim.

9) Voy. la page 5.

s'échelonnent après le décès; il est vrai aussi qu'actuellement les laïques assez riches pour payer les lecteurs se conforment à ces commandements. Mais il ne s'agit point en ceci des messes magiques de l'école des Mystères; elles ne figurent pas dans notre code, puisqu'elles ne se sont pas produites en Chine avant le huitième siècle ¹⁾. Ce qui est plus difficile à expliquer est l'absence de quelque allusion que ce soit à Amitābha ou à son école, laquelle pourtant a déjà existé en Chine au commencement du cinquième siècle. Si l'on réfléchit que la méthode de salut de cette école a toujours joui d'une grande popularité en Chine, on est tenté de conclure de ce silence que notre code existait déjà vraiment à une époque antérieure au cinquième siècle.

Outre les prescriptions du Sūtra du filet de Brahma que nous avons pu dans les lignes qui précèdent ranger dans un ordre systématique, il en reste quelques unes que l'on ne saurait rattacher à des méthodes de salut spéciales. Les princes et les magistrats doivent accepter les commandements (recevoir l'ordination) avant d'entrer en fonctions ²⁾; la divination et les arts magiques, quels qu'ils soient, sont sévèrement interdits aux fils de Buddha ³⁾; ils ne doivent pas être possédés ⁴⁾, ni mal parler du Triratna ou d'un Buddha ⁵⁾, ni permettre même de s'élever en eux une seule pensée de pécher contre le code, ce qui serait un péché faisant souillure ⁶⁾.

Cette revue permettra, croyons-nous, au lecteur de se rendre compte d'une manière générale du contenu du Sūtra du filet de Brahma. Cependant cela ne suffit pas pour le comprendre parfaitement dans tous ses détails, car pour cela il faut le voir à l'œuvre dans la pratique, à l'œuvre dans ce que font et ce qu'évitent ceux qui, soit dans les couvents, soit dans le monde laïque, se sont donnés tout entiers à la tâche de faire leur salut. En effet, la vie monastique en Chine se trouve complètement sous l'empire de ce code; c'est lui qui l'a faite ce qu'elle est, et elle constitue donc son meilleur commentaire. Nous allons nous efforcer dans les chapitres suivants d'ouvrir ce commentaire sous les yeux de nos lecteurs, ce qui nous permettra en même temps de mettre en lumière le grand rôle joué en Chine par le Sūtra du filet de Brahma.

1) Voy. la page 5.

2) Premier comm. Il est réellement dit de l'empereur Wou 武, de la dynastie des Liang, qu'il «accepta les commandements de Buddha», 受佛戒, en 518 (Voy. les «Histoires du Sud de l'Empire», 南史, chap. 6, 1^{re} 29 de l'édition impériale de la période de Khienlung); malheureusement on ne dit pas en même temps quels commandements il reçut, les 250 du Prātimoksha ou ceux du Sūtra du filet de Brahma.

3) 29^e et 33^e comm.

4) 30^e comm.

5) 10^e prātim., 30^e comm.

6) 43^e comm.

SECONDE PARTIE.

Influence du code mahâyâniste sur la vie monacale et sur le monde laïque.

CHAPITRE I.

LES COUVENTS.

Ce qui va suivre est tiré avant tout de ce que nous avons personnellement vu et examiné sur le sol même de l'Empire du Milieu. Nous avons visité dans ce but exprès les principaux couvents de la province de Fouhkien, y avons fait de longs séjours, y avons suivi de près l'existence des moines, consulté les sùtras, les winayas et les manuels en usage parmi eux, et confié au papier les résultats de notre enquête. Nous avons aussi fait usage d'un grand nombre de manuscrits, que les abbés des monastères se décidaient à nous céder temporairement quand nous ouvrons notre bourse, et que nous avons copiés; l'argent en ceci n'était pas de trop, les moines faisant d'ordinaire fort les mystérieux pour tout ce qu'ils possèdent de non imprimé. Quand nous ferons dans ce qui suit des citations sans en indiquer la source, c'est qu'elles sont tirées de manuscrits de ce genre, ou bien encore de manuels imprimés, de ceux qui sont généralement employés comme guides par les moines et parmi lesquels les „Lois de pureté de *Poh-tchang*”, mentionnées à la page 2, est le principal.

Il a déjà été dit plus haut ce que c'est qu'un couvent en Chine; c'est un lieu où vivent réunis un certain nombre de personnes dans l'intention de faire leur salut en pratiquant une ou plusieurs des méthodes admises par l'Eglise ¹⁾. Les membres de la communauté prennent pour guide le Sùtra du filet de Brahma, ou du moins se dirigent d'après les cinquante-huit commandements qu'il contient. Ils se préoccupent généralement peu de la voie du salut dont la description y est aussi contenue, parce qu'on la suit de façon à monter au rang des Buddhas, auquel elle conduit, déjà par le fait que l'on observe exactement les commandements ²⁾.

1) Comp. la page 6.

2) Voy. la page 23.

En théorie, les couvents doivent leur existence au trente-neuvième commandement; en réalité leur fondation en Chine est sortie du désir de travailler au bonheur et au perfectionnement d'autrui, et ils sont donc un fruit de la miséricorde et de l'amour qui embrassent tout ce qui existe. On peut signaler dans les livres d'histoire le cas de maint monastère fondé par quelqu'un dans un accès de piété d'une espèce ou d'une autre, et d'autres cas, au moins aussi nombreux, où la fondation est venue de ce que l'on voyait dans les couvents un moyen d'exercer une influence sur les accidents climatériques, ou, comme les chinois disent, „de régler le *foung choui* (le vent et l'eau)", 制風水. Il existe, commençant déjà aux débuts du quatrième siècle, toute une série de récits de couvents fondés dans des localités où il fallait conjurer des dragons qui causaient des orages et des tempêtes, ou faisaient déborder les eaux en déluge des montagnes dans la plaine; d'autres, établis dans des lieux où, en temps de sécheresse, le clergé avait suscité des dragons et ainsi fait venir des averses, etc., etc., et c'est un fait qu'actuellement le peuple les maintient uniquement parce qu'il est convaincu qu'ils règlent les vents et les pluies, et ainsi assurent les moissons, exposées, dans la Chine déboisée, à une destruction périodique causée par la sécheresse. Chaque contrée a en conséquence son couvent de *foung choui*; dans les contrées montagneuses celui-ci a d'ordinaire été construit sur les pentes le long desquelles doit couler l'eau indispensable à l'agriculture. Les habitants se cotisent librement pour l'érection et l'entretien des bâtiments, en récompense de quoi les moines sont tenus, toutes les fois que besoin est, de faire cesser la sécheresse au moyen de leurs cérémonies, de faire tomber l'eau du ciel, et ainsi de prévenir la famine. Ces moines sont donc de vrais prêtres du *foung choui*, entretenus en cette qualité par le peuple.

A chaque couvent est adjoint une commission de *toung chi*, 董事, „intendants, administrateurs", composée de notables qui organisent la cotisation pour le soutien de l'institution. Leurs contributions personnelles se trouvent d'ordinaire parmi les plus considérables, car en Chine on n'est pas notable si on n'a pas beaucoup d'argent et ne fait pas de grandes dépenses. En outre les administrateurs veillent à ce que le couvent soit bien entretenu, car s'il disparaissait, le *foung choui* disparaîtrait avec lui, et le *foung choui* disparu, loin est la prospérité de la contrée. Les fonctions de *toung chi* sont donc très méritoires, comme il l'est aussi de donner de l'argent pour l'entretien d'un couvent; c'est une preuve de la grande miséricorde et de l'amour que l'on nourrit

pour les autres hommes. Toutefois on voit que les Chinois en général envisagent ces choses d'un tout autre œil que ne le veut le code mahâyâniste.

Les couvents buddhistes doivent l'influence météorologique qu'on leur attribue essentiellement au fait que les trois images du Triratna se trouvent érigées, pour l'adoration des habitants, dans le bâtiment central et principal de l'établissement; or ces images symbolisent le Dharma, ou l'ordre universel et ses lois, le Buddha, ou dieu du temps et de la lumière, et le Sangha, ou l'ensemble de tous les saints et bienheureux qui ont un rôle dans le cours universel des choses. Quand il s'agit de construire un édifice religieux, les professeurs de *foung chouï* ont voix au chapitre, plus encore que les architectes, et ils ont soin de toujours placer le Triratna là où, suivant les règles de leur prétendue science, se trouve le confluent ou nœud des influences des montagnes, collines, rivières, étangs et autres objets naturels environnants; en outre, ils régularisent ces influences en érigeant en divers endroits des colonnes heptagonales, sur chacune des faces desquelles est inscrit le nom d'un des sept Tathâgatas, ou soleils du temps présent et de six périodes passées¹⁾. Souvent aussi ils érigent sur le terrain appartenant au couvent une pagode élevée, dans laquelle on garde une image ou une relique de Çakyamuni, afin que l'âme, l'esprit, l'influence souveraine de ce dieu de la lumière rayonne au loin tout à l'entour, sur tous les endroits d'où l'on peut apercevoir la pagode, et en chasse tous les esprits des ténèbres et du mal. Nous ne pouvons cependant entrer ici dans les détails de l'organisation du *foung chouï* et du concours qu'il prête à l'Eglise buddhiste. Revenons au code du Mahâyâna et au rôle qu'il joue, tant dans les couvents que dans le sein du monde laïque. Nous le suivrons, pour plus de facilité, dans l'ordre de la revue systématique que nous en avons donnée aux pages 89 et suivantes.

1) Voy. la page 61.

CHAPITRE II.

DÉFENSE DE FAIRE DU MAL A QUELQUE ÊTRE VIVANT QUE CE SOIT.

Naturellement les habitants des couvents, sortis du monde pour se consacrer exclusivement à la recherche de l'état de buddha, sont tenus avant tout de s'abstenir de tout acte pouvant porter dommage à des êtres vivants, et il est de fait qu'ils observent assez exactement les commandements qui traitent de cette matière ¹⁾. Leur complaisance et leur indulgence les uns à l'égard des autres, la concorde et l'esprit de paix qui règnent parmi eux, sont de fait fort remarquables. Sans doute la vertu d'endurance qui figure comme troisième pāramitā dans la voie du salut ²⁾ est pour beaucoup dans cet état de choses. Sous ce rapport les couvents forment le contraste le plus parfait avec le monde rapace et querelleur qui les entoure; ici, chacun est le rançonneur né de son prochain, mentir et tromper sont des espèces de beaux arts, et les actes de cruauté commis sur bêtes et gens sont journaliers. Dans les couvents on n'a d'esclaves ni mâles, ni femelles, et on ne possède pas non plus de chiens.

Dans tous les couvents de quelque importance les moines s'abstiennent rigoureusement de nourriture animale, et ne permettent même à rien de ce qui peut porter ce nom de franchir le seuil de l'établissement, si bien que leurs serviteurs et les autres laïques salariés qui l'habitent doivent aussi se contenter du régime végétarien. Les œufs aussi sont défendus, car, dit-on, il y réside de la vie; un grand nombre de moines prétendent que le lait est permis, mais nous n'en avons jamais vu dans un couvent. Rien de ce qui provient d'un animal ne doit être pris, même à titre de remède. Ces règles sont mal observées par les ecclésiastiques bouddhistes qui habitent les petits temples que l'on voit un peu partout; la principale occupation de ces prêtres est de lire les sūtras auprès des morts et de célébrer les messes que les laïques leurs commandent en faveur des légions d'âmes des défunts. Beaucoup de ces religieux mangent de la viande et du poisson, mais ils ne rentrent pas dans la classe d'aspirants à la sainteté auxquels se rapporte cet ouvrage. Ce sont des prêtres séculiers, qu'il ne faut pas confondre avec les moines, quoique

1) Voy. les pages 89 et 90.

2) Voy. la page 17.

un grand nombre d'entre eux aient accepté les commandements par l'ordination décrite dans notre dernier chapitre. Nous aurons à en reparler.

Même lorsqu'ils se trouvent en dehors de leur couvent, les moines s'abstiennent de manger ce qui vient des animaux. Du reste, la tentation n'existe guère pour eux; quand ils ont suivi sans interruption pendant un ou deux ans un régime végétal, cela leur donne pour la viande et le poisson une répugnance invincible. Il est plusieurs fois arrivé à l'auteur de ces lignes, lorsqu'il prenait son repas dans quelqu'un des couvents où il a séjourné, de recevoir la visite de moines curieux de voir comment il mangeait et ce qu'il mangeait; mais il leur suffisait de sentir l'odeur de son rôti de porc ou de son gigot de chèvre pour être contraints de quitter précipitamment l'appartement; ils se sentaient pris de nausées.

Avec un végétarianisme aussi strict il va sans dire que, si des laïques non végétariens viennent séjourner quelque temps dans un couvent, il ne leur est pas permis de faire préparer leurs aliments dans la cuisine des moines. On a pour eux de petites cuisines séparées, où leurs propres domestiques peuvent leur faire leur fricot.

Nos candidats à la sainteté observent exactement aussi le commandement qui leur défend de préparer eux-mêmes des aliments, de moudre ou de piler. Sans doute ce travail leur est interdit parce qu'en s'y livrant on risque de tuer des animaux minuscules, et ils l'abandonnent à des cuisiniers qui n'ont pas reçu l'ordination, appelés „chefs des meules”, 磨頭, et „chefs du feu”, 火頭. Ces cuisiniers sont aux ordres de moines de cuisine, chargés de surveiller ce qu'on cuit et comment on le cuit, et de présider à la distribution, ce qui n'est point considéré du tout comme une violation du commandement.

Il semble qu'il devrait être impossible de rien découvrir qui ressemble même de loin au militarisme au sein d'une Eglise qui place en tête de ses commandements la défense de tuer, et qui pousse la chose au point de défendre, sous peine de commettre un péché faisant souillure, de posséder, d'acheter ou de vendre une arme tranchante ou un lacet, et même de regarder des guerriers ou des troupes. Actuellement tout militarisme est en effet absent de l'Eglise, mais il n'en a pas toujours été ainsi aux époques de troubles, tant s'en faut. Pour preuve nous offrons à nos lecteurs les extraits suivants, tous tirés d'écrits historiques chinois du premier rang.

Les „Livres de la dynastie des Wei”, 魏書, rapportent que

l'empereur Hiao-wou 孝武, monté sur le trône de la partie septentrionale de l'empire l'an 532 de notre ère, avait dans sa suite militaire „le Karmadâna général Hwoui-tchen”, 都維那惠臻, qui portait le grand sceau sur son dos et un sabre à la main ¹⁾. Le chapitre 213 des „Nouveaux livres de la dynastie des Thang”, 新唐書, et le chapitre 124 des „Anciens livres” de la même maison, 舊唐書, racontent du moine buddhiste Youen-tsing 圓靜, du mont Soung 嵩, dans la province de Honan, que, quoique octogénaire, il se mit en 809 à la tête d'une révolte et fut fait prisonnier à la suite d'une attaque de la ville de Loh-yang, où il fut repoussé. Il fut condamné à avoir les pieds coupés, et le bourreau ne parvenant pas à lui trancher l'os du cou de pied, il dit avec mépris: „Il ne peut pas couper une jambe, et on l'appelle fort!” Alors il plaça lui-même sa jambe dans une meilleure position et son pied tomba.

On lit au premier chapitre du *Touh cheng tsah tchi* 獨星雜誌: „Le couvent de Youen-thoung des monts Lu est situé au pied du „Pic de l'Oreille de cheval et est un Caitya célèbre sur la rive „gauche du Yang-tzè. Pendant la dynastie des Thang méridionaux, „l'empereur lui fit don de mille *khioung* de terre, de sorte qu'il „possédait des moyens de subsistance extrêmement abondants pour „les centaines de disciples qui y vivaient. Lorsque l'armée royale „traversa le fleuve, les moines, se formant en avant-garde, s'avancèrent pour l'empêcher; mais la ville de Kin-ling (Nanking) „s'étant rendue peu après, ils se retirèrent. Si Li Youh ²⁾ avait „aimé le peuple autant que les moines, le peuple aussi tout ensemble aurait montré sa gratitude à sa dynastie” ³⁾.

La première moitié du douzième siècle, qui vit tomber la partie septentrionale de l'empire, jusqu'alors sous la domination de la dynastie des Soung, dans les mains des Tatares Kin, a été particulièrement riche en moines buddhistes guerriers. Le chapitre 362 de l'„Histoire de la dynastie des Soung”, 宋史, nous fait connaître un

1) Voy. le *Jih tchi louh*, 日知錄, chap. 29.

2) Dernier empereur des Thang méridionaux. Cette dynastie fut renversée en 975, après que sa capitale Nanking eut été prise par le premier empereur de la maison de Soung.

3) 廬山圓通寺在馬耳峯下、江左之名刹也。南唐時賜田千頃、其徒數百衆養之極其豐厚。王師渡江寺僧相率爲前鋒以抗、未幾金陵城陷、其衆乃遁去。使李煜愛民如僧則其民亦皆知報國矣。

religieux du nom de Tchao Tsoung-yin 趙宗印, qui fut nommé „commandant en chef de l'infanterie et de la cavalerie”, 節制軍馬, dans une campagne contre les Tatares; „il composa de moines un détachement, que l'on appela l'escadron des Révérends victorieux” ¹⁾. On lit à la fin du chapitre 455 du même ouvrage: „Le moine Tchun-pao était natif de Tai-tcheou et abbé dans les „monts Wou-tai. Pendant les troubles de la période de Tsing-khang ²⁾ il s'exerça dans les montagnes avec ses disciples à l'art „militaire. L'empereur Khin-tsoung l'envoya chercher, s'entretint „avec lui dans un appartement à part, et lui montra sa faveur „en lui faisant de riches présents. De retour dans ses montagnes, „Tchun-pao rassembla des troupes encore plus nombreuses pour „aider à soumettre l'ennemi. Le district n'avait point de gouverneur et les ennemis s'avançaient en nombre immense; pendant „des jours et des nuits il les repoussa, mais à la fin il ne put „plus leur tenir tête. Le couvent et les cellules furent réduits en „cendres. Le chef des ennemis donna des ordres pour que l'on „prit Tchun-pao vivant. Quand on l'eut amené devant ce chef, il „le contredit librement, sans donner aucun signe de faiblesse, et „pourtant le capitaine surpris ne pouvait pas se décider à le faire „mettre à mort. Il essaya en cent manières, par la bouche du „préfet Liou Tao, de le persuader (de faire cause commune avec „les rebelles), mais Tchun-pao refusa de l'écouter, disant: ‘Notre „loi nous défend de trahir notre foi jurée; j'ai promis à l'empereur de la dynastie des Soung de mourir pour lui; comment violerais-je ma promesse?’ Il se soumit joyeusement à la mort par le „sabre” ³⁾.

L'épisode suivant, datant de 1160 et se rapportant à la même lutte entre les maisons de Soung et de Kin, est rapportée au chapitre 401 de l'„Histoire de la dynastie des Soung”: „A la mort „de Liang, chef des Kin, tous les braves de Tchoung-youen se levè-

1) 以僧爲一軍號尊勝隊.

2) 1126 de l'ère chrétienne.

3) 僧眞寶代州人、爲五臺山僧正。靖康之擾與其徒習武事於山中。欽宗召、對便殿、眷賚隆緝。眞寶還山、益聚兵助討。州不守、敵衆大至、晝夜拒之、力不敵。寺舍盡焚。曾下令生致眞寶。至則抗詞無撓、曾異之、不忍殺也。使郡守劉駒誘勸百方、終不顧、且曰、吾法中有口回之罪、吾旣許宋皇帝以死、豈當妄言也。怡然受戮。

„rent jusqu'au dernier. Keng-king leva des troupes dans le Chan-toung, et Sin Khi-tsih lui conseilla de décider fermement une expédition vers le sud. Le moine buddhiste I-twan aimait à parler de choses militaires et Khi-tsih l'avait beaucoup fréquenté dans ses heures de loisir. Pendant que Khi-tsih se trouvait à l'armée de Keng-king, I-twan leva plus de mille hommes; une nuit, il vola les sceaux et s'enfuit. Keng-king, hors de lui de fureur, voulait mettre Khi-tsih à mort, mais celui-ci lui dit:

„Accorde-moi un délai de trois jours; si pendant ce temps je ne m'empare pas de lui, je consents à mourir aussitôt'. Supposant que le moine se rendrait en toute hâte auprès du commandant en chef des Kin, pour lui faire des rapports faux et vrais, il le poursuivit sans relâche, et l'ayant atteint, il sépara sa tête du tronc et revint rapporter ce qu'il avait fait" ¹⁾).

On lit au chapitre 455 du même ouvrage:

„Mouh Kien-tchi était un moine buddhiste de I-hing dans le Chang-tcheou. Dans la première année de la période de Teh-yeou ²⁾ il leva un corps de volontaires pour maintenir les paysans dans l'obéissance, sur quoi l'empereur le fit gouverneur du Lih-yang. Il perdit la vie sur le champ de bataille dans l'hiver de la même année et le titre de Grand du Mérite Militaire lui fut décerné. Les moines de Man-ngan levèrent aussi des troupes à cette époque; ils avaient des bannières sur lesquelles on lisait: 'Nous soumettons les Mâras', et: 'A l'époque du danger nous sommes chefs militaires; mais quand les troubles ont pris fin nous redevons moines'. Eux à leur tour furent vaincus et tués" ³⁾).

L'esprit militaire avait conservé toute sa force parmi les enfants de Buddha encore sous la dynastie des Ming. „Dans la période de Kia-tsing ⁴⁾ la dignité de général fut conférée à

1) 金主亮死中原豪傑並起。耿京聚兵山東、辛棄疾即勸京決策南向。僧義端者喜談兵、棄疾間與之遊。及在京軍中、義端亦聚衆千餘、義端一夕竊印以逃。京大怒欲殺棄疾、棄疾曰、徇我三日期、不獲就死未晚。端僧必以虛實奔告金帥、急追獲之、棄疾斬其首歸報。

2) L'an 1275 de notre ère.

3) 莫謙之常州宜興僧人也。德祐元年糾合義士捍禦鄉閭、詔爲溧陽尉。是冬沒于戰陳、贈武功大夫。時萬安僧亦起兵、舉旗曰、降魔、又曰、時危聊作將、事定復爲僧。旋亦敗死。

4) De 1522 à 1567.

„Youeh-khoung, moine de Chao-lin ¹⁾). Lorsque Man Piao enrôla „des guerriers pour tenir tête aux Japonais dans le Soung-kiang, „plus de trente de ses disciples se formèrent en compagnie et „tuèrent un grand nombre de Japonais avec des massues de fer. „Eux aussi périrent tous sur le champ de bataille” ²⁾). Les moines de Chao-lin ont pendant longtemps été célèbres pour leur dextérité au noble art de l'escrime, ainsi que cela ressort du fait que déjà antérieurement au dix-septième siècle il existait un livre intitulé „Manuel d'escrime de Chao-lin”, 少林棍譜. L'auteur s'appelait Wou Yu-tchang 吳與章 ³⁾). Citons enfin le chapitre 292 de l'„Histoire de la dynastie des Ming”, 明史: „Chi Ki-yen, „qui était gradué littéraire de seconde classe dans la période de „Tch'oung-tching ⁴⁾, fut déplacé et envoyé comme gouverneur à „Chen-tcheou ⁵⁾. Une révolte éclata; il sacrifia ses biens personnels „pour lever des troupes, et chargea des moines bouddhistes de „Chao-chih de leur faire faire l'exercice” ⁶⁾).

Voilà quelques faits historiques, qui n'ont sans doute pas été isolés. On pourrait certainement découvrir encore un grand nombre de récits de ce genre dans les écrits chinois, sans compter les faits militaires accomplis par des moines sans que l'histoire les enregistrât, de sorte que le souvenir en est à jamais perdu. Mais comment expliquer ces choses? Comment comprendre l'attitude martiale du clergé d'une Eglise dont le premier commandement, celui qu'elle tient pour le plus sacré, défend absolument de répandre le sang, fût-ce du plus chétif animal?

Sans doute, c'est le code même de l'Eglise bouddhiste qui doit expliquer cette contradiction. En effet, il prescrit dans plusieurs de ses commandements la soumission et l'obéissance à l'égard des parents, des instructeurs et des membres de la famille de rang élevé; ce sont les vertus appelées *hiao* 孝, et *choun* 順. Mais dès les temps les plus anciens on a prêché en Chine l'obéissance aux autorités de l'empire comme aussi obligatoire, aussi importante, plus importante même que l'obéissance à l'égard

1) Dans la province de Honan.

2) 嘉靖中少林僧月空受都督。萬表檄禦倭於松江、其徒三十餘人自爲部伍、持鐵棒擊殺倭甚衆。皆戰死。 *Jih tchi louh*, chapt. 29.

3) Wylie, *Notes on Chinese Literature*, page 124.

4) 1628.

5) Dans la province de Honan.

6) 史記言崇禎中舉人、遷知陝州。陝當賊衝、記言出私財募士、聘少室僧訓練之。

des parents, puisque l'empereur est père et mère de son peuple. Il n'est donc au fond pas si étonnant que les moines, exagérant en vrais Chinois leur notion du *hiao* et du *choun*, se soient crus obligés de tout faire pour maintenir l'empereur sur son trône, s'il le fallait en répandant le sang, malgré le commandement qui défend de tuer.

Là se trouve certainement un des motifs de la grande faveur dont l'Eglise a joui auprès de maint Fils du Ciel, faveur dont témoignent les riches dons de terres faits par les empereurs aux couvents, que l'on trouve si souvent mentionnés dans les annales de l'empire. Les chefs de l'Etat n'ont pu que considérer comme politiquement très sage d'encourager partout l'établissement de communautés formées de sujets parfaitement fidèles, capables de se transformer instantanément, en temps de révolte et de résistance, en garnisons dévouées à l'empereur jusqu'à la mort, prêtes à tout risquer dans sa cause. Naturellement il arrivait parfois que les moines se rangeaient sous l'étendard des rebelles, car dans ces troubles compliqués de l'empire chinois on a pu différer d'opinion dans la question de savoir qui en définitive était le souverain légitime.

Mais il y a autre chose encore. Les moines ont combattu pour sauver des vies. Il ne faut pas oublier que de tout temps en Chine les guerres ont été la sauvagerie même; les contrées envahies étaient soumises à des boucheries en grand, où l'on n'épargnait ni âge, ni sexe; les populations étaient fauchées, et comme le pays était dévasté, ce qui échappait au glaive périssait par la famine. Les fils de Buddha se disaient qu'il était permis, méritoire, de tuer des centaines de mutins, si par là on prévenait le meurtre de milliers d'innocents. Le septième *prâtimoksha* de leur code ne prescrivait-il pas même aux Bodhisatwas de prendre sur eux tout espèce de maux pour le bien de tous les êtres vivants? Nous voyons ainsi par leur activité militaire combien peu scolastique, et au contraire pratique, était leur interprétation de leur code, auquel ils obéissaient d'après l'esprit, et non pas d'après la lettre.

Ils avaient probablement enfin un troisième motif, tiré du fait qu'il est dit dans le code mahâyâniste que, pour devenir Bodhisatwa, il est indispensable de donner protection au Tri-ratna; c'est le huitième *pâramitâ* de la voie du salut ¹⁾; on ne peut le négliger sans quitter celle-ci. Mais dans leurs troubles perpétuels les Chinois n'épargnaient pas plus les couvents que

1) Voy. la page 17.

quoi que ce soit d'autre que l'on pût détruire; toute leur histoire en témoigne. Or, quand un couvent disparaît, non seulement disparaissent avec lui les images du Triratna qui s'y trouvaient ¹⁾, mais encore est-il porté une grave atteinte au Dharma même, ou à l'ensemble des lois produites par l'ordre universel, de la prédication desquelles chaque couvent est un foyer; les Buddhas aussi souffrent un grave dommage, puisqu'ils seront privés d'une partie du culte qui leur appartient, et il va sans dire que le Sangha aussi est partie lésée. Ainsi défendre le couvent, c'est défendre le Triratna; c'est un devoir important de ceux qui se consacrent à la recherche du salut.

La défense à main armée des Buddhas, des lois universelles et de l'Eglise, à laquelle les moines bouddhistes se sont livrés pendant tant de siècles, explique complètement le fait que Kwan-ti 關帝, dieu de la Guerre et Chinois pur-sang, se soit fait dans leurs couvents sa place comme objet de culte. Son image se trouve d'ordinaire en avant du grand tabernacle du Triratna, remplissant les fonctions de patron de ses défenseurs; il sert de pendant à Indra, à moins qu'il ne le remplace, et c'est logique. En effet Indra, le premier des Dewas de l'Eglise, est, dans la mythologie bouddhiste, le grand adversaire des Māras, esprits des ténèbres, ennemis jurés de l'ordre universel, de Buddha, de sa doctrine et de son Eglise, toujours ligüés pour les attaquer sans cesse en essaims innombrables. Indra en a détruit des myriades et des myriades, et les moines s'autorisent de son exemple pour agir de même à l'égard des Māras humains. Aussi avons-nous vu les moines de Man-ngan marcher contre les rebelles avec un étendard portant la devise: „Nous soumettons les Māras” ²⁾.

1) Voy. la page 102.

2) Voy. la page 106.

CHAPITRE III.

DEVOIR DE SAUVER LES ÊTRES VIVANTS DE LA MORT ET DE LES AMENER A LA BÉATITUDE.

Le désir de procurer le bonheur et le salut d'autrui étant un des principaux traits du caractère de bodhisatwa, ceux qui par la vie du couvent s'efforcent de conquérir cette dignité apportent tous leurs soins à observer dans toute son étendue le vingtième commandement, relatif au devoir auquel ce chapitre est consacré. Si donner la mort à un être vivant est le plus abominable des péchés, il s'ensuit que sauver des êtres vivants est l'œuvre la plus méritoire possible.

De là vient que les couvents considérables possèdent des étables et écuries, formant ce que l'on y appelle „l'enclos pour la délivrance de ce qui vit”, 放生園, où l'on entretient jusqu'à leur mort naturelle des bœufs, des porcs, des chèvres, des canards, des oies, des poules, bref toutes sortes d'animaux domestiques. D'ordinaire il s'y trouve en outre un grand vivier, où l'on nourrit des poissons, des anguilles et des tortues, et que l'on appelle „le vivier pour la délivrance de la vie”, 放生池. On ne permet à qui que ce soit d'y jamais jeter l'hameçon ou le filet, mais il est en revanche permis à chacun de faire un acte méritoire en y jetant de la nourriture.

Des moines spécialement désignés sont chargés des soins que réclament ces animaux, les seuls que possède le couvent. Suivant les pupiles qu'on leur donne, on les nomme „maîtres-chefs des vaches”, 牛頭師, „maîtres-chefs des porcs”, 猪頭師, „maîtres-chefs des poules”, 雞頭師, etc. D'après les règlements domestiques, quiconque frappe un animal ou le maltraite est mis à l'amende; quiconque en tue un de propos délibéré est un meurtrier et se voit expulsé à toujours du monastère. Les chefs du bétail sont responsables de tout dommage que leurs bêtes peuvent en pâturant causer aux champs d'autrui; ils doivent, de même que ceux de la volaille, inscrire exactement l'entrée de chaque animal dans les étables qui leur sont destinées, et sa sortie à sa mort. Quand une bête meurt, ils doivent appeler comme témoins les chefs de magasins et les pourvoyeurs des

hôtes, dignitaires d'un rang assez considérable, puis organiser un enterrement décent du défunt; dans quelques couvents un moine est chargé, lors des funérailles d'un animal, de lire certaines formules, pour favoriser la renaissance du défunt dans un état supérieur.

L'union sexuelle est un grand obstacle sur la voie du salut, d'où provient une prescription dont les préposés aux bêtes, tant à plume qu'à poil, sont obligés de tenir compte; c'est celle qui veut que l'on tienne les mâles et les femelles strictement séparés. On n'y tient pas sévèrement la main pour ce qui regarde les porcs, parce que ces animaux, dès qu'ils ont obtenu leur placement dans un lieu si saint, observent d'eux-mêmes les règles de la pureté; c'est du moins ce que dans maint couvent les moines racontent à leurs visiteurs. Ceux-ci toutefois seraient moins frappés de ce miracle, si les moines ajoutaient que les Chinois coupent leurs verrats, à l'exception de ceux qu'ils réservent pour la reproduction. Dans certains couvents on fait argent des œufs que donne la volaille, et l'on achète avec le produit de quoi faire de la pâture; dans d'autres, en revanche, on considère les œufs comme ayant de la vie en eux et donc comme ne devant pas être mangés; quand on en a un certain nombre, on les enterre quelque part dans le domaine, après avoir accompli dans la grande salle du Triratna, avec les abréviations nécessaires, la cérémonie qui sera décrite aux pages 121 et suivantes.

En ce qui regarde les viviers, il est sévèrement défendu d'y jeter des immondices et quelque rebut que ce soit, même d'y mettre tremper du bois ou du bambou. On doit si possible placer les poissons voraces dans un vivier séparé, pour qu'ils ne commettent pas de meurtres. Souvent le maître-chef des poissons a une cellule pour lui au bord du vivier, et les visiteurs y trouvent à acheter pour jeter aux poissons des gâteaux durs faits de farine grossière, et d'autre pâture; quelques-uns le font pour accomplir un acte de miséricorde méritoire, mais pour la plupart il ne s'agit que de se donner l'amusant spectacle des mouvements désordonnés et des frémissements de la gent aquatique, jamais rassasiée. Le prix exigé de ces friandises en dépasse généralement de beaucoup la valeur, de sorte que le vivier devient une ressource de revenus importante si le couvent a beaucoup de visiteurs.

Ce ne sont point les moines eux-mêmes qui placent chez eux tout ce monde de pensionnaires, mais c'est l'affaire des laïques pieux. La coutume veut que ceux qui accomplissent cette œuvre de miséricorde donnent en même temps au couvent une somme

d'argent, dont la grandeur varie d'après la nature de l'animal et ce que par conséquent il coûtera en nourriture et en soins; beaucoup de gens donnent aussi périodiquement pour l'entretien des animaux qu'ils ont placés. Très souvent cependant ceux qui mettent des bêtes en pension sont déjà des bienfaiteurs réguliers (dānapati) du couvent, et alors ils n'ont rien à ajouter à leurs souscriptions pour la garde de leurs protégés.

Les femmes surtout se livrent à cet exercice de la miséricorde. C'est que l'on croit que celui qui épargne la vie produira plus aisément la vie, et de tout temps les femmes chinoises ne se font pas de plus bel idéal que celui d'avoir beaucoup d'enfants. Comme l'Eglise enseigne que Buddha est né le huitième jour du quatrième mois, les femmes choisissent de préférence ce jour pour aller au couvent supplier les Buddhas qui y demeurent de faire qu'elles aussi deviennent mères, et, pour mieux appuyer leur prière, elles mettent alors un animal en pension; ce jour-là donc on voit arriver au couvent des corbeilles d'anguilles, des quantités de poules, de canards et d'autres volatiles, et de temps en temps un porc ou une vache.

Ainsi le code du Mahāyāna a exercé son influence jusque sur les laïques. Son double commandement, de ne causer la mort d'aucun animal, mais au contraire de sauver de la mort tout ce qui est vivant, a même fait surgir différentes sectes de végétariens, qui déployaient en même temps beaucoup de zèle pour cette „délivrance de la vie”. Ceci n'est point du tout un phénomène exclusivement récent. On lit en effet que déjà Sou Tsz-tchen 蘇子瞻, célèbre poète, homme d'Etat et écrivain du onzième siècle, fort connu aussi sous son autre nom de Sou TOUNG-pho 蘇東坡, „pendant qu'il était revêtu de la dignité de gouverneur de Hang-tcheou¹⁾), fonda sur le lac Occidental une association pour la libération de la vie, et qu'ensuite le peuple „suivit cet exemple²⁾”.

Nous ne connaissons dans la littérature chinoise aucun passage d'où il résulte qu'avant le cinquième siècle on ait fait mention, comme d'une œuvre méritoire, de l'acte d'épargner la vie des animaux. La plus ancienne allusion à la prédication de cette vertu que nous connaissions se trouve dans un écrit de Ho Tch'ing-thien 何承天, savant magistrat qui vivait à l'époque

1) Dans la province de Tchekiang.

2) 蘇子瞻知杭州於西湖立放生會、後人因之.

Voy. le *Hieh fouh khao hioun* 學佛考訓, cité dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, sect. 神異, ch. 212.

que nous venons d'indiquer. Dans cette pièce il cherche à démontrer que le buddhisme manque de base raisonnable, et il déduit de là que tuer des animaux n'est pas un aussi grave péché que le prêche cette Eglise¹⁾; comme, d'un autre côté, la tradition chinoise assure que c'est dans ce même cinquième siècle que le code du Mahâyâna pénétra en Chine, il devient assez vraisemblable que c'est ce code qui y a répandu la doctrine en question, sans toutefois que cela détruise la possibilité qu'elle y soit parvenue d'une autre manière. Il ne sera pas mal à propos de donner ici un aperçu du rôle qu'elle a joué dans les mœurs de la Chine dans le courant des siècles qui suivirent.

Les princes de la dynastie des Liang²⁾, la plus favorable au buddhisme qui ait occupé le trône en Chine, prirent le plus vif intérêt à cette doctrine. On lit au chap. 19 de „l'Histoire du Sud de l'empire”, 南史, et au chap. 50 des „Livres de la dynastie des Liang”, 梁書, que Wou, l'empereur mentionné dans la note de la page 98, chargea le grand de l'empire Ché Tch'ing 謝徵 ou Ché Wei 謝微 (son nom n'est pas écrit de la même manière dans les deux ouvrages) de composer un „écrit pour la délivrance de ce qui a vie”, 放生文. Sous l'empereur suivant, Youen 元, existait dans le Khing-tcheou 荊州 „une inscription gravée sur une pierre, dans un pavillon pour la délivrance d'êtres vivants”, 放生亭碑, dont l'empereur lui-même aurait composé le texte; celui-ci se trouve dans le chapitre cité ci-dessus du *Kou kin thou chou tsih tch'ing*. Cette pièce parle en style poétique des libres oiseaux de l'air et des libres poissons de l'abîme, et se plaint de ce que les hommes les privent de leur liberté. L'existence d'un pavillon portant le nom indiqué suggère l'idée que l'on y rendait la liberté à des oiseaux et à des poissons, mais il n'est pas possible de s'assurer s'il en était ainsi. Toujours est-il certain que cette œuvre méritoire s'accomplissait sur une grande échelle sous la dynastie des Thang, puisque, dans la période de Khien-youen³⁾, on établit sur l'ordre de l'empereur dans quatre-vingt-une localités de l'empire des viviers pour la délivrance d'êtres vivants; c'est ce que nous apprend l'inscription gravée sur une pierre, dont le texte fut composé par Yen Tchun-khing 顏真卿, célèbre homme d'Etat et savant de l'époque. Ce texte est reproduit dans le chapitre du *Kou kin thou chou tsih tch'ing* déjà cité par nous.

1) La pièce se trouve en son entier dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, sect. 神異, chap. 242.

2) 502—557.

3) 758—760.

Cette passion de sauver la vie des animaux pouvait être poussée fort loin par les empereurs, témoin l'exemple suivant, tiré d'un écrit du treizième siècle: „Tchun-tsoung ¹⁾ donna l'ordre „que l'on eût à rétablir et réparer tous les viviers pour la délivrance d'êtres vivants dans tous les arrondissements et les „départements de l'empire, et que dans les endroits où ces viviers n'existaient pas et dans les contrées baignées par le Yang-tszé et le Hwaï, il fût défendu de prendre du poisson dans un „rayon de cinq milles autour des villes” ²⁾. Si l'on a donné à cette question une aussi grande importance chez un peuple chez lequel toute religion a toujours été basée sur le désir de rendre l'existence humaine aussi prospère que possible, il faut bien qu'ait existé la croyance que toutes sortes de grandes bénédictions matérielles seraient la conséquence directe de l'acte d'épargner les êtres vivants; c'était en effet le cas, comme le montrent maints récits contenus dans les livres chinois. Il va sans dire que nous ne pouvons en donner qu'un petit nombre à titre d'échantillons. Nous choisissons ceux qui font le mieux voir quelles sortes de récompense le peuple attendait de cette œuvre méritoire.

1°. *Biens matériels, richesses.*

„Sous la dynastie des Thang vivait parmi le peuple d'I-tchang „(province de Kiangsi) un certain Hiong Tchun, dont le père „exerçait le métier de marchand de poisson. Une fois qu'il avait „chargé son bateau de poisson, il passa la nuit au bord de la „rivière, et il entendit dans son embarcation des milliers et des „centaines de voix réciter des sùtras et marmotter les noms „des Buddhas. Il s'effraya et, recherchant la cause de ce qu'il „entendait, il découvrit que c'étaient les poissons; soupirant à „cause d'un tel miracle, il les relâcha tous et renonça à l'emploi de pêcheur. Etant devenu plus tard marchand de bois à „Chih-theou et se trouvant en grande pauvreté et détresse, il „passa une fois la nuit au bord du fleuve, et découvrit tout à „coup dans le sable une flamme lumineuse de plus d'un pied „de haut; il creusa le sol en cet endroit et y trouva plusieurs „livres d'or. Le lendemain il se rendit au marché du chef-lieu „pour tirer parti de sa trouvaille; les hommes qui s'y trouvaient

1) 998—1023.

2) 眞宗詔天下州郡放生池悉與興復、無池之處沿江淮州郡近城五里並禁漁捕. *Fouh tsou thoung ki* 佛祖統紀, cité dans le *Kou kin inou chou tsih tch'ing*, chap. cité.

„lui expliquèrent que c'était de la poudre d'or rouge et on la
 „lui paya plusieurs centaines de mille chapelets de sapèques.
 „Telle fut l'origine des biens de la famille Hiong; elle devint
 „extrêmement riche, et ses fils et petits-fils existent parmi nous
 „jusqu'à ce jour" ¹⁾.

„Au temps de l'existence du royaume illégitime de Chouh ²⁾
 „demeurait dans le district de Kwang-tou ³⁾ un bourgeois du
 „nom de Tchun Hiong-thai. Sa famille possédait de grands biens.
 „Une fois quelqu'un lui emprunta dix mille pièces d'argent, et
 „Hiong-thai insistait vivement pour être payé, sur quoi l'homme
 „dit: 'Ne crains rien; j'ai élevé plus de dix mille grenouilles,
 „dont la vente me rapportera de quoi te rendre ce que tu m'as
 „prêté'. Ces paroles toutefois attristèrent Thai; il ne quitta pas
 „seulement la dette à cet homme, mais encore il lui donna dix
 „mille autres pièces d'argent, lui ordonnant en même temps de
 „laisser toutes les grenouilles retourner nager dans la rivière.
 „Plus d'un mois plus tard, comme il revenait de nuit chez lui,
 „son cheval prit peur et refusa d'avancer, car il se trouvait
 „devant lui des objets qui répandaient de la lumière autour d'eux.
 „Il examina ce que ce pouvait être, et trouva que c'étaient des
 „grenouilles en or" ⁴⁾.

2°. Guérisons.

„Li King-wun avait acheté des poissons et les avait relâchés.

1) 唐豫章民有熊慎者、其父以販魚爲業。嘗載
 魚宿于江汭、聞船內千百念經佛聲。驚而察之、乃
 船中諸魚也、遂歎異而悉取放之、不復以漁爲
 業。後鬻薪于石頭窮苦至甚、嘗暮宿於江上、忽
 見沙中光焰高尺餘、就掘之、得黃金數斤。明日
 齎詣都市貨之、市人云、此所謂紫磨金也、酬緒
 數十萬。熊氏由此殖產、鉅富、子孫于今存焉。

Thai p'ing kwang ki 太平廣記, chap. 118.

2) C'est-à-dire à l'époque des trois Royaumes après la chute de la dynastie des Han.

3) Dans la province de Szè-tchwen.

4) 僞蜀廣都縣百姓陳弘泰者、家富于財。嘗有
 人假貸錢一萬、弘泰徵之甚急、人曰、請無慮、吾
 先養蝦蟆萬餘頭、貨之足以奉償。泰聞之惻然、
 已其債仍別與錢十千、令悉放蝦蟆于江中。經月
 餘泰因夜歸馬驚不進、前有物光明。視之、乃金蝦
 蟆也。 *Thai p'ing kwang ki*, ch. 118.

„Plus tard il avala du cinabre qui l'empoisonna, de sorte qu'il se forma des ulcères sur son dos et que les médecins ne purent le guérir. Une fois ses yeux se fermèrent et il éprouva un sentiment comme si plusieurs poissons lui frottaient le dos avec quelque chose d'humide, ce qui lui donna une agréable impression de pureté et de fraîcheur. Là-dessus sa maladie fut guérie”¹⁾.

3°. *Délivrances miraculeuses dans le danger.*

„Le maître du dhyâna Cheou, de Young-ming, avait été mandarin; mais, comme il puisa de son propre chef dans la caisse publique pour rendre la liberté à des animaux vivants, il fut condamné à avoir la tête tranchée. Le sabre ne put néanmoins entamer son cou; il fut libéré et se fit moine”²⁾.

Le lecteur croira sans peine que les livres chinois connaissent bien d'autres conséquences heureuses de la bonne œuvre de délivrer des animaux, ce qu'ils prouvent par des histoires tout aussi convaincantes que celles qu'il vient de lire. Donc cette méritoire vertu protège contre tous les maux, et naturellement, comme conséquence, la vie de celui qui la pratique, ou en faveur duquel on la pratique, s'en trouve prolongée; en effet, c'est l'idée dominante qui pousse ceux qui délivrent des animaux. Il va sans dire aussi que la pensée que ce que l'on fait à autrui nous sera fait à notre tour, exerce ici son influence; par conséquent celui qui allonge ou abrège la vie d'un autre verra sa propre vie de même allongée ou abrégée. Il arrive même que l'on pratique la bonne œuvre afin de prolonger la vie de quelqu'un d'autre; ainsi on lit dans le *Fouh tsou thoung ki* déjà cité par nous: „La troisième année de la période de Thien-hi³⁾, le „ministre Wang Khin-juh demanda à l'empereur d'établir au „bord du lac Occidental⁴⁾ un vivier pour mettre en liberté des „bêtes vivantes, parce que les gens de la contrée se rassemblaient près du lac le huitième jour du quatrième mois⁵⁾ de „chaque année, pour obtenir une longue vie pour sa Majesté en

1) 李景文嘗買魚放生。後因餌丹砂中毒、疽發於背、醫不能療。偶暝目、覺群魚濡沫其背、快然清涼。疾遂得愈。 *Hioh fouh khao hioun*, cité dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, sect. 神異, ch. 212.

2) 永明壽禪師初爲吏、輒以官錢放生坐罪當斬。刀不能入、乃得釋爲僧。 Mêmes ouvrages.

3) 1019 de notre ère.

4) Près de Hang-tcheou dans la province de Tchek-kiang. Voy. la page 112.

5) Anniversaire de la naissance de Buddha; voy. la page 112.

„donnant la liberté à des poissons et à des oiseaux”¹⁾. Et le „*Mih khoh hwoui si* 墨客揮犀 dit: „Le noble de haut rang „Kung Chun, de la période de Hi-ning²⁾, avait poussé très loin „les marques de soumission à l'égard du puissant premier ministre Wang. Lors de l'anniversaire de celui-ci, il mit des moineaux et des pigeons dans un panier et se rendit dans la demeure du ministre pour les lui offrir. Wang se trouvait justement „en ce moment avec les membres de sa famille, et là-dessus l'autre „ouvrit le panier sur la table du festin, passa sa planchette d'hommage dans sa ceinture et prit les oiseaux dans sa main, pour, après „s'être agenouillé, les relâcher un à un. A chaque oiseau qu'il „relâchait il prononçait le vœu: ‘Puisse Monseigneur le ministre „vivre cent-vingt ans’³⁾”. Et, dit encore le *Fouh tsou thounng ki*, „au temps de l'empereur Jun-tsoung⁴⁾, maître Fah-tchi, de Yen-khing, demeurant à Szě-ming, mettait tous les ans des poissons „ou des oiseaux en liberté au jour de la naissance de Buddha, „pour demander une longue vie pour l'empereur. Le magistrat „rapporta la chose à l'empereur, qui ordonna à Liou Kioun de „faire une inscription commémorative pour une stèle que l'on „devait ériger à l'entrée du couvent”⁵⁾.

Comme il est humain de tenir à la prospérité matérielle et qu'en Chine la majorité en est encore là, il s'y trouve à présent beaucoup de gens qui s'occupent de la délivrance des animaux. Maint Chinois met tous les jours de côté une ou deux sapèques, de façon à faire une épargne qui lui permette au bout de l'an d'acheter quelques animaux auxquels il rendra la liberté. Les oiseaux, les poissons, surtout les tortues et les anguilles, bref les animaux que l'on peut lâcher dans l'air ou dans l'eau sans se préoccuper ensuite de leur entretien, sont ceux qui profitent

1) 天禧三年宰相王欽若奏請西湖爲放生池、每歲四月八日郡人會湖上縱魚鳥爲主上祝壽. *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, chapitre cité.

2) 1068—1078.

3) 熙寧中鞏大卿申者善事權貴王丞相。生日籠雀鵠造相府以獻。丞相方家會、即於客宴開籠、拮筩、手取雀鵠跪而一一放之。每放一鳥且祝曰、願相公一百二十歲。

4) 1023—1064.

5) 仁宗時四明延慶法智師每歲佛生日放魚鳥祝聖壽。郡以上聞、敕樞密劉筠撰碑立於寺門。
Kou kin thou chou tsih tch'ing, chapitre cité.

le plus de cette coutume. Toutefois l'avantage pour ces pauvres bêtes est plus apparent que réel, puisqu'il se trouve toujours des mécréants qui leur tendent des pièges pour les porter au marché et empocher l'argent des dévots qui les achètent. Ainsi il y a dans le Midi de l'empire des preneurs de serpents de profession, qui toutefois ne se défont pas de toute leur marchandise entre les mains des dévots, mais en vendent une partie aux droguistes. Avant de rendre la liberté à un serpent, celui qui l'a acheté dans ce but lui enlève d'ordinaire les dents, afin de l'empêcher de tuer d'autres animaux et ainsi de détruire ses chances d'obtenir le salut; évidemment on oublie en agissant ainsi que l'on voue irrémédiablement à la mort par inanition la bête à laquelle on rend ce beau service.

C'est certainement pour une bonne part l'influence de la doctrine buddhiste de l'amour dû à tout ce qui respire, qui est cause qu'en Chine il soit fort rare qu'on abatte le bœuf ou le buffle pour les manger. Nulle part dans les plus anciens écrits chinois nous n'avons trouvé la trace d'une disposition à épargner ces animaux; au contraire. Par exemple, on trouve dans le chapitre quarante du *Li ki* l'énumération de toutes sortes d'aliments que les premiers empereurs auraient eu, dit-on, l'habitude de faire distribuer aux vieilles gens dans leur empire, et parmi les viandes qui y figurent le bœuf est mentionné plusieurs fois, même avant le mouton, le porc et le cerf. Que le récit où cela se trouve soit extrêmement suspect ne change rien au fait que, lorsqu'on l'a rédigé ainsi, c'est-à-dire probablement à l'époque de Confucius, la viande de bœuf était sans doute un des principaux mets des Chinois; comment, en effet, l'auteur aurait-il pu avoir l'étrange idée d'attribuer aux parangons vénérés de l'antiquité la distribution d'aliments dont lui ou ses contemporains auraient blâmé l'usage? Mais nous avons une preuve plus convaincante encore. Le bœuf a toujours, jusqu'à-présent, joué le premier rôle dans tous les grands sacrifices officiels de cette longue série de dynasties qui ont occupé le trône de l'empire du Milieu, et il en est de même dans les offrandes faites à Confucius et aux morts; mais on n'aurait jamais pu vouloir offrir aux défunts une chose que, ni ceux qui la présentent, ni les morts quand ils vivaient encore, n'ont envisagé comme propre à servir de nourriture ou n'ont employé en cette qualité. L'influence du buddhisme dans l'abstinence observée par les Chinois à l'égard de la viande de bœuf se trahit d'un autre côté encore aux yeux de ceux qui se souviennent de l'ancien culte du bœuf chez les Hindous; ce culte, transmis au buddhisme, a fort bien

pu pénétrer en Chine avec ce dernier. Tout cela est corroboré par le fait que dans l'empire du Milieu, à l'heure qu'il est encore, le bœuf est le sujet d'une multitude d'exhortations imprimées, traités et feuilles volantes, d'origine bouddhiste, que l'on répand pour persuader aux laïques qu'il est horrible de tuer ou de maltraiter cet animal.

Il n'est pas invraisemblable que, lorsque le bouddhisme pénétra en Chine, il y trouva les habitants déjà fort portés à la sympathie pour un animal aussi éminemment utile, partout employé pour traîner la charrue, et donc indispensable à l'alimentation nationale; l'Eglise, s'en apercevant, aura aussitôt saisi ce moyen de faire accepter au moins pour une espèce animale sa grande doctrine qu'il ne faut tuer rien de ce qui a vie. Si c'est réellement ainsi que les choses se sont passées, il faut reconnaître que sa tactique a parfaitement réussi; car actuellement ce sont les membres de la classe lettrée et dominante, adversaires résolus de l'Eglise de Buddha, qui s'opposent le plus énergiquement à l'abattage des bœufs. Presque partout en Chine on considère comme punissable de tuer un bœuf, et les magistrats l'interdisent, si bien que les bouchers qui vendent cette viande — et il y en a dans toutes les villes de quelque importance — ne peuvent exercer leur métier qu'en cachette ou au prix de gratifications périodiques données aux agents de la police et de la justice. Il y a quelques années, un Taotai d'Emoui (Amoy) alla jusqu'à faire subitement arrêter les garçons chinois d'un boucher européen, et il fallut l'intervention des consuls pour conjurer une demi-disette de viande qui menaçait ainsi les étrangers établis dans ce port de mer. Lors des concours littéraires des collèges, 書院, qui se trouvaient sous ses ordres, ce même zélé magistrat faisait signer à chacun des concurrents un formulaire imprimé sur un feuillet de papier rouge, par lequel ils s'engageaient à ne jamais manger de bœuf, après quoi ils devaient brûler solennellement le papier sur l'autel du dieu urbain.

Le peuple chinois s'est imbu des doctrines bouddhistes relatives à l'enfer, et il subit donc l'influence des menaces de tourments dans les lieux infernaux que ces doctrines font entendre à l'intention de ceux qui pèchent contre le bœuf. L'être chargé de ces vengeances est un des chefs des puissances infernales inférieures; il se nomme „Père-bœuf”, 牛爺, et a une tête de bœuf; il torture impitoyablement avec un trident même ceux dont tout le péché consiste à avoir porté, à la manière chinoise, une plaque de cuir sous les semelles en feutre de leur chaussure,

ou à avoir fait usage de boutons en os ou d'autres objets tirés de cette matière; aussi, quand quelqu'un meurt, ses proches cherchent-ils minutieusement dans son costume s'il ne s'y trouve rien de semblable. On répand d'innombrables traités et petits livres pleins d'histoires sur les misères qu'ont eu à endurer dans l'autre monde les mangeurs de bœuf et les bouchers qui les ont servis, ainsi que sur la manière dont, déjà dans ce monde-ci, le bras vengeur de la justice invisible a su les atteindre sous mille formes. Partout dans le Fouhkien nous avons vu ces admonestations affichées dans les villes et les villages, le long des routes et contre les ponts; dans le nombre il s'en trouvait où l'on avait rangé les caractères de façon à dessiner grossièrement un buffle entouré d'avertissements pressants.

Partout dans la partie de la Chine sur laquelle se sont étendues nos investigations l'espèce bovine est traitée avec une bonté frappante. Jamais on ne surcharge ces animaux de travail, ne les frappe ni ne les maltraite, et cela paraît d'autant plus remarquable quand on voit les procédés de transport cruels auxquels sont soumis les porcs et la volaille, ou l'indifférence totale avec laquelle on néglige les chiens domestiques. Comme il y a beaucoup de voleurs, on fait grand usage des chiens pour garder les maisons; mais malgré les services qu'ils rendent, on ne s'inquiète pas de leur nourriture, qu'il doivent chercher eux-mêmes dans les tas d'immondices; ils sont en conséquence repoussants de saleté et de maladie. Il va sans dire que les chiens qui ont le bonheur par ci, par là, d'appartenir à un bouddhiste zélé, sont mieux traités.

Le grand principe de miséricorde envers les hommes et les animaux que prêche le bouddhisme aurait certainement adouci bien davantage les mœurs dans cette Chine qui est encore le théâtre de tant d'impitoyable cruauté, si l'Eglise était parvenue à se mieux développer parmi les laïques et à acquérir une plus grande influence sur le gouvernement. Mais la dynastie actuelle s'est toujours appliquée à entraver les nombreuses sectes bouddhiques existant parmi le peuple, qui toutes ont les principaux commandements pour base et pour règle; car Confucius a dit: „Oh! qu'il est mauvais de s'appliquer à des doctrines dissidentes" ¹⁾. Par conséquent les princes de la maison régnante, tous très confucianistes, ont condamné tout ce qui ne provenait pas du Sage, ou n'était pas basé sur les livres anciens qu'on lui attribue. Ils n'ont ainsi admis rien absolument de bouddhistique

1) 攻乎異端斯害也已. *Loun yu* 論語, II, 16.

dans leur système de culte officiel et dans leur système de gouvernement, et la peine de mort sous les formes les plus inhumaines s'étale toujours encore à chaque page du code pénal; on sait de même quels raffinements de cruauté règnent dans les tribunaux.

Revenons maintenant aux couvents, et voyons comment leurs habitants s'acquittent de la seconde partie du devoir imposé par le vingtième et le quarante-cinquième commandement, celle qui veut qu'ils conduisent au salut les êtres qu'ils ont délivrés.

Dans ce but, ils observent un ensemble de rites, basés sur un djātaka, qui se trouve dans le quatrième chapitre du „Sūtra de la Lumière d'or", 金光明經 ¹⁾. Il enseigne que le Buddha Çakyamuni, comme „Fils du Chef des Eaux courantes", 流水長者子, vit un étang desséché, dans lequel dix fois mille poissons étaient sur le point de passer par les portes de la mort. Il leur procura de l'eau et leur sauva ainsi la vie; ensuite il descendit dans l'étang, prononça dix qualités d'un Buddha des temps passés nommé „la Victoire Précieuse", 寶勝, et prêcha aux poissons sur les douze nidānas, avec l'heureux résultat que tous renâquirent dans les Trayastrinças. Ces deux Buddhas des temps passés étant dieux de la lumière cosmique, ils sont mis à bon droit en rapport avec la sanctification; en effet, la lumière du monde est la source de tout bien, parce qu'elle chasse les ténèbres et le mal; éclairer, c'est prêcher, et prêcher, c'est sanctifier et sauver.

Donc dès que l'on a apporté au couvent pour les délivrer des poissons ou d'autres animaux, on les dépose près du vivier ou des étables où leur existence s'écoulera désormais; devant eux on place une petite table sur laquelle se trouvent un écuelle de mendiant (pātra) en étain contenant un peu d'eau et un rameau vert, et l'indispensable encensoir avec chandeliers et vases à fleurs. Les laïques qui font la bonne œuvre se prosternent plusieurs fois devant cet autel, de même que le moine chargé de la cérémonie, soit seul, soit parfois de compagnie avec deux ou quatre de ses collègues. Ils jettent sur les animaux des regards de pitié et pensent avec intensité: „Oh! que vous êtes profondément plongés dans l'erreur! Oh! quelle pitié j'ai de vous! Le Triratna est puissant et grand, et nous souhaitons qu'il vous sauve de l'état où vous êtes". Ce dhyāna est de la plus grande importance pour l'œuvre de

1) C'est un ouvrage sorti directement, comme l'indique le titre, du culte de la lumière. On dit qu'il a été traduit en chinois au commencement du cinquième siècle.

salut qu'il s'agit d'accomplir, car, selon l'école du Mahāyāna, les pensées possèdent une force effective.

Cette partie de la cérémonie accomplie, le moine dirigeant prend un petit encensoir par le manche et dit sur un ton solennel: „De la plénitude de mon cœur je vous prie humblement, ô vous „tous les Buddhas et Bodhisatwas qui habitez en haut l'armée „des lumières, et toi père de la miséricorde (Amitābha), et toi le „suprêmement puissant Bodhisatwa Kwan-yin (Avalokitêṣwara), et „tout ensemble vous Dêwas et Nāgas et dieux du Ciel et de la Terre, „présents ici sur cet autel, faites aller votre puissance sur cette eau „(de l'écuelle), afin qu'une grande force y soit déposée et que, dégout- „tant sur toutes les classes d'êtres, elle purifie leur corps et leur „âme et les mette en état d'entendre les belles lois”. — Là-dessus tous chantent ensemble trois fois: „Sois salué, Bodhisatwa Kwan-yin”, puis l'on marmotte les dhāranis de la miséricorde de Kwan-yin, composées d'environ quatre cents syllabes inintelligibles où revient à chaque instant le mot mystique de swāhā. Cela fait, le moine officiant qui tient l'encensoir reprend solennellement:

„O vous, Triratna des dix points cardinaux, ô Maître Çakya- „muni, ô Amitābha, père de miséricorde, ô Tathāgata Victoire „Précieuse, ô Bodhisatwa Kwan-yin, ô Fils du Chef des Eaux „courantes, ô grand Maître du Thien-tai ¹⁾, et vous, les autres! „que votre miséricorde et votre pitié protectrices se manifestent! „Voici des êtres vivants que d'autres ont pris dans des filets et „qui ont été sur le point de passer par les portes de la mort; „mais heureusement ils ont rencontré N. N., un homme qui „marche dans la voie des Bodhisatwas et qui, obéissant à son „âme compâtissante, s'applique à l'œuvre de l'affranchissement, „pour cultiver la prolongation de l'existence; il leur a sauvé la „vie. Et moi, le bhikshu nommé N. N., je veux, à l'aide des „moyens offerts par le Mahāyāna, leur faire avoir recours au „Triratna, de plus leur nommer les dix titres (de la Victoire „Précieuse) et leur expliquer les douze nidānas. Mais ces êtres „sont enfoncés dans les péchés et les transgressions (commis dans

1) 天台大師. Saint de l'époque des Soui (589—618); il était moine dans le „couvent pour l'exercice du dhyāna”, 修禪寺, dans le Tai-tcheou, 台州, prov. de Tchek-kiang, et construisit un vivier pour la délivrance d'animaux aquatiques, sur le bord duquel il lisait tous les jours le Sūtra de la Lumière d'or. Un jour un grand nombre d'oiseaux jaunes parurent devant la salle à prêcher du couvent, et y restèrent la moitié de la journée, voletant d'ici, de là, et poussant des cris plaintifs. Le grand Maître fit aussitôt cette déclaration: „Voilà les poissons qui ont été changés en oiseaux et qui viennent me remercier de ma bonne œuvre”. Ce saint nous semble être identique avec Tchi-i, le fondateur de l'école du Thien-tai (voy. la page 4).

„des existences précédentes, ce qui les a fait renaître comme „bêtes); leur intelligence est donc embrouillée et obscurcie, et „c'est pour cela que je lève des yeux suppliants vers vous, ô „Triratna, afin que votre grâce guérisse les ténèbres de leur entendement et que vous les preniez miséricordieusement à vous". — Le moine, après cette prière, donne avec une petite latte un coup sur l'autel, et dit trois fois à haute voix aux animaux, auxquels le Triratna a maintenant départi la raison: „Êtres vivants qui êtes là devant moi, ayez recours au Buddha, au Dharma, et au Sangha". Les autres moines répètent trois fois ces paroles d'une seule voix, et de même les allocutions qui suivent sont dites trois fois par le moine dirigeant et ensuite trois fois par ses acolytes. 1° „Vous avez maintenant pris votre „refuge en Buddha, dans le Dharma et dans le Sangha". 2° „Nommez donc dès ce moment Buddha votre Maître, et n'avez désormais plus recours aux fausses doctrines de Mâras hérétiques; nommez le Dharma votre Maître, et n'avez plus désormais votre recours „aux sûtras et écrits de sectes hétérodoxes; nommez le Sangha votre „Maître, et n'avez plus désormais votre recours à des associations „hérétiques". 3° „Vous, enfants de Buddha ¹⁾, maintenant que „vous avez pris votre recours auprès du Triratna, je prononcerai „devant vous les dix titres de la Victoire Précieuse, afin que „vous les entendiez et qu'il en soit de vous comme de ces dix „fois mille poissons (du Fils du Chef des Eaux courantes), qui renaissent dans les cieux. Je te salue, ô Tathâgata Victoire Précieuse „des temps passés, à qui l'on doit faire des offrandes, qui possèdes „la science véritable et universelle, qui parcours une carrière lumineuse et accomplis des actions lumineuses, qui es Sugata, qui as „disparu du monde, qui es maître au-dessus duquel il n'y a personne, héros régnant harmonieusement, instructeur des Dêwas et „des hommes, Buddha, Seigneur du monde" ²⁾.

Après cela le moine dirigeant frappe un petit coup sur l'autel et prononce le sermon libérateur sur les nidânas, en ces termes:

„Enfants de Buddha, je vais maintenant vous expliquer le „commencement et la destruction des nidânas, afin que vous „compreniez la naissance et la mort, que vous vous réveilliez „comme des êtres pour qui la naissance et la mort (l'existence „matérielle) n'existent pas, et que, comme les Buddhas, vous „puissiez rendre témoignage au Nirwâṇa. De l'ignorance (無明,

1) Maintenant qu'ils sont convertis, on donne aux animaux un titre plus honorable qu'auparavant.

2) Cette salutation est tirée textuellement du quatrième chapitre du Sûtra de la Lumière d'or. Ce sont les paroles adressées par Buddha aux poissons.

„awidyâ) on passe à l'action (行, *sanskâra*); de l'action vient la „connaissance (識, *widjâna*); de la connaissance vient nom-et-„forme (名色, *nâmarûpa*); de nom-et-forme viennent les six „organes des sens (六入, *chaḍāyatana*); les six organes des sens „amènent l'attouchement (觸, *sparṣa*); de l'attouchement vient „la sensation (受, *wēdanâ*); de la sensation vient l'amour sensuel (愛, *trichṇâ*); de l'amour vient l'attachement (取, *upâ-„dâna*); l'attachement conduit à l'existence (有, *bhawa*); de „l'existence vient la naissance corporelle (生, *djâti*); de la nais-„sance viennent la vieillesse, la mort, la souffrance, le chagrin, „la misère et le malheur ¹⁾. Si l'ignorance est étouffée, l'action „est détruite; si l'action est détruite, la connaissance est étouf-„fée.....” (et ainsi de suite pour les douze *nidânas*). Comme il faut que les poissons comprennent bien, le moine répète trois fois cette lumineuse exposition métaphysique; cela fait, il frappe de nouveau l'autel de sa latte et continue ainsi:

„Enfants de Buddha, j'ai mis devant vous, sur l'autorité du „sûtra du Mahâyâna, les trois Refuges ²⁾, les dix titres et les „douze *nidânas*. Il me reste encore à confesser pour vous de-„vant le Triratna vos transgressions et péchés et à chercher le „repentir, et à souhaiter que toutes vos fautes soient entière-„ment effacées, afin que vous puissiez par là renaître dans un „séjour bienheureux, vous rendre auprès des Buddhas et écouter „leurs lois. Suivez-moi donc attentivement dans cet acte de pé-„nitence:

„Tout le mal que j'ai fait dans les temps passés,

„Et qui est entièrement provenu de la convoitise, de la répugnance
et de la stupidité depuis l'éternité sans commencement,

„Et aussi du corps, de la bouche et des pensées —

„Tous les péchés possibles, je les confesse plein de repentir”.

Cet acte de pénitence est dit trois fois de suite par le moine qui fonctionne, puis répété le même nombre de fois par ses acolytes; ensuite l'officiant, et après lui ses aides, chantent par trois fois: „Soyez salués, Bodhisatwas et Mahâsatwas du lieu de la pureté et de la limpidité!” Un des moines prend alors l'écuelle d'eau qui est sur l'autel et asperge les animaux au moyen du rameau qui y trempait, ce qui les rend d'une pureté

1) Ceci est également une répétition textuelle des paroles adressées par Buddha aux poissons. Ce sont les douze *nidânas*, qui représentent le développement de la vie matérielle en commençant par ses formes les plus rudimentaires. Cette doctrine est bien connue, et d'autres écrivains traitant du buddhisme en ont suffisamment parlé pour que nous n'ayons pas à nous y arrêter.

2) Voy. la page 80.

immaculée, dignes par conséquent d'une félicité supérieure. Vient un ardent acte d'espérance adressé par le moine dirigeant aux saints qui viennent d'être salués, en ces termes :

„J'espère qu'après cette libération ils ne retomberont pas de „toute l'éternité entre les mains de méchants Mâras, qu'ils n'avalent pas d'hameçons et ne seront pas enlacés dans des filets, „et qu'au contraire ils pourront se mouvoir en liberté jusqu'à „leur mort naturelle. J'espère encore que, soutenus par la puissance du Triratna et par la force miséricordieuse de la Victoire „Précieuse, ils renaîtront après leur mort, ou bien dans les cieux „d'Indra, ou bien parmi les hommes, et qu'alors ils observeront „les commandements et marcheront dans la voie de la bodhification; qu'alors ils ne feront plus de mal, mais confesseront le „Buddha d'une âme croyante, et que durant leur vie leur sort „sera selon leurs vœux. Je fais aussi cette prière, que le dânapati N. N. (la personne qui délivre les animaux) jouisse de la „prospérité dans cette vie, qu'il soit récompensé d'après ses désirs, qu'il nourrisse des vertus et des souhaits inspirés par la „sagesse suprême (bodhi), que ses pensées soient de plus en plus „illuminées; — en outre que les êtres délivrés de leur malheur „aient en ce moment les mêmes pensées que moi et le dânapati; „que celui-ci, en conséquence de son œuvre méritoire, jouisse „dans cette vie de paix et de nourriture, et (après cette vie) „contemple le Buddha Amitâbha et tous les saints et soit affranchi „de la matière, pour délivrer alors en masse tout ce qui a vie et „l'amener à l'état de buddha. Récitons maintenant d'une seule „voix, ô grande assemblée réunie devant moi, les dix points de „profond recueillement du Buddhawatangsaka-mahâwâipuliyasûtra ¹⁾, ainsi que la divine dhârani qui conduit au paradis pur „d'Amitâbha”.

Il est immédiatement donné suite à cette exhortation, mais naturellement par les moines seuls, la grande assemblée n'existant qu'en imagination, si toutefois il ne s'agit pas d'une assemblée d'êtres invisibles. La partie du sûtra qui est désignée est un sermon inculquant que les Bodhisatwas doivent faire par leur enseignement et leur exemple que les cinq commandements fondamentaux soient observés et qu'il soit fait tout le bien possible aux êtres vivants; que chacun doit suivre l'exemple des Bodhisatwas et faire tout ce qu'il peut dans ce sens, en particulier former pour le bonheur des êtres vivants dix vœux ardents, énumérés un à un dans le sûtra. Un moine accompagne ce sermon

1) Voy. la page 4.

en frappant sur une boule creuse en bois, et quand il a été marmotté jusqu'au bout, la dhāraṇī suit par trois fois et le moine dirigeant conclut en prononçant ce vœu :

„Puisse le mérite de l'œuvre de délivrance accomplie être ré-
„compensé partout par des faveurs, une sagesse parfaite être
„plantée universellement parmi toutes les classes d'êtres dans les
„trois mondes et en tout ce qui a vie dans l'empire où règne le
„Dharma ! Par la Mahā-pradjñā-pāramitā de tous les Buddhas,
„Bodhisatwas et Mahāsatwas dans les trois mondes des dix points
„cardinaux. Ayez recours au Buddha, au Dharma, au Sangha”.

Souvent on fait usage de ce rituel en dehors des couvents, toute-
fois en l'abrégeant beaucoup, au bord de cours d'eau, de lacs ou
de la mer, quand on veut relâcher dans l'eau des animaux aqua-
tiques ou donner la volée à des oiseaux. Il entre aussi quelque-
fois dans les messes célébrées pour les âmes des défunts, puisque
c'est la coutume de sauver alors la vie à quelques petits animaux,
afin que les morts profitent des mérites qui en découlent.

CHAPITRE IV.

DU DEVOIR DE RENONCER A SES BIENS ET DE LES DONNER AUX AUTRES. — HOSPITALITÉ.

On trouvera réunies à la page 91 les prescriptions du code mahâyâniste relatives à ce devoir. L'Eglise les comprend dans ce sens, que le monde du dehors doit donner au Sangha, non pas le Sangha à ceux qui sont en dehors de lui. C'est qu'il est dit dans les commandements que les Bodhisatwas ont droit aux offrandes de tous les hommes¹⁾; ils sont en effet après les Buddhas les êtres du rang le plus élevé qui existe, et ne sont pas même tenus de donner au souverain des marques de respect²⁾. Si un prince ou un haut magistrat accepte les commandements des Bodhisatwas, il doit ensuite se dépouiller de tout pour d'autres Bodhisatwas ou pour ceux qui s'appliquent à la recherche de la dignité de buddha, tout, jusqu'à ses villes, à sa propre personne et à ses enfants³⁾; enfin tout vient des dânapatis⁴⁾. En revanche, il n'y a pas dans le code un mot indiquant qu'un couvent ait à donner au dehors, et nous ne l'avons non plus jamais vu faire.

Les revenus d'un couvent sont tirés en tout premier lieu du produit des terres et forêts appartenant à l'établissement. Tantôt on les fait cultiver par des mercenaires, tantôt on les afferme à des laïques contre une somme d'argent ou une part des récoltes. Ces revenus néanmoins sortent indirectement de la bourse des laïques, puisque les biens dont on les tire ont dans la grande majorité des cas été achetés avec les bons soldes des sommes recueillies par souscription pour des travaux de construction. Tout ce que l'on reçoit entre dans la caisse ou dans les magasins du couvent, qui sont administrés par tout un état-major de moines comptables remplissant les fonctions de caissiers, de magasiniers, etc., nommés tous les ans par l'abbé. Tout ce que les moines reçoivent va à la masse, par exemple, ce qu'on leur paye pour lire des sûtras ou pour célébrer des messes des morts pour les laïques, ou ce que leur donnent les hôtes du monastère auxquels ils ont prêté leurs services. Par conséquent, si le devoir de renoncer à toute possession n'existe pas pour la communauté prise en corps, il n'en a que plus de force individuellement, au sein du Sangha, pour quiconque en fait partie.

1) 47° comm.

2) 40° comm.

3) 1° comm.

4) 36° comm.

Sur ce point le Sûtra du filet de Brahma est très exigeant, et nous avons vu qu'il défend d'inviter personnellement des religieux, et, si cette invitation se fait néanmoins, de l'accepter ¹⁾. Les Buddhas et les saints sont considérés comme faisant partie du Sangha des dix points cardinaux, auquel appartient tout ce que donnent les dānapatis ²⁾, et c'est pour cela que les biens des couvents sont expressément appelés les possessions du Triratna ³⁾. Il suit de là qu'il ne serait absolument pas licite aux moines de se partager les biens de leur société et de liquider celle-ci; non seulement ce serait attenter à l'ordre même de l'univers, mais en outre les habitants de la contrée, qui soutiennent l'institution de leurs deniers en vue du *foung chouï*, s'opposeraient énergiquement à sa suppression, et les magistrats les soutiendraient efficacement dans leur résistance. On désigne donc aussi l'ensemble des biens, tant mobiliers qu'immobiliers, du Sangha par le terme significatif de 常住, „l'immuable" ou „le perpétuel".

Tout cela néanmoins ne veut pas dire qu'un moine doive absolument se défaire de toute propriété individuelle quelconque. Dans les couvents du Fouhkien les magasiniers font deux fois par an, le 15 du huitième mois et le dernier jour de l'an, une distribution générale d'argent de poche et de ce qu'il faut aux moines pour se vêtir et se faire raser. Ce subside varie en importance suivant le rang que chacun occupe dans la hiérarchie monacale, les supérieurs ayant droit à être mieux vêtus et rasés que leurs inférieurs. On le calcule à raison de tant par mois, en allant de cent à deux mille cinq cents sapèques. Fort souvent c'est l'abbé qui décide de ce que recevra chaque frère. En outre, on abandonne souvent aux moines une petite part de ce qu'ils gagnent en célébrant des cérémonies religieuses pour les laïques. Mais au fond le peu qu'ils ont l'air de posséder, leur défroque et ce qu'ils ont pu se permettre d'acheter, est si petitement à eux et appartient si bien en réalité au Sangha, qui ne fait que leur en concéder l'usage, qu'à leur mort le couvent en garde la plus grande partie, au lieu de faire servir le tout à des cérémonies funéraires pour le bien de leurs âmes. Si un moine change de couvent, il lui est permis d'emporter avec lui tout son petit avoir, puisqu'il ne sort pas du Sangha, dont tous les couvents font partie.

Le Sangha embrassant tous les religieux, les moines en voyage qui s'arrêtent dans un couvent ont, pour tout le temps de leur séjour, les mêmes droits sur les revenus de l'institution que les frères qui y sont à demeure. Tous les biens des couvents sont

1) 27° et 28° comm.

2) 27° comm.

3) 25° comm.

la propriété du Triratna, et chaque moine est un avec le Buddha, le Dharma et le Sangha. Les commandements donc ordonnent la plus large hospitalité ¹⁾, et se servent de termes si énergiques que tout commentaire est superflu: „Si le fils de Buddha ne possède rien pour subvenir aux besoins de l'étranger, il doit se vendre lui-même, vendre ses fils et ses filles, même couper la chair de son corps et la vendre, pour subvenir aux besoins du visiteur et lui tout donner" ²⁾. Dans la pratique, tout religieux en voyage est en réalité hospitalièrement reçu dans quelque couvent qu'il se présente, pourvu qu'il exhibe le diplôme de son ordination, ou tout autre document de nature à le légitimer; or, comme un très grand nombre de couvents ont des moines voyageurs qu'ils envoient faire des collectes, cette règle de l'hospitalité a une grande portée pratique. On ne saurait visiter de monastère sans y rencontrer des hôtes tonsurés, venus souvent des régions les plus reculées de l'empire.

Il y a pourtant des limites à cette largeur, et il le faut, sans quoi les cloîtres seraient inondés de parasytes et de vagabonds. Ainsi, les religieux d'un rang élevé peuvent rester jusqu'à cinq jours dans un couvent où ils passent, sans qu'on les trouve indiscrets; on héberge pendant trois jours ceux d'un rang moins considérable, et quant aux simples frères, on leur donne un repas et l'abri pour une nuit. Ce ne sont du reste pas là des règles absolues, chaque couvent ayant dans son règlement domestique les dispositions qui lui conviennent sur ce sujet. Il peut arriver qu'un religieux désire faire un séjour considérable dans un autre couvent que le sien; mais alors on le traite dès le second jour comme s'il y était à demeure, et il est moralement engagé à faire à l'institution des présents équivalents à peu près à la dépense qu'il cause; si sa main reste fermée, ce qu'il a de mieux à faire est de déguerpir.

Les laïques ne sont point exclus de l'hospitalité du Sangha, sans, naturellement, que celle-ci soit illimitée. On ne loge les simples bourgeois qu'un jour et une nuit, à moins que l'on n'ait la certitude qu'ils compenseront ce qu'on aura fait pour eux en offrant un don pour la caisse générale du couvent. Il y a même de nombreux couvents parmi les plus considérables qui, grâce à leur situation avantageuse dans les montagnes, se font de jolis revenus des présents des mandarins de la plaine, qui s'y réfugient contre les grandes chaleurs; en revanche, ces mandarins, en qualité de représentants de l'empereur, qui est

1) 6° et 26° comm.

2) 26° comm.

le chef de toute espèce de religion dans l'empire, se considèrent comme en droit de donner à leur séjour la durée qui leur plaît. Il n'y a pas de tarif pour les hôtes du couvent, celui-ci s'entretenant au moyen de dons; on a à leur intention un livre où ils souscrivent, chacun selon les inspirations de sa générosité ou de sa piété.

Aucun couvent de quelque importance ne peut se passer d'un service organisé des passants; aussi le code parle-t-il de „Hôtes pour la réception des voyageurs”, 行來主 ¹⁾. Dans les couvents actuels se trouvent un ou deux „Surveillants du public”, 知衆, sous les ordres desquels sont placés un certain nombre de „Surveillants des hôtes”, 知客; ce sont ces derniers qui de fait agissent et ont la responsabilité. Souvent on les choisit de façon à ce que les principaux idiomes de l'empire aient parmi eux des représentants. Il y en a toujours un, à tour de rôle, de présent dans la salle de réception, afin que jamais il ne puisse survenir un hôte sans trouver qui le reçoive et commande pour lui du thé et des gâteaux, de l'eau pour se laver et un essuie-mains. Un des premiers devoirs des directeurs des hôtes est de s'informer exactement du nom de chaque étranger, du lieu d'où il vient et du but de son voyage, afin que les vauriens ou les ennemis du gouvernement ne puissent pas venir s'abriter dans le couvent; les lois en effet édictent des peines sévères contre les moines qui font accueil aux rebelles. Si un visiteur leur inspire de la méfiance, ils le font repartir, en usant toutefois des formes de la politesse. Jamais on n'est dans le cas d'avoir recours à la force; les voyageurs suspects ne résistent d'ordinaire point quand on leur donne à entendre que l'on préfère qu'ils s'en aillent, car ils savent bien que leur soumission est leur seul moyen de ne pas être dénoncés par les moines à la police, qui ne se ferait pas prier pour les arrêter.

Les „Surveillants des hôtes” sont encore secondés dans leur tâche par „Ceux qui ont soin des hôtes”, 昭客, chargés du soin des chambres destinées aux étrangers, de la literie et des meubles, et accompagnant leurs hôtes dans le couvent et les environs comme cicerones et valets de chambre. Enfin il y a encore les „Chefs du thé”, 茶頭, veillant à ce qu'il y ait de l'eau chaude pour le thé et pour les ablutions, les „Chefs des plats”, 碗頭, chargés d'apporter aux hôtes, avec les bâtonnets qui servent à manger, les mets qui leur sont destinés, et d'autres employés encore.

1) 25^e comm.

CHAPITRE V.

DEVOIR DE SOIGNER LES MALADES.

Il s'agit du neuvième commandement. On ne le néglige point dans les couvents importants. On y a une „salle de malades”, 病堂, largement ouverte aux frères atteints dans leur santé. On l'appelle aussi „salle du Nirwāṇa”, 涅槃堂, parce qu'elle sert de vestibule à la suprême félicité. Elle est administrée par un „Chef de salle”, 堂主, qui doit prendre note exactement de l'entrée des malades et de leur sortie, guéris ou morts, et les patients y reçoivent les soins de frères infirmiers qui se sont offerts spontanément pour cette œuvre méritoire, et de moines considérés comme versés dans l'art médical. Parfois, s'il se présente un cas exceptionnellement grave, on appelle un médecin laïque. Chaque malade est en droit d'avoir, à ses frais, un infirmier spécialement attaché à sa personne. Presque toujours le règlement prescrit de tenir bien fermés fenêtres et rideaux de lit, afin de prévenir le refroidissement des patients, et de brûler lentement, s'il y a beaucoup de mauvaise odeur, des feuilles d'Artemisia, de saule, de cyprès et d'autres plantes : on ajoute ainsi une puanteur à l'autre, et l'on conserve soigneusement à la salle son air corrompu.

On admet aussi sur-le-champ dans cette infirmerie les religieux étrangers qui se présentent malades dans le couvent. Quand un patient est mourant, on délègue aussitôt quelques-uns des moines chargés de recevoir les hôtes, pour réciter près du lit du moribond le „Sûtra du Non-éternel” 無常經, et d'autres élucubrations propres à sauver les âmes.

Voilà donc encore une manière dont on remplit dans les couvents le devoir imposé par le Code de sauver les êtres vivants de la mort et de les amener à la béatitude, devoir dont nous nous sommes occupés dans le troisième chapitre.

CHAPITRE VI.

PRÉDICATION DE LA LOI. — PROPAGANDE.

Le code du Mahâyâna, comme nous l'avons vu ¹⁾, attache une grande importance à la propagation des sûtras et winayas, qu'il considère comme les principaux moyens de salut. Aussi nomme-t-il les „Chefs de la prédication du Dharma”, 說法主, en tête des dignitaires des couvents, même avant les abbés ²⁾. Tels que les couvents sont actuellement organisés, il s'y trouve des prédicateurs, mais venant immédiatement après l'abbé. Ils portent le titre de „Chefs-trônes”, 首座, parce que la loi prescrit aux prédicateurs de toujours prendre place sur un trône élevé ³⁾, règle que l'on observe maintenant encore strictement. On leur donne aussi le titre de „Sièges suprêmes” ou „Ceux qui montent sur le siège”, 上座, expression employée dans le premier commandement, probablement pour servir d'équivalent à Sthawira.

L'abbé lui-même est le premier prédicateur, c'est-à-dire guide suprême de tous les moines du couvent dans la voie de la bodhification. Aussi, tout en ayant le titre de „Gardien durable (des lois et préceptes)”, 住持, porte-t-il aussi ceux de „Chef des moyens (de parvenir au salut)”, 方丈 ⁴⁾, et de „Grand maître”, 大師. S'il quitte ses fonctions pour cause d'âge, de faiblesse ou de maladie, il devient de plein droit „Premier des sièges”, 元座, c'est-à-dire premier des prédicateurs.

Au corps des prédicateurs sont encore adjoints un certain nombre d'„Ecrivains”, 書記, moines sachant suffisamment lire et écrire pour pouvoir étudier les saints livres; ce sont donc eux qui fournissent la matière première d'où se tireront les prédicateurs. D'ordinaire ils sont passablement nombreux, parce que les imprimeries des couvents donnent souvent beaucoup à écrire et à corriger; de plus les écrivains doivent enseigner aux moines à lire les sûtras et les liturgies. Ils doivent, dit-on, unir en leur personne la science de la Chine et celle de l'Eglise, mais ont pourtant à se garder de faire prédominer la littérature chinoise.

1) Voy. la page 92.

2) 25^e comm.

3) 46^e comm.

4) C'est du moins l'explication que les moines donnent à l'ordinaire du titre chinois. Peut-être cependant est-elle trop alambiquée, et ce titre veut-il simplement dire „Chef de la contrée, de la paroisse”.

Les „Connaisseurs des piṭakas”, 知藏, gens qui connaissent ou passent pour connaître les trois divisions du canon sacré ¹⁾, font aussi partie de ce corps. Il n'est pas difficile pour les moines d'être admis dans leurs rangs, puisque dans le pays des aveugles les borgnes sont rois. Il ne leur est assigné aucun office spécial; on les suppose seulement toujours plongés dans l'étude. De temps en temps ils prennent un livre à la bibliothèque du couvent.

Tout grand couvent a sa „salle du Dharma”, 法堂, destinée spécialement aux prédications qui réunissent un nombre considérable d'auditeurs. On la construit dans le style ordinaire des temples, derrière la grande salle du Triratna, dont elle est séparée par un espace vide; les deux édifices ont la même orientation, et d'ordinaire les mêmes dimensions. Il n'est pas nécessaire qu'il se trouve des images ou des tabernacles dans la salle du Dharma; cependant, dans la majorité des cas, nous y avons vu exposés à la vénération Kwan-yin et d'autres gros bonnets, et parfois aussi les tablettes et images de quelques dānapatis. Souvent il y a au-dessus de l'entrée principale, ou fixée au plafond, une grande planche avec l'inscription „rugissement de lion”, 獅子吼; c'est une expression métaphorique désignant la prédication, parce que Çakyasinha, ou Çakya le lion, de sa voix qui enseigne renverse tous les faux systèmes religieux, détruit tout mal, contraint tous les Māras à faire leur soumission, de même que par son rugissement le lion met en fuite, pleins de terreur et de respect, tous les animaux des forêts.

L'Eglise attribuant à la prédication une importance vitale, il n'est pas surprenant que celle-ci puisse avoir lieu tous les jours à toute heure. Tout ce qu'il faut est que les moines demandent à l'abbé la faveur d'entendre une prédication, puisque dans presque tous les sūtras, avant qu'un Buddha fasse entendre sa parole, la foule le lui demande par la bouche de quelqu'un de ceux qui la composent ²⁾. Les moines désireux d'enseignement se rendent donc dans la salle de réception de la demeure de l'abbé; celui-ci se présente, prend place, l'assemblée fait une gémulation, l'un des moines se place les mains jointes devant lui et dit: „Levant les yeux vers toi, je te dis, Upādhyāya, que ta grande miséricorde m'écoute patiemment. Aujourd'hui la grande foule des deux séries ³⁾ prie et supplie son Upādhyāya de venir demain

1) Voy. la page 1.

2) Comp. la page 15.

3) Les dignités et emplois des moines sont divisés en deux séries, «la série orientale», 東序, renfermant les emplois de l'ordre spirituel, et «la série occidentale», 西序, pour ceux de l'ordre matériel.

dans la salle pour prêcher la Loi, et exprime l'espoir qu'il ne sera pas avare de sa clémence et de sa miséricorde. Tu te tais et donc consents: voilà la suprême faveur qui puisse être accordée à une prière!" L'orateur là-dessus fait une gémuflexion et rentre dans les rangs; alors tous les frères, sur l'ordre du karmadāna ¹⁾, se prosternent trois fois devant l'abbé et se retirent.

Le lendemain, dans la matinée, les moines vont une seconde fois inviter de la même manière l'abbé à prêcher. Alors les adjudants de l'abbé, revêtus du kashāya, se rendent dans la salle du dhyāna, où, en théorie, la communauté entière est censée toujours réunie ²⁾, et remettent au „Brûleur d'encens et de cierges", 香燈師 ³⁾, une planche indiquant l'heure où aura lieu la prédication. Cet employé la dépose devant le tabernacle de Kaundinya ⁴⁾, les adjudants font neuf gémuflexions et une révérence devant ce saint et se retirent. Alors, sur l'ordre solennel du karmadāna, le „Brûleur d'encens et de cierges" porte la planche à la salle du Dharma et la suspend à la façade de l'édifice; c'est pour les employés de la salle le signe qu'ils aient à ériger le trône du prédicateur et à faire les autres préparatifs. Ceux-ci donc établissent quelques planches sur des tréteaux, les couvrent d'un tapis, et placent dessus une table, derrière laquelle le prédicateur prendra place sur une chaise protégée par derrière par un écran mobile; sur la table ils placent deux ou quatre chandeliers avec des cierges et des vases de fleurs, le tout, sauf les vases, en conformité du quarante-sixième commandement.

Vers le moment où commencera le temps de repos de l'après-midi, la grosse cloche de la salle du Dharma, lentement et solennellement mise en branle, annonce la prédication, et les moines se rendent dans l'édifice. Dès qu'ils y sont réunis, les sons de la grosse caisse suspendue près de la porte viennent se joindre à ceux de la cloche, et tous ressortent en hâte pour se ranger deux à deux et se rendre processionnellement chez l'abbé. Ils trouvent celui-ci, tenant son sceptre, assis dans la salle de réception de sa demeure; aux commandements du karmadāna, donnés à haute voix, ils font les gémuflexions voulues devant l'abbé, et le prient de se rendre à la salle du Dharma, ce qu'il fait immédiatement après que les moines sont sortis pour s'y rendre de leur côté. Devant lui marchent des moines, dont l'un porte son khakkhara, bâton de

1) Chef du dhyāna, principal censeur des moines et maître des cérémonies du couvent. Nous le rencontrerons plus d'une fois encore sur notre route.

2) Voy. la page 6.

3) L'un des moines chargés de la surveillance ordinaire de la salle du dhyāna.

4) Un saint, à qui on donne la première place dans la salle.

moine mendiant, un sa longue canne, deux chacun une banderolle faite de cinq bandes de toile, deux autres chacun une lanterne cylindrique en papier suspendue au bout d'un bâton et portant inscrit le mot „abbé”, et un enfin un cendrier sur lequel brûle lentement de l'encens. Dans l'escorte se trouvent, outre quatre ou deux adjudants, un ou plusieurs „Ecrivains”, qui auront à coucher par écrit un résumé de la prédication.

Dès que l'abbé a pris place sur son siège, ses adjudants à ses côtés, et que le porteur de l'encens a déposé le cendrier sur la table pour faire droit à ce qu'ordonne le quarante-sixième commandement, la cloche cesse de sonner et la grosse caisse de gronder son bruit sourd, sur un signal donné par le karmadâna en frappant sur sa sonnette. L'abbé offre un bâton d'encens aux saints invisibles qui affluent autour de son trône pour entendre son sermon; c'est un de ses adjudants qui le plante dans le cendrier, et en même temps l'assemblée, conduite par le karmadâna, entonne l'hymne ordinaire de l'encens, suivie du chant: „Soyez salués, Bodhisatwas et Mahâsatwas qui vous rassemblez „ici en nuées (*bis*); soyez salués, Bodhisatwas et Mahâsatwas rassemblés ici en nuées, et nombreux comme la mer”. Ce chant démontre l'existence de l'idée régnante que les saints de haut rang arrivent en multitude entendre le sermon; toutefois ils ne viennent qu'à la condition que le prédicateur soit pur de péché et, ayant arraché ses pensées aux choses terrestres, éprouve pendant quelques instants un désir inébranlable de la présence véritable de ces êtres supérieurs.

Après le chant, le karmadâna ordonne aux assistants d'étendre à terre les petits tapis dont chacun d'entre eux tient un à la main, et de se prosterner trois fois devant l'abbé; celui-ci défend cependant qu'on s'agenouille, de sorte qu'on s'arrête après la première gémflexion. Quand l'assistance s'est relevée, les adjudants de l'abbé se prosternent devant lui, et le karmadâna exhorte brièvement l'assemblée à prêter toute son attention aux paroles du Maître. Celui-ci enfin frappe la table d'un petit coup avec une latte et commence.

Rien ne l'oblige à une gravité soutenue; on ne considère point comme déplacées des comparaisons qui ont un côté comique et font rire; mais il doit s'abstenir sévèrement de propos grossiers ou bas. Tant qu'il n'appelle pas lui-même les questions, personne ne doit lui en adresser; en aucun cas on ne doit entrer en discussion avec lui, ou lui adresser des questions captieuses avec l'intention de l'embarrasser ou de faire montre de sagacité. Si un auditeur veut demander quelque chose, il doit s'avancer au

piéd de l'estrade, étendre son petit tapis, se prosterner et attendre que le prédicateur lui demande ce qu'il désire.

La prédication achevée, le karmadāna dit aux auditeurs: „Gardez attentivement devant vos yeux le Dharma du Roi du Dharma (Lotjana); le Dharma du Roi du Dharma est ce que vous venez d'entendre; étendez vos tapis et jetez-vous trois fois la face contre terre”. Comme d'ordinaire, l'abbé défend de se prosterner, et l'on se contente d'une seule fois. Le prédicateur rentre là-dessus chez lui de la même manière qu'il est venu, les auditeurs se rendent dans sa salle de réception pour le remercier en se prosternant, les adjudants ne restant pas en arrière dans ces témoignages de respect, et enfin chacun rentre chez lui.

Il est à peine nécessaire de dire que l'abbé est en droit de se faire remplacer quand il lui plaît pour ces prédications par un des prédicateurs en titre.

Comme le code fait du refus de prêcher un péché extrêmement grave ¹⁾, il est clair qu'il existe des prescriptions d'après lesquelles on doit aussi prêcher dans les couvents quand des laïques, en particulier des dānapatis, le demandent, et aussi quand des moines venus d'ailleurs expriment le désir de recevoir instruction. Le „Surveillant des hôtes” en tour de service ²⁾ convoque alors, au moyen d'une planchette-affiche, les moines à se rendre à une heure donnée dans la salle de réception. Il fait faire aux laïques qui désirent un sermon trois génuflexions devant les religieux assemblés, auxquels il dit: „Les protecteurs du Dharma N.N., du district de N.N., département de N.N., dans la province de N.N., sont venus aujourd'hui dans le couvent et adressent aux religieux des deux séries la prière spéciale de se rendre auprès de l'abbé et de lui demander que demain un Upādhyāya monte en chaire”. Les frères se conforment à ce désir en suivant le cérémonial que nous avons décrit; les laïques pétitionnaires les accompagnent et ont soin de laisser un don en argent, enveloppé dans du papier rouge, sur la table de l'abbé. Pour le reste, tout se passe comme il a été dit ci-dessus. Ajoutons que, dans le présent siècle de déchéance du buddhisme, les sermons pour les laïques n'ont pour ainsi dire jamais lieu; il y a bien peu de laïques qui tiennent à s'enquérir de la doctrine, et les règles qui les concernent existent simplement sur le papier.

Il existe dans le cours de l'année certains jours spéciaux auxquels les règlements veulent qu'il soit prêché; ce sont le jour de naissance de l'empereur, le premier de l'an, le jour de naissance

1) 8^e prātim.

2) Voy. la page 130.

et celui du Nirwâna de Buddha, le 15 du septième, et le 15 du dixième mois. Pendant la période dite de repos, qui dure du 15 du quatrième mois au 15 du septième, et dont il est parlé dans le trente-septième et le trente-neuvième commandement, il doit y avoir prédication tous les jours.

En outre les règlements prescrivent spécialement que les prédicateurs en titre prononcent des sermons aux „huit divisions” 八節, de l'année, c'est-à-dire:

- | | |
|---|-----------------|
| 1° au commencement du printemps . . . | le 5 février. |
| 2° au milieu du printemps. | „ 21 mars. |
| 3° au commencement de l'été | „ 5 mai. |
| 4° au milieu de l'été. | „ 21 juin. |
| 5° au commencement de l'automne | „ 6 août. |
| 6° au milieu de l'automne. | „ 21 septembre. |
| 7° au commencement de l'hiver. | „ 5 novembre. |
| 8° au milieu de l'hiver | „ 21 décembre. |

La veille du sermon, une députation composée de moines d'un rang élevé se rend, sur l'ordre de l'abbé, auprès de celui qui doit fonctionner, et lui demande une prédication. On observe dans toute l'affaire les mêmes formes que lors que c'est l'abbé lui-même qui prêche; seulement le prédicateur, en se rendant à la salle du Dharma avec son escorte, entre chez l'abbé et se prosterne devant lui, pour lui montrer qu'il obéit à l'ordre de prêcher qu'il a reçu de lui, et en même temps pour l'inviter à venir l'entendre. L'abbé accorde cette demande et va le premier se placer sur un siège préparé pour lui à gauche de celui de l'orateur; alors celui-ci entre, s'incline devant l'assemblée, se prosterne devant l'abbé et monte sur son trône. Le sermon fini, il se prosterne de nouveau, et, en s'en allant, entre de rechef chez l'abbé pour, en se prosternant trois fois, le remercier de la faveur qui lui a été faite de lui permettre de prêcher. Ce jour-là on lui envoie de petits paquets de thé et des fruits tirés des magasins, comme marque de reconnaissance de la communauté, et souvent en outre les principaux moines fonctionnant dans la salle de réception des étrangers l'y convient à un festin au nom du couvent tout entier.

Un prédicateur en titre doit à sa dignité de prononcer un discours à l'occasion de sa nomination. L'abbé peut la lui conférer quand il veut, et aussitôt une affiche l'annonce aux habitants du couvent. Le nouveau dignitaire s'empresse d'aller remercier l'abbé en se prosternant devant lui, puis il fait le tour des tem-

ples, chapelles et principales demeures du couvent pour se présenter, en se prosternant, aux saints qui s'y trouvent, et tout de suite après la communauté vient, de la manière que nous avons décrite, lui demander une prédication. Le lendemain, outre la nourriture spirituelle qu'il dispense aux frères, il doit faire les frais de leur dîner commun; si ses ressources personnelles ne sont pas suffisantes, l'abbé supplée ce qui manque.

Quand l'abbé monte en chaire, il porte toujours son sceptre; mais les prédicateurs au dessous de lui se contentent du *fouh* 拂, ou fouet à moustiques. C'est un bâton long environ d'une coudée, terminé à l'un de ses bouts par un émochoir de crin ou de longues fibres du palmier *tsoung* 棕; on le nomme aussi *tchou mi* 麈尾, „queue d'élan”, il est clair pourquoi. Probablement c'est dans l'origine un chasse-moustiques comme, à ce qu'il semble, les bhikshus en avaient en Inde dans leur équipement, parfois aussi sous forme d'une plume de paon, ou de quelque objet analogue ¹⁾. Les prédicateurs ont déjà dans des temps très anciens porté la „queue d'élan” en Chine, témoin les „Traditions touchant les célèbres sages de l'école du Lotus” ²⁾, où il est dit du moine Tao-cheng, 道生, l'un des coryphées de cette secte: „Dans le douzième mois de la onzième année de la période de Youen-kia ³⁾, „il était monté en chaire dans les monts Lu pour prêcher la loi; „et lorsqu'il allait finir, les auditeurs virent tomber à terre la „queue d'élan; il s'appuya sur la table et rendit le souffle” ⁴⁾.

On trouve de bonne heure déjà la preuve que la queue d'élan passa entre les mains des taoïstes, qui en ont fait un bâton magique, porteur d'un pouvoir surnaturel. Cela se comprend, si l'on réfléchit que cet objet était le symbole de la dignité ecclésiastique, laquelle conférait le pouvoir de conduire les autres hommes au plus haut degré de perfection et de félicité, et donc supposait chez qui en était revêtu une puissance magique. On lit au chapitre 32 des „Histoires du Sud de l'Empire” qu'au cinquième siècle de notre ère un célèbre taoïste fit don à Tchang Young 張融 d'une queue d'élan, parce que c'était un objet miraculeux; que Tchang Young était aux yeux du taoïste un faiseur de prodiges, et que donc celui-ci considérait la queue d'élan bien placée dans les mains de cet homme. Et le chapitre 41 des „Livres de la dynastie méridionale des Ts'i”, 南齊書,

1) Kern, II, page 38.

2) Voy. la page 7.

3) L'an 434 de notre ère.

4) 元嘉十一年十二月於廬山升座說法、將畢衆見麈尾紛然墜地、隱几而化。

nous apprend que Tchang Young ordonna que l'on envoyât après sa mort quelqu'un, muni d'une queue d'élan, sur le toit de sa maison, pour rappeler son âme.

Tout ceci explique pourquoi souvent prêcher de la manière que nous avons décrite est appelé „porter le fouet à moustiques”, 秉拂. On dit aussi, un peu moins poétiquement, mais tout aussi dignement, „monter sur le trône”, 上座 et 陞座. La queue d'élan passe pour très efficace pour éloigner mauvais esprits et démons, et beaucoup de laïques et de moines ne lui attribuent point d'autre utilité, ce qui vient de ce que les Buddhas, Bodhisatwas et autres dieux de la lumière accourent en foule aux prédications, d'où l'on conclut que les esprits des ténèbres, mal à leur aise dans une société aussi lumineuse, sont obligés de décamper.

Le sixième commandement impose aux fils de Buddha le devoir, lorsqu'un prédicateur itinérant visite leur couvent, de l'accueillir avec les plus grands honneurs, de lui fournir largement tout ce dont il a besoin, de lui donner à manger et à boire, et de l'inviter, en se prosternant devant lui, à annoncer le Dharma, faute de quoi ils sont gravement souillés de péché. Par conséquent les règlements des monastères prescrivent en détail ce que l'on doit faire lorsque se présente un de ces prédicateurs ambulants.

Le portier court à la salle de réception; le moine qui y est en fonctions fait sur-le-champ prévenir l'abbé; celui-ci envoie immédiatement un message au karmadâna, et celui-ci ordonne aux moines qui se trouvent dans la salle du dhyâna de revêtir le kashâya et de se rendre sans tarder dans la cour extérieure. Là les moines se rangent sur deux lignes faisant face l'une à l'autre, entre lesquelles le visiteur passera; de chaque côté les moines, au commandement du karmadâna, font au passage de leur hôte une inclination au moins à angle droit. Sur ces entre-faites la grande cloche du couvent est solennellement mise en branle. L'abbé reçoit l'hôte dans sa salle de réception, où les moines viennent se prosterner trois fois devant l'étranger, puis trois fois devant l'abbé, après quoi le visiteur est abandonné aux adjutants et chambellans de l'abbé, qui le comblent de politesses et de prévenances. Ses prédications ont lieu avec le même cérémonial que celles de l'abbé ou des prédicateurs en titre.

Si les moines le lui demandent, il doit aussi catéchiser dans la salle du dhyâna. Il s'y rend escorté par l'abbé, qui l'y présente aux moines dans une courte allocution. Quand il quitte le couvent, on lui fait la conduite avec les mêmes cérémonies qu'à son arrivée.

L'abbé doit faire des prédications plus familières tous les jours, le matin et le soir, à l'issue du grand service qui se célèbre dans la salle du Triratna. Ces discours du matin se nomment „petites consultations”, 小參, et les autres, „consultations du soir”, 晚參. Ils peuvent se faire dans la salle du Dharma, ou bien dans la salle de réception de la demeure de l'abbé, et le cérémonial n'en diffère que peu de celui des grandes prédications. La règle qui les impose est du reste mal observée; dans presque tous les couvents que nous avons visités, nous avons constaté que les „consultations” ne se faisaient plus qu'à des époques irrégulières, si bien que chacune avait à être notifiée aux moines par une affiche apposée dans le réfectoire. Nous avons remarqué aussi qu'elles servaient à discuter des questions d'intérêt matériel, bien plus qu'à exposer la doctrine ou à édifier. Dans quelques couvents on les a régulièrement les jours de nouvelle et de pleine lune, à moins toutefois qu'il n'en soit resté que l'ombre, sous forme de visites faites par les moines, soit en corps, soit par petits groupes, chez l'abbé et les prédicateurs, devant lesquels ils se prosternent en silence, en signe qu'ils s'informent de leur santé et qu'ils sont pénétrés du devoir de soumission qui incombe aux disciples à l'égard de ceux qui les enseignent. Souvent l'abbé ou un prédicateur fait suspendre à l'entrée de sa demeure une planchette portant 逸禮, „on est dispensé des manifestations de respect”; quand ils la voient, les visiteurs font demi-tour et rentrent chez eux.

On a enfin, en théorie, des jours fixes où devraient se faire des catéchismes à l'intention des moines étudiants et de ceux qui sont encore jeunes. C'est le 3, le 8, le 13, le 18, le 23 et le 28 de chaque mois; mais les leçons ne se donnent en réalité que lorsqu'il plaît à l'abbé d'annoncer par affiche qu'il en fera une. Alors, sous la conduite du karmadāna ou d'un ou de plusieurs sous-karmadānas, les étudiants, revêtus du kashāya, se rendent dans la salle de réception de l'abbé, se prosternent trois fois et se mettent à écouter attentivement, à genoux, les mains jointes et appuyées contre la poitrine. Des deux côtés on fait des questions et donne des réponses. Quand la leçon est finie, les auditeurs se prosternent trois fois avant de se retirer. Ces catéchismes se nomment *ich'ing yih* 請益, „demande d'augmentation (de connaissance)”.

Un seul mot ici au sujet d'un usage constamment observé dans toutes les prédications, grandes et petites. C'est celui de placer au moins deux chandelles allumées sur la table de l'orateur, même s'il fait grand jour. Cela vient de ce que le prédicateur, en sa

qualité de héraut du Dharma, représente le grand Buddha en personne. Or, comme il émanait du Buddha, ainsi que l'enseignent les sūtras, une lumière infinie toutes les fois qu'il prêchait, et comme de fait la „rotation de la roue du Dharma”, 轉法輪, comme on nomme la prédication, c'est-à-dire le parcours de la voûte céleste, est identique avec le rayonnement lumineux, la lumière rayonne aussi de la table d'un Bodhisatwa revêtu d'un corps humain, et les chandelles en sont le symbole.

Voilà d'après les règlements comment les prescriptions du grand code mahāyaniste relativement à la prédication de la doctrine doivent être exécutées; mais actuellement on ne pratique tout cela que très partiellement. Chaque couvent a encore sa „salle du Dharma” et ses prédicateurs en titre, vestiges muets de l'âge d'or du buddhisme, où brûlait le zèle de la prédication; mais on en est venu dans la plupart des couvents au point qu'abbé et moines ne se gênent pas pour dire au premier venu qu'en la présente époque de corruption le clergé est trop ignorant pour prêcher, et la grande masse trop stupide pour comprendre les sermons. Il n'y a plus non plus de ces prédicateurs itinérants comme, sans aucun doute, l'empire du Milieu en a anciennement possédé un grand nombre. Même l'influence de l'Eglise est si bien tombée, que si les moines osaient recevoir des laïques dans leurs temples ou leurs couvents pour entendre des sermons, les mandarins interviendraient avec sévérité, sous prétexte qu'ils corrompent les mœurs en encourageant des assemblées où les deux sexes sont réunis. On lit dans le *Ta Tsing louh li* 大清律例, le code pénal et civil de l'empire: „Si dans la famille d'un mandarin, d'un guerrier ou d'un bourgeois l'on permet ou commande à une femme ou à une fille d'aller offrir de l'encens dans un couvent buddhiste ou taoïste, ou dans un temple de dieux, on recevra quarante coups de la courte latte de bambou. Cette punition cependant sera appliquée à l'homme (mari, père, frère aîné, etc.), et atteindra la femme elle-même seulement dans le cas où il n'y aura pas d'homme. Et l'abbé du couvent buddhiste ou taoïste, ou le gardien du temple de dieux, qui n'aura pas défendu ou empêché la chose, subira le même châtement”¹⁾. Or, quoique cette loi ait pu tomber en

1) 若有官及軍民之家縱令妻女於寺觀神廟燒香者笞四十。罪坐夫男、無夫男者罪坐本婦。其寺觀神廟住持及守門之人不爲禁止者與同罪。

Chap. 16, folio 12.

désuétude et que l'on voie journellement quantité de femmes visiter couvents et temples, la loi n'en existe pas moins, et elle fournit aux autorités un moyen puissant, toujours à leur portée, de s'opposer aux assemblées de laïques dans les couvents. Les assemblées religieuses sont pratiquement inconnues en Chine, sauf en ce qui regarde le culte secret de certaines sectes buddhistes, dont du reste ici nous n'avons pas à parler.

Impression et propagation de livres saints.

Le quarante-quatrième commandement, dont il s'agit ici, se trouve en rapport étroit avec ceux qui concernent la prédication, et on en tient grand compte dans les couvents; seulement c'est plus d'après l'esprit que d'après la lettre. Chaque couvent de quelque importance a une imprimerie d'écrits sacrés et un magasin de planches à imprimer; il en sort de nombreux exemplaires de livres sacrés et une nuée de petits traités, qui se répandent auprès et au loin sur de vastes contrées et pénètrent au cœur même des familles. Si les couvents ne vquaient pas à cette œuvre méritoire, il est indubitable qu'au bout de fort peu de temps on ne trouverait plus dans toute la Chine une seule partie du Tripitaka; en effet, les laïques prennent peu d'intérêt à ces écrits sauveurs, et aucune entreprise privée ne voudrait faire les frais de les reproduire sans pouvoir les vendre.

La direction courante de l'imprimerie du couvent est confiée à un dignitaire appelé „Chambre à imprimer”, 印房, chargé aussi de la vente. Cependant ses instructions lui défendent le marchandage; il doit vendre les saints livres à prix fixe et ne point chercher à obtenir davantage. Au retour de chaque saison, et une fois encore à la fin de chaque année, il rend compte à la caisse du couvent. Il a sous lui les sculpteurs de planches et les autres moines imprimeurs, et est assisté dans son administration par quelques-uns de ces „Ecrivains” dont nous parlions à la page 132.

Quand la réimpression d'un écrit religieux est devenue nécessaire, les moines cherchent souvent à se faire donner par les laïques l'argent nécessaire pour couvrir les frais. Ils n'y réussissent pas mal, témoin la liste de souscripteurs, indiquant en un ou deux feuillets les noms des donateurs et le montant de leurs dons, qui est annexée à la plupart des réimpressions. Souvent la grande majorité des noms qu'on y lit sont des noms de femmes. On ne connaît évidemment pas chez ces gens la belle maxime en vertu de laquelle la main gauche doit ignorer ce que fait la droite, et l'on est en droit de douter que le zèle à contribuer

fût aussi considérable sans le plaisir de se voir imprimé qui contribue à l'exciter.

Naturellement, là où il y a une imprimerie, il faut aussi pour les livres qui en sortent un magasin, où ils soient à l'abri de l'humidité, de la poussière, des gerces et des chéylètes, car le quarante-quatrième commandement impose, non sans une grande exagération de style, les soins les plus attentifs à leur égard. D'ordinaire la „salle des piṭakas et des sūtras”, 藏經殿, comme s'appelle cette bibliothèque, se trouve dans un local de côté ou dans une des chapelles du couvent. Le long des murs courent de vastes armoires à portes cadénassées. Là ne se trouve aucun ouvrage quelconque d'utilité mondaine ou d'amusement. La surveillance de ces trésors est confiée au „Chef des piṭakas”, 藏主, qui a les clefs et qui remet aux moines contre reçus les livres dont ils ont besoin, en ayant soin en même temps de les enrégistrer. Il fait partie du corps des prédicateurs, et se trouve donc sous la surveillance directe et aux ordres de ces hauts dignitaires. Il ne succombe pas sous le poids de ses fonctions, puisqu'il est fort rare qu'un moine vienne lui demander un livre et qu'il n'en doit point prêter en dehors des limites du couvent; il n'a donc guère autre chose à faire qu'à ouvrir les armoires à l'inspection des „Connaisseurs des piṭakas”¹⁾, quand il arrive à ceux-ci de se présenter, et de leur faire voir que rien ne s'est perdu. Pourtant il a encore de temps en temps à donner de l'air aux livres, afin de prévenir les trop grands ravages des gerces, des chéylètes et des blattes.

1) Voy. la page 133.

CHAPITRE VII.

LECTURE DES LIVRES SACRÉS AUPRÈS DES CORPS DES MORTS.

La récitation des sùtras et winayas ne procure pas seulement la béatification des vivants, mais aussi celle des morts. En vertu de ce principe, le code ordonne de les lire auprès des défunts, le jour du décès, et dès lors tous les sept jours, jusqu'au septième fois septième jour ¹⁾. On obéit actuellement encore fidèlement à cette prescription.

A peine un moine a-t-il poussé le dernier soupir, quand on est encore occupé à le laver, le raser et l'habiller, quelques-uns de ses frères en sainteté sont déjà là, marmottant à qui mieux mieux „le Sùtra d'Amitabha”, 阿彌陀經, qui n'est guère plus qu'un sermon de Buddha sur la splendeur du paradis occidental et sur la possibilité d'y parvenir en répétant le nom d'Amitabha. Ce sùtra est donc comme fait pour la circonstance, puisque ce que l'on désire, c'est d'envoyer le défunt dans ce lieu de délices. Si le défunt avait quelque importance dans son couvent, l'abbé, un prédicateur, ou le chef d'un des nombreux corps entre lesquels les moines sont répartis, fait une brève allocution, que les assistants écoutent à genoux et les mains jointes. Alors on ferme le cercueil et le karmadâna dit à haute voix: „Nous „offrons les mérites de ce qui vient d'être récité à l'intention du „moine N. N. qui vient de décéder, au moment de sa mise au „cercueil, afin qu'ils lui profitent glorieusement. De par la Maha- „pradjnâ-pâramitâ de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Maha- „satwas dans les trois mondes des dix points cardinaux”.

Tant que le cercueil est gardé dans le couvent, des groupes de quatre moines chacun se relaient pour lire sans interruption auprès du mort le Sùtra d'Amitabha, qu'à chaque fois ils terminent par une marche processionnelle à la queue leu-leu, en marmottant tout le temps A-mi-ta. La nuit même n'interrompt pas ce saint œuvre. En outre, après chaque service du matin et du soir dans la salle du Triratna, tous les moines ensemble se présentent devant le cercueil pour faire la même chose; quand ils ont fini, le karmadâna dit solennellement: „Le défunt fait pénitence de „tout mal sans exception que son âme a fait et qui est provenu

1) 20^e et 39^e commandement.

„de concupiscence, de colère et de stupidité depuis l'éternité sans commencement, et aussi du corps, du langage et de la pensée. Nous espérons que l'âme délivrée n'errera pas, mais qu'elle pensera bien à se diriger en droite ligne vers le lieu de paix, pour y honorer face à face Amitābha et toute l'armée des saints, et y être témoin des délices éternelles, parce qu'elle a parcouru les dix stages des Bodhisatwas. De par la Mahā-pradīnā-pāramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahāsattwas des trois mondes des dix points cardinaux". Il arrive qu'à l'occasion de ce service funèbre on lise le Sūtra du filet de Brahma, pour obéir au vingtième commandement.

On brûle le corps des moines défunts d'ordinaire déjà le surlendemain du jour du décès. S'il s'agit d'un abbé, on le conserve assez longtemps dans un cercueil bien calfeutré, qui est plutôt une armoire; on y place le corps assis, et plus tard on livre celui-ci au feu avec ce cercueil dans le four crématoire. Tant que le corps reste sur terre, on fait tous les sept jours auprès de lui une grande lecture des sūtras, accompagnée d'une offrande à l'âme du mort; ceci sans préjudice de la lecture perpétuelle du Sūtra d'Amitābha. Quand a lieu la crémation, c'est-à-dire quand on envoie l'âme dans les régions occidentales de la félicité, les moines se rangent autour du four, toujours marmottant; le Sūtra d'Amitābha est l'élément essentiel de ce qu'ils récitent ainsi. La même chose a lieu lorsque l'on dépose les cendres dans un caveau funéraire destiné à cet objet, sur lequel s'élève une petite pagode.

Après leur mort on réunit les âmes des habitants du couvent dans une chapelle, qui porte le nom de „salle de ceux qui sont retournés en Occident", 西歸堂; cela se fait au moyen de tablettes en bois plus ou moins nombreuses, dont chacune porte plusieurs de leurs noms; une seule peut suffire. Les disciples d'un moine érigent après son décès, dans le tabernacle de cette chapelle, une petite tablette en papier portant son nom, et viennent tous les sept jours, entre eux, ou renforcés au plus de quelques autres religieux, faire devant elle un service avec offrande et lecture des sūtras; ils ont à payer à la caisse du couvent une somme modique pour les fournitures qu'on leur accorde en vue de cette cérémonie. Le trente-cinquième jour on peint le nom du défunt sur la tablette commune et l'on brûle sa tablette provisoire en papier. Les services avec offrande et lecture se continuent ensuite le quarante-deuxième et le quarante-neuvième jour; mais dès lors il ne se fait pas pour lui spécialement de commémoration annuelle du jour de son décès.

Ces lectures accompagnées de cérémonies rituelles se font aussi pour les laïques, de même de sept en sept jours jusqu'au quarante-neuvième, quand la famille le désire et peut payer. Elle fait venir pour cela un, trois, cinq, parfois même sept religieux, qui se font très bien rémunérer. Les gens peu fortunés se contentent de faire faire un nombre restreint de lectures, d'après ce que leurs moyens leur permettent. Chaque jour où les religieux viennent faire la lecture, on en prend occasion pour célébrer une grande offrande et d'autres rites à l'intention du défunt, ce qui fait que la dépense, chez les riches, est interminable, au grand profit des faiseurs de salut. C'est donc toute une affaire que ces cérémonies pour les morts, et tant qu'elles durent, la vie de la famille en est sens dessus dessous; c'est pourquoi très souvent on s'écarte de ce que le code prescrit et l'on renvoie la chose à plus tard, selon que cela conviendra le mieux. Alors il arrive aussi que l'on fasse plus de sept journées de lecture des sūtras, toutefois sans s'astreindre à ce que ce soit précisément de sept en sept jours; mais il est très rare que l'on en célèbre moins de sept. Nous n'avons pas ici la place de décrire ces cérémonies, que l'on pourrait appeler des messes des morts¹⁾. Que l'on sache seulement qu'on ne les néglige presque jamais quand on a de quoi en faire les frais, ce qui fait que le trente-neuvième commandement du code mahāyāniste est un de ceux qui exercent le plus d'influence pratique sur la vie des Chinois.

Les annales de l'empire démontrent que cette influence a commencé il y a très longtemps à se faire sentir. On lit dans les „Livres de la dynastie des Wei”, 魏書, qu'après la mort de Hou Kwoh-tchin 胡國珍, beau-père de l'empereur Ming 明帝, qui régna de 516 à 528, „un décret impérial ordonna qu'aussitôt „après le décès et jusqu'au sept fois septième jour, il fût fourni „journallement des repas pour mille moines buddhistes, et que l'on „fit embrasser la vie religieuse à sept personnes, et que le centième jour on fournît un repas à dix mille religieux et fit sortir de la famille deux fois sept personnes”²⁾. Les „Livres de la dynastie septentrionale des Ts'i”, 北齊書, rapportent au sujet de Soun Ling-hwoui 孫靈暉, chef de l'armée de Tch'oh 綽,

1) Nous en avons donné un aperçu dans les Actes du 6^e Congrès des Orientalistes, tenu à Leyde en 1883.

2) 又詔自始薨至七七皆爲設千僧齋、令七人出家、百日設萬人齋、二七人出家. Chap. 83, II. La même chose se lit au chap. 80 des „Histoires du Nord de l'Empire”, 北史.

roi de Nan-yang 南陽, ce qui suit: „Quand Tch'oh fut mort, „Ling-hwoui invita à son intention, tous les sept jours après le „décès et le centième jour, des religieux buddhistes à manger „et à lire les sùtras et procurer le salut" ¹⁾. Ainsi, à peu près un siècle après que Kumâradjiwa eut, à ce que dit la tradition, apporté en Chine le code du Mahâyâna ²⁾, les grands de l'empire obéissaient à son trente-neuvième commandement.

1) 綽死、後每至七日及百日終靈暉恒爲綽請僧設齋、傳經、行道. Chap. 44. Ceci se trouve aussi au chap. 81 des »Histoires du Nord de l'Empire".

2) Voy. la page 10.

CHAPITRE VIII

LECTURE DES SÛTRAS DANS LE DANGER ET LORS DES DÉSASTRES.

Le trente-neuvième commandement de notre code a eu encore pour conséquence la mise en vigueur dans l'Eglise de tout un système de cérémonies destinées à détourner les malheurs. Nous avons déjà vu ¹⁾ que, lorsqu'un des frères est gravement malade, on lit assidûment les sùtras pour procurer sa guérison. Quant aux autres malheurs dont il est question dans le susdit commandement, nous ne pouvons parler que de ceux qui reviennent périodiquement en Chine, n'ayant jamais eu l'occasion de constater comment on s'y prend pour les autres. Commençons par la sécheresse et les pluies diluviennes, double conséquence du déboisement; on en souffre continuellement en Chine.

Nous avons déjà dit ²⁾ que le peuple donne de l'argent pour le maintien des couvents, parce qu'il croit que ceux-ci régularisent le climat, surtout en ce qui concerne la pluie, et qu'il considère en revanche les moines comme tenus à faire en sorte que le *foung chouï* continue à agir utilement. Cette obligation tombe d'accord avec ce que veut le trente-neuvième commandement; seulement ce que l'on fait pour s'en acquitter dépasse de beaucoup ce que le code prescrit.

Déjà dans l'antique Chine on attribuait la venue des pluies à une espèce d'animaux fabuleux nommés *loun* 龍, ce qu'on traduit généralement par „dragon”. Lorsque le buddhisme pénétra dans l'empire et y répandit toutes sortes de fables et légendes sur les Nâgas, on identifia ces deux classes d'êtres; l'Eglise s'empara des dieux primitifs de la pluie et appliqua aux Nâgas leur nom de *loun*. Ceux-ci cependant n'étaient guère plus que des animaux d'un ordre un peu supérieur aux autres, que dépassaient fort en dignité les *louns* si vénérés des Chinois; l'Eglise rebaptisa donc ces derniers, qui devinrent des Nâgarâdjas, c'est-à-dire „Rois-dragons”, 龍王; elle leur donna le rang de Dewas, et leur attribua pour chef un certain Sâgara Nâgarâdja, ou „Roi-dragon des mers”, 海龍王.

1) Page 131.

2) Page 100.

Quand donc, lors d'une sécheresse, les autorités ordonnent aux moines, ou des laïques influents leur demandent de parer au malheur par des cérémonies dans leur couvent, les dragons, en principe probablement symboles des nuages, y jouent le rôle principal. Les rites se basent surtout sur un sūtra intitulé „Sūtra du grand parcours des nuages et de la prière pour la pluie”, 大雲輪請雨經, traduit en chinois par Amogha-wadjra ¹⁾ ou, peut-être, fabriqué par lui. Une fois que Buddha, dit ce fruit de l'adoration et de la conjuration de la nature, séjournait dans le palais des Nāgarādjās Nanda et Upānanda, il prononça un sermon devant une grande assemblée de bhikshus, de Bodhisatwas et de dragons, à laquelle se joignirent cent quatre-vingt-cinq rois-dragons, tous désignés nominativement, afin de répondre à la question qu'ils lui avaient adressée sur la manière dont il fallait s'y prendre pour faire tomber la pluie en faveur des hommes. Il les loua d'avoir fait cette vertueuse question, et leur communiqua un assortiment de dhāranis, qu'ils n'avaient qu'à marmotter pour faire disparaître tous leurs propres maux et leur propre misère, et ainsi être mis en état de réjouir toujours le Djambudwīpa par une chute de pluie régulière. Buddha leur énuméra aussi cinquante-quatre Tathāgatas, dont chacun représente quelque force se manifestant au ciel, comme le tonnerre, le vent et autres, ou porte un nom comme Batteur des nuages, Pourchasseur des nuages, Disperseur des nuages, Nuage de pluie, et autres, et il leur expliqua que, si l'on récitait ces noms avec un „salut!” prononcé pour chacun, les dragons seraient délivrés de tous maux, maladies, douleurs et misères possibles et pourraient répandre les pluies fécondantes sur la terre. Enfin il leur communiqua encore toute une série de dhāranis qu'il n'y avait qu'à marmotter, non seulement pour activer ou ralentir les pluies selon les besoins, mais aussi pour conjurer la famine et les maladies, conséquences inévitables des sécheresses ou des pluies exagérées. Bref, tout l'art de faire la pluie exposé dans ce sūtra revient à calmer et à régulariser les nuages au moyen de formules magiques et de marques de respect données aux puissances célestes qui exercent une influence sur les nues.

On dresse un autel en quelque endroit pur et propre, jugé convenable, en général dans la cour devant le grand temple du Triratna, parfois cependant au pied des monts où le couvent a été bâti; là souvent se trouve, destiné à ces cérémonies, un temple permanent, dans lequel l'image de Kwan-yin est l'objet

1) Voy. la page 5.

principal du culte. Quand on fait usage de ce temple, il est plus facile aux habitants de la contrée, dans leur désir d'échapper au malheur, de venir joindre leurs supplications à celles des religieux; les mandarins aussi sont plus à portée pour offrir de l'encens en faveur du peuple et se prosterner devant les divinités desquelles on espère la pluie. Une ou deux fois nous avons remarqué à côté de quelque couvent peu considérable un temple construit exprès pour abriter l'image du Sâgara Nâgarâdja. On l'ouvrait en temps de sécheresse; en toute autre circonstance il restait irrévocablement fermé.

L'autel est toute une construction. Que l'on se représente un espace carré de plus de douze mètres en long et en large, enfermé dans une enceinte en nattes grossières. Chacun des côtés est coupé au milieu par une porte, sur laquelle on a peint deux dragons, la tête tournée en dedans et la queue recoquillée; parfois ces images sont peintes sur papier et collées aux portes. Un peu en avant de chaque porte se trouve, à la mode chinoise, un paravent, aussi en nattes. L'enceinte renferme ce que dans le langage religieux de la Chine on appelle „arène pour actes religieux”, 道場. A l'intérieur s'élève une grande plate-forme en planches portées sur des tréteaux, enduite d'une terre glaise jaune rougeâtre délayée dans l'eau, élément principal du sol dans toute la Chine. Les „Lois de pureté de Poh-tchang” (chapitre 2) disent de l'emploi de cette glaise qu'une fois paissaient sur les monts Himawat, qui embrassent l'Himalaya, l'Hindukuh et d'autres chaînes encore, des bœufs blancs, qui mangeaient tant d'herbes aromatiques que leur fiente en était parfumée et pure, et ainsi propre à tout usage. Mais la Chine est si mal partagée que l'on ne peut pas s'y procurer cette fiente précieuse, de sorte que pour enduire la plate-forme on est forcé de se rabattre sur cette terre glaise si belle et si pure. En réalité, il nous semble assez probable qu'il y a dans cet usage un reste de l'antique culte de la vache chez les Hindous.

Sur cette plate-forme se dresse une estrade, couverte de pièces de soie bleue tendues sur des perches en bambou peintes en noir. Elle porte, un peu à l'occident de la ligne centrale, un siège destiné au moine principal et, devant le siège, une table, le tout placé de façon à ce que ce Bodhisatwa, lorsqu'il est assis pour présider aux rites, ait la figure tournée vers l'orient, c'est-à-dire vers le point cardinal consacré au Dragon Azuré, 蒼龍. C'est le principal de tous les dragons, les Chinois sachant bien que leurs pluies leur viennent surtout du Grand Océan, dont la nappe baigne leur empire à l'orient; de là aussi l'importance du

bleu dans la structure de l'autel ¹⁾. Tant à droite qu'à gauche de ce siège et de cette table, un peu en avant, se trouvent un, deux, trois, même quatre sièges avec tables destinés aux moines de rang inférieur; ceux-ci se feront face les uns aux autres, et auront donc la figure tournée, les uns vers le nord, les autres vers le sud. Toutes ces tables sont tendues par devant d'étoffe bleue et portent les sūtras et les divers instruments dont on fait usage en les lisant; les sièges ont des coussins bleus. L'autel proprement dit se dresse en face de la table du moine principal, donc dans la partie orientale de l'estrade; il se compose de quatre tables placées, l'une vers l'orient, la seconde vers le midi, la troisième vers l'occident, et la dernière vers le nord; toutes sont couvertes des ustensiles et des mets usités dans les offrandes, et munies d'une étoffe bleue tendue entre les pieds de devant.

Sur chacune de ces tables, ou à côté, est placée une planchette où est peinte l'image du dragon principal du point cardinal auquel la table répond; ces dragons ont l'un trois têtes, un autre cinq, le troisième sept, et le quatrième neuf. Pour indiquer leurs fonctions, on a peint au pied de chaque planchette des vagues, et au haut des nuages. Souvent chacune de ces planchettes est flanquée d'autres portant l'image de dragons d'un moindre rang, faisant partie de la suite et des sujets des grands dragons. Enfin on achève l'autel de la pluie en dressant le long de chaque côté sept perches noires, portant de longues banderoles bleues; le nombre de sept correspond aux constellations de l'écliptique, qui subdivisent chacun des quatre quarts de la sphère céleste ²⁾. Ces perches se rapportant ainsi aux lumières célestes, on place au pied de chacune d'entre elles une lampe à huile, destinée à brûler jour et nuit, entre quatre vases de fleurs; comme les fleurs ne doivent pas se faner, on les renouvelle continuellement.

Ce n'est pas sans motif que ces vingt-huit perches, ainsi que celles où sont tendues les pièces de soie qui couvrent l'estrade, sont peintes en noir. Le noir en effet est la couleur du nord ¹⁾, par excellence le point cardinal de la Yin 陰 ou la moitié froide, morte de l'univers, qui produit l'eau, de tous points le contraire du feu et de la chaleur, que l'on identifie avec le Yang 陽, la moitié réchauffante, vivifiante, lumineuse de l'univers. Or, c'est justement la fraîcheur et l'eau qu'on veut produire, la chaleur et la sécheresse qu'on veut tempérer.

1) Chez les Chinois, le bleu est toujours identifié avec l'orient, le rouge avec le midi, le blanc avec l'occident, et le noir avec le septentrion.

2) On nomme ces vingt-huit constellations les *siou*, 宿.

Quelques moines vertueux, choisis parmi ceux dont la conduite est exemplaire, la vie sans tache, sont préposés au service de l'autel, pour veiller à ce qu'aucune lampe ne s'éteigne, que les encensoirs ne cessent pas de fumer, que les fleurs qui se fanent soient aussitôt remplacées. Ils doivent très fréquemment se laver et changer de vêtements, afin que rien d'impur n'approche de l'autel. Si possible, ils doivent être vêtus de bleu, pour aider à attirer le Dragon Azuré. La surveillance générale de l'autel est confiée à un moine d'aussi grande vertu que les autres, désigné par l'abbé.

Le jour où les cérémonies commenceront, les moines, lavés et purifiés, se réunissent vers le lever du soleil sur l'autel; non pas cependant celui qui doit fonctionner comme principal prêtre. Celui-ci, accompagné de l'abbé et de plusieurs hauts dignitaires du couvent, tous en kashâyas bleus, se rend au grand temple du Triratna pour y offrir de l'encens et, après s'être trois fois prosternés, chanter: „Rosée de jaspe des cieux de jade, ondes „d'or de la mer des Buddhas, jetez des fleurs de lotus sur „les milliers de mondes de souffrance (Saha). Que le samâdhi „lave les maladies invétérées, qu'un peu d'eau en devienne beau- „coup, qu'une goutte purifie monts et fleuves. Salut, ô Bodhi- „satwas et Mahâsatwas, qui purifiez et rafraîchissez la terre „(ter)”. Alors un des moines prend en main un pâtra, écuelle de mendiant, qui contient un peu d'eau pure, en chantant trois fois: „Salut à toi, ô Bodhisatwa Kwan-yin plein de miséricorde”, ce qui est suivi du chant en chœur de cette gâthâ:

„L'amṛta du saule des Bodhisatwas ¹⁾

„Peut faire qu'une seule de ses gouttes se répande sur les dix
points cardinaux;

„Il lave les odeurs rances, la saleté et la contagion,

„Et en outre il maintient les autels parfaitement purs et
propres.

„Les paroles mystérieuses de la doctrine (les dhâranis)

„Seront marmottées maintenant avec soin”.

Tous les moines qui sont sur l'autel entonnent en ce moment les dhâranis de Kwan-yin ²⁾, pendant que le moine principal et ceux qui l'accompagnent marchent processionnellement à l'intérieur et à l'extérieur du temple, pour que le moine qui tient le pâtra fasse, au moyen des doigts de la main droite, tomber

1) C'est l'arbre de la connaissance.

2) Voy. la page 122.

dans tous les sens les gouttes d'amṛta. Ils achèvent leur marche en faisant le tour de l'autel de la pluie, y montent, en redescendent, l'aspergeur continuant tout le temps son œuvre, et enfin ils se placent sur les sièges qui sont sur l'autel. Pendant ce temps toute la confrérie chante trois fois: „Salut à toi, ô Bodhisatwa et Mahāsatwa Amṛtodana", et se prosterne ensuite trois fois pour finir.

Maintenant la purification est accomplie, et les rois-dragons, et avec eux tous les Buddhas et Bodhisatwas, peuvent descendre sur l'autel sans risque de se contaminer. Le moine principal et l'abbé se lèvent de leurs sièges et offrent, de la manière ordinaire, de l'encens, pendant que des voix nombreuses chantent:

„Les champs et les guérets sont fendus comme le dos d'une tortue;
 „Les démons de la sécheresse font des ravages;
 „Le peuple confondu court de côté et d'autre en priant ardemment;
 „L'amertume et la misère s'abattent sur les agriculteurs.
 „Nous prions que l'humidité précieuse descende,
 „Et apporte la purification et le rafraîchissement dans le monde entier,
 „O Bodhisatwas et Mahāsatwas sous un dais de nuages d'encens".

Cette complainte se chante trois fois de suite, et on fait suivre tout autant de fois l'invocation: „Du plus profond de „notre âme nous nous jetons à terre, ô Triratna, qui existes „éternellement dans l'empire du Dharma des dix points cardinaux". On se tait alors, et pendant quelques instants règne un profond et religieux silence, car le moine principal, assis sur son siège, s'est plongé dans le dhyāna et voit en esprit que tous les Buddhas, Bodhisatwas, rois-dragons et tous les saints imaginables voient et entendent, de leurs yeux et oreilles divins, la misère qui règne chez le peuple, et descendent sans tarder sur l'autel. Naturellement, ce dhyāna est la réalité même. Quand le moine en sort, il dit à haute voix à peu près: „Nous avons „appris respectueusement comment le Tathāgata, propageant le „Dharma, a donné au monde un sūtra qui enseigne comment on „doit prier pour la pluie. Comme il règne en ce moment une „grande sécheresse dans la contrée N. N., faisant se dessécher la „moisson et causant d'autres ravages encore, nous avons érigé „un autel, afin de prier pour la pluie et de sauver le peuple. „Mais il est à craindre qu'il se glisse des fautes dans le rituel „que nous suivons, ou que les religieux aient des péchés sur la

„conscience, de sorte que l'effet sera nul. C'est pourquoi nous „récitons sept fois maintenant d'une piété complète 'la dhāraṇi „du roi de la grande lumière en rotation ¹⁾ 大輪明王咒. „ayant appris qu'elle peut remédier au mal et rendre régulier le „cérémonial de l'autel"; et on lit là-dessus sept fois cette dhāraṇi si utile, puis les moines se lèvent de leurs sièges, prennent chacun un petit encensoir à long manche à la main, et disent sur un ton solennel:

„Du plus profond de notre âme nous vous invoquons, ô rois- „dragons N. N. (suivent dix noms). Nous espérons qu'en vertu „de leur cœur et de leur intelligence, et par leur puissance sur- „naturelle qui pénètre tout, tant pour obéir à l'ordre de Buddha „que par pitié pour les êtres vivants, ils se montreront miséri- „cordieux pour la province N. N. et feront promptement tomber „la pluie fécondante". Cette invocation se répète en changeant les dix noms de rois-dragons contre dix autres, et ainsi de suite, jusqu'à ce que chacun des cent quatre-vingt-sept énumérés dans le „Sûtra de la prière pour la pluie" ²⁾ ait eu son tour. Vient la récitation de la première catégorie de dhāraṇis que, suivant ce livre saint, Buddha donna aux rois-dragons. Elle a lieu trois fois par les moines, à voix lente, haute et claire, accompagnée des sons de la sonnette à poignée en forme de wadjra ou bâton magique; un tintamarre terrible de tambours et de cymbales, destiné à en augmenter la puissance, la termine.

Tout ce bruit cesse sur un petit coup frappé par le moine principal sur une cloche placée sur sa table, et les moines reprennent leurs encensoirs pour dire, debout et solennellement: „Du fond de nos cœurs nous vous adressons respectueusement „nos supplications, ô Tathāgatas N. N. (les dix premiers noms „énumérés dans le sūtra). Nous espérons que la miséricorde na- „turelle aux Buddhas et aux Tathāgatas ordonnera que la pluie „fécondante tombe bientôt dans cette province". Cette formule se répète en changeant les noms contre dix autres, et ainsi de suite, jusqu'à ce que chacun des cinquante-quatre ³⁾ ait eu son tour. Le moine en chef, debout, se plonge après cela dans le dhyāna, pour faire par sa pensée que la seconde catégorie de dhāraṇis données par Buddha ³⁾ ressortent effet; en même temps les moines inférieurs lisent ces formules magiques de la même manière que celles de la première catégorie. La cérémonie se termine par l'expression renouvelée de l'espérance qu'il viendra bientôt de la pluie, grâce au secours du Triratna et des rois-

1) La lumière du soleil.

2) Voy. la page 149.

dragons, et par la formule „de par la Mahā-pradjñā-pāramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahāsattwas des trois mondes des dix points cardinaux”.

La présentation solennelle des offrandes exposées sur l'autel a d'ordinaire lieu un peu plus tard dans le cours de la matinée, avec les rites usités dans toutes les grandes offrandes. Les chants et les prières s'adressent directement aux dragons que le sacrifice vise. On ne néglige pas à cette occasion de lire à haute voix une requête écrite, leur demandant la pluie; souvent, pour envoyer en haut cette requête, on la met dans la main d'une figure en papier représentant un de ces „généraux célestes”, 天將, qui est catalogué en qualité de „mandarin chargé de transmettre les ordres”, 值符使官; puis on brûle ensemble requête et mandarin. On envoie parfois aussi des prières semblables adressées au Triratna et à tous les Dêwas. Il va sans dire que la misère dont on se plaint y est dépeinte de la manière la plus touchante possible.

On ne présente plus d'offrandes dans le cours de l'après-midi, puisque, suivant la doctrine buddhique, les saints ne mangent plus midi passé; mais le moine en chef, accompagné de l'abbé et d'autant de moines qu'il leur faut, va prendre place sur l'autel pour lire le „Sûtra du grand parcours des nuages et de la prière pour la pluie”.

Toutes les cérémonies ici décrites se répètent de jour en jour, jusqu'à ce qu'il tombe suffisamment de pluie. La misère augmente-t-elle beaucoup, les moines se forment en groupes de quatre ou davantage, pour réciter dans tous les temples et chapelles du couvent vingt et une fois les dhâranis de Kwan-yin mentionnées à la page 122, suivies de mille invocations de son nom sacré, de douze prosternements en son honneur et d'un triple „nous avons recours à Buddha, au Dharma et au Sangha”. Quand un groupe a achevé cette besogne, il est aussitôt relayé par un autre, de sorte que les prières continuent jour et nuit sans interruption. On voit que les moines font tout ce qu'ils peuvent, et que ce n'est vraiment pas leur faute si la pluie ne tombe pas à torrents.

Il est clair que l'on ne suit pas partout identiquement le cérémonial que nous avons décrit. Les variantes locales sont nombreuses, mais n'ont pas assez d'importance pour que nous nous y arrêtions longtemps. Ce qu'il y a de plus intéressant à relever, c'est que l'on marmotte, outre le „Sûtra du grand parcours des nuages”, maints autres sûtras connus par expérience pour posséder la puissance de faire venir la pluie. Citons le „Sûtra du lotus de la

bonne Loi" ou Saddharma-pundarika-sûtra ¹⁾; le „Sûtra des Rois-dragons des mers”, 佛說海龍王經; le Wadjra-pradjñā-paramita-sûtra, 金剛般若波羅密多經, etc. Que le lecteur n'oublie pas que, selon le trente-neuvième commandement du code mahāyāniste, tous les sûtras sont bons à faire venir la pluie.

Ce qui fait que l'on croit les religieux beaucoup plus capables que d'autres gens d'évoquer la pluie, c'est qu'ils sont purs de péché. La sécheresse passe toujours pour un châtiment envoyé par le ciel pour punir le mal que les hommes ont fait; on ne saurait donc avoir de meilleurs intercesseurs pour faire lever la pluie que ceux qui ne sont coupables d'aucun péché et qui peuvent donc entrer en relations directes avec les êtres supérieurs descendus autour d'eux sur l'autel. Aussi les prescriptions de pureté par rapport à l'autel de la pluie ont-elles grande importance. Comme on l'a vu, on doit l'ériger dans un lieu parfaitement propre et ensuite le purifier partout avec l'amṛta, et chacun de ceux qui y mettent le pied doit s'être lavé et avoir changé de vêtements. Cela se comprend. L'autel est destiné à attirer sur le pays et à répandre les fruits de l'influence des nuages et dragons, c'est-à-dire l'eau, et il doit pour cela être libre de tout ce qui, contraire à la nature de l'eau, la repousse; or l'eau est le plus pur des liquides, celui qui purifie tout.

Les religieux sont de meilleurs faiseurs de pluie que qui que ce soit d'autre surtout parce qu'ils s'abstiennent de toute nourriture animale. Rien en effet n'est plus impur et contaminant que cette nourriture, cause principale des péchés contre le premier commandement du code du Mahāyāna; elle repousse donc l'eau, si limpide et pure. C'est ce qui explique pourquoi les mandarins, quoique en général peu bienveillants pour l'Eglise, sont aussitôt disposés à demander, ou plutôt à requérir l'intervention des moines dès que la sécheresse les inquiète. Ils vont plus loin encore, et, pour supprimer les causes d'impureté qui empêchent la pluie de venir, ils font défendre par proclamation d'abattre des animaux, tant il est vrai que le code du Mahāyāna exerce son influence sur les laïques et même sur les magistrats ²⁾).

Cérémonies pour obtenir le beau temps.

Tout aussi bien qu'il est du devoir des moines de faire venir la pluie quand la sécheresse dure trop longtemps, ils doivent faire cesser les pluies qui se prolongent outre mesure. Pour le faire, ils ont, comme on dit, à „prier pour le beau temps”, 祈晴.

1) Voy. la page 4.

2) Comp. la page 119.

Les pluies sont-elles trop persistantes, craint-on les inondations ou en est-on même déjà atteint, on fait des cérémonies tout à fait analogues à celles du cas opposé. En effet, le Sûtra du grand parcours des nuages a le pouvoir de régler les chutes de pluie suivant les besoins, et il peut donc servir à arrêter la pluie, à condition seulement d'en modifier un petit nombre d'expressions. Il est rare cependant que les cérémonies dans ce cas-ci se fassent sur une aussi grande échelle que dans l'autre, car les déboisements auxquels on a soumis la Chine ont eu pour conséquence qu'elle souffre beaucoup plus du manque d'eau que de sa surabondance, excepté toutefois quelques contrées situées le long des grands fleuves dont les sources sont enfoncées au loin dans la haute Asie, et qui produisent de fréquentes inondations.

Voici donc comment on procède dans beaucoup de cas. On prépare une tablette de papier jaune, sur laquelle on écrit : „Salut à vous, ô Buddhas et Bodhisatwas au-dessus de l'ensemble de flammes lumineuses du Sûtra des flammes wadjras rayonnantes, qui fait cesser les vents et la pluie ¹⁾”. Ce sūtra est un livre sacré, naturellement donné aux hommes par Çakyamuni lui-même. Il ordonne que, pour obtenir le beau temps, l'on présente des offrandes aux Buddhas qui habitent au-dessus des flammes du soleil, c'est-à-dire, qui donnent leur lumière au soleil et aux Bodhisatwas ou lumières célestes inférieures; mais on n'en fait plus presque nulle part usage, et nous n'avons pas même pu nous en procurer un exemplaire en Chine. On érige la tablette dans la salle du Triratna, et l'on place devant une ou plusieurs tables chargées d'offrandes et des ustensiles ordinaires. Là se rassemblent après le déjeuner un certain nombre de moines; l'abbé offre de l'encens, et tous chantent un cantique approprié à la circonstance, terminé par un triple : „Salut, ô Bodhisatwas qui rafraîchissez et atténués le monde; salut, grand et miséricordieux Bodhisatwa Kwan-yin”. Viennent vingt et une fois les dhāranis de Kwan-yin, mille fois son nom sacré, ou bien quarante-neuf fois les dhāranis du Maître-médecin, suivies de mille fois „ô Maître-médecin, Tathagata de la lumière de *liou-li*”.

Ce dernier saint n'est autre que la lumière orientale du soleil. Son culte — qui forme complètement le pendant de celui d'Amitabha, ou de la lumière solaire de l'occident — est fondé essentiellement sur le „Sûtra des mérites des vœux primitifs du Tathagata Lumière de *liou-li* du Maître-médecin”, 藥師瑠璃

1) 柰麻金剛光燄止風雨經光燄會上佛菩薩.

光如來本願功德經. Le *liou-li* représente probablement le *wāidūrya*, pierre précieuse vert bleuâtre, qui compte dans l'Eglise pour un des sept objets les plus précieux (*sapta-ratna*); la lumière de *liou-li* veut donc simplement dire lumière excellente, pure, azurée, spécialement celle de l'orient, dont la couleur est le bleu ¹⁾. Maître-médecin est un titre du soleil, le grand guérisseur de la nature, qui dissipe tous les maux de l'hiver et de l'obscurité, et chasse la maladie et les malheurs que causent les esprits des ténèbres. Buddha lui-même, dit le sūtra, a rapporté qu'une fois de la lumière précieuse qui émane du Maître-médecin se fit entendre une *dhārani* de cinquante-cinq syllabes, qui ferait se réaliser tous les vœux et disparaître tous les maux imaginables si on la récitait un certain nombre de fois. Il est clair donc que les moines s'en servent, et de plus qu'ils invoquent sans se lasser le Maître-médecin par son nom, lorsque leur grand désir est que ses rayons déchirent le voile de nuages pour rendre le bonheur aux misérables humains.

Cette partie de la cérémonie est accompagnée de marches en une seule file à travers le temple. Quand les moines ont repris leur place devant les tables d'offrande, l'abbé lit une requête demandant le beau temps et adressée à Çākya-muni, aux Buddhas qui sont au-dessus des flammes lumineuses, et à tous les Nāgas et dragons. Cette lecture toutefois n'est pas faite par l'abbé, mais par un mandarin délégué à cet effet par les autorités, si c'est à leur réquisition que la cérémonie a lieu. Ensuite on chante une courte gāthā, exprimant la même prière sous d'autres expressions, et on termine en se prosternant à répétées fois: trois fois pour Buddha, trois pour le Maître-médecin, trois pour „la lumière du soleil brillant partout”, 日光遍照, trois pour „la lumière de la lune brillant partout”, trois pour Kwan-yin, et trois dernières pour les Buddhas qui sont au-dessus des flammes lumineuses. A chaque gēnūflexion on prononce le nom du saint auquel elle s'adresse en le faisant précéder du mot *namah*, „salut!”. Enfin, après le „nous avons notre recours à Buddha, au Dharma et au Sangha” sacramentel, les moines se dispersent.

Après un court espace de temps une seconde division de religieux vient recommencer la même cérémonie, qu'elle répète jusqu'au bout. Une troisième lui succède, et l'œuvre sainte continue ainsi tant que les pluies durent. Quand vient le beau temps, on célèbre les rites une dernière fois avec un nombre plus grand de moines, pour manifester sa gratitude et aussi, comme qui

1) Voy. la page 151

dirait, pour planter un clou dans l'heureux résultat acquis. Tous les jours, pendant que les rites durent, on renouvelle les offrandes placées devant la tablette, et on les présente un peu plus tard avec les formes voulues.

Remarquons encore qu'en outre de ces rites, on ajoute d'ordinaire pour cette œuvre quelque chose au culte journalier du matin et du soir dans le temple du Triratna; ce sont un certain nombre de gémissements en l'honneur de certains saints, chacune avec le „salut!”, la lecture de dhâranis puissantes, la répétition à l'infini du saint nom de Kwan-yin, etc. etc.

Expulsion des sauterelles.

C'est sous ce nom, 遣蝗, que l'on désigne les cérémonies qui se font dans les couvents, lorsque les essaims de ces insectes dévastateurs viennent désoler la contrée. On se hâte, sans perdre de temps, de désigner une division de moines qui, après avoir fait dans la salle du Triratna une offrande d'encens, doivent y lire le „Sûtra de la Lumière d'or”¹⁾, et envoyer en les brûlant des requêtes adressées à Buddha, aux Dêwas et aux Nâgas. Avant de l'allumer on lit à haute voix chaque requête, en faisant suivre la lecture d'un chant invoquant la délivrance. Cela continue tout le jour, parfois des jours et des nuits de suite, jusqu'à ce que le danger ait disparu. Tous les matins, tant que cela dure, on fait des offrandes aux Dêwas.

Le Sûtra de la Lumière d'or joue ici le grand rôle en vertu de ce qu'on y lit, au chapitre II, § 6, que les quatre Dêwalokarâdjas déclarèrent en présence de Buddha: „Ce sûtra peut donner „du plaisir et de la joie à tous les êtres vivants, dissiper toute „crainte et toute angoisse, chasser les méchants rebelles et „brigands venus d'ailleurs, faire disparaître la cherté du blé et „la disette. Il peut guérir toutes les épidémies et maladies, faire „disparaître tout astre néfaste, faire fondre tout mal et tout „chagrin: — tout ce qu'il faut est que les bhikshus le distribuent et le récitent partout dans le lieu, empire, province ou „district, qui est atteint”. Ce sûtra renferme en d'autres endroits encore des déclarations semblables. Il faut bien en effet qu'un saint livre consacré au culte de la lumière solaire possède les bonnes influences propres à cette lumière.

Il va sans dire que d'autres sûtras encore, bons contre toutes sortes de maux, sont bons aussi contre les sauterelles.

1) Voy. la page 121.

CHAPITRE IX.

VŒUX DE SALUT POUR SOI-MÊME ET POUR AUTRUI.

Il a été dit déjà que l'Eglise exige de ses adeptes comme un important devoir qu'ils travaillent à leur propre salut et à celui d'autrui en formant dans ce but des vœux ardents, et nous avons vu quels motifs l'y poussent ¹⁾. Dans deux occasions déjà on a vu ensuite une mise en pratique de ce que les commandements veulent à ce sujet; c'est lorsque nous décrivions les cérémonies destinées à arrêter les pluies désastreuses et les inondations ²⁾ et lorsque nous parlions du salut des animaux que l'on a délivrés ³⁾. Ajoutons ici qu'il n'y a presque pas de rites, de lectures de sūtras, de cérémonies religieuses en un mot, qui ne soient accompagnées ou terminées par la formation de vœux de cette espèce. On en rencontrera encore plus d'une preuve dans nos pages.

Un manuel à l'usage des moines, fort employé dans l'Eglise actuelle et intitulé „Occupations journalières les plus importantes d'après les winayas”, 毘尼日用切要, prescrit pour à peu près chaque moment de l'existence de ceux qui sont à la recherche du salut suprême un vœu qu'ils doivent émettre. Quand ils se réveillent, ils doivent marmotter: „Dès mon réveil, je souhaite que l'universelle sagesse et intelligence des êtres vivants protège les dix points cardinaux dans tous les sens”. Quand ils sonnent la cloche du couvent, ils doivent dire: „Je souhaite que ces coups de cloche conduisent au salut l'empire du Dharma; que le monde inférieur tout entier sous le Tjakrawāla les entende, et qu'en conséquence chacun y soit purifié de ce qui est temporel et rende témoignage de parfaite sagesse, et aussi que tous les êtres vivants qui s'y trouvent portent en eux la vraie sagesse à la perfection”. Quand on ne fait qu'entendre la cloche, on dit: „Qu'à l'ouïe de cette cloche leur affliction soit allégée; que leur intelligence croisse et que le bodhi naisse en eux; qu'ils puissent quitter les enfers et être arrachés à l'étang de fen. Je souhaite qu'ils se fassent Buddhas et amènent tous les êtres vivants au salut. Om, kalatia swāhā”. Cette dhārani doit être répétée trois fois; elle a le pouvoir d'ouvrir l'enfer.

Quand on s'habille, on dit: „Je souhaite que tout ce qui a

1) Voy. la page 95.

2) Voy. la page 154.

3) Voy. la page 121.

vie acquière des vertus que rien ne surpasse, et ainsi aborde à l'autre rive du Dharma. Je souhaite que tout ce qui a vie se revête de vertus et éprouve un repentir parfait; en arrangeant les plis de ma robe et en attachant ma ceinture, je souhaite que tous les êtres vivants s'attachent la vertu et ne la laissent pas se disperser ou se perdre". En se lavant la figure: „Je lave ma figure avec de l'eau; en le faisant, je souhaite que tous les êtres vivants s'approprient des doctrines pures et ne contractent aucune souillure de toute l'éternité. Om, lan swāhā". Cette dhārani est prononcée vingt et une fois, à demi-voix.

Cela continue pendant toute la journée; mais nos lecteurs trouveraient la kyrielle tout entière par trop fastidieuse. Nous pensons cependant devoir reproduire la série de vœux par laquelle se termine la grande assemblée d'avant le lever du soleil, dans la salle du Triratna, à laquelle presque tous les moines assistent, et qui est principalement consacrée à marmotter des dhāranis possédant le pouvoir de réduire tout mal à l'impuissance et de faire que les êtres poursuivent avec constance la voie du salut.

On dit: „O Amitābha, premier parmi les Buddhas des trois „mondes des dix points cardinaux, toi qui amènes toutes les „créatures au salut suprême et dont les imposantes bénédictions sont „infinies, nous avons recours à toi, nous éprouvons du repentir „de nos péchés, faits de corps, de bouche et de pensée. Que les „gens vertueux soient attentifs de toute leur âme, et forment le „vœu que tous ceux qui invoquent les Buddhas éprouvent immédiatement l'opération de ces saints, de sorte qu'ils puissent à leur „décès voir le Paradis occidental apparaître dans toute sa clarté „devant eux. Que tous marchent vigoureusement en avant en „sagesse et intelligence, et ainsi renaissent tous dans ce paradis; „qu'ils y puissent contempler les Buddhas, y voir leur existence „prendre fin et alors, devenus eux-mêmes Buddhas, amener tous les „êtres au salut. Qu'il soit mis fin aux innombrables vicissitudes, et „que le Dharma sans limites soit pratiqué; que l'on fasse serment „d'amener tous les êtres au salut, et que tous forment le vœu „de se perfectionner dans la voie qui conduit à l'état de buddha. „L'univers a une fin, mais nos vœux n'ont point de fin. De par la „Mahāpradjnā-pāramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et „Mahāsatwas des trois mondes des dix points cardinaux".

„Puissent les êtres vivants des quatre classes¹⁾ tous monter „aux portes mystérieuses de l'Empire de la splendeur, et puissent „ceux qui ont commis un des huit péchés qui entraînent la misère „ou une renaissance misérable, ou ceux qui se trouvent dans les

1) Produits par la matrice, l'œuf, l'humidité ou la transformation.

„stages inférieurs de la renaissance ¹⁾, ensemble entrer dans la „mer de l'âme de Wairodjana ²⁾. Nous avons notre recours à „Buddha, au Dharma et au Sangha (*ter*)”.

Suit une cantate de huit vers en l'honneur de Kwan-yin, suivie de la formule, que l'on répète cent ou mille fois: „Salut, ô Bodhisatwa Kwan-yin, grande, pleine de grâce et de miséricorde, dans le paradis du souverain bonheur”. On ajoute, pour la célébrer plus complètement, une doxologie, dans laquelle on la loue de sa pitié pour toutes les créatures, en vertu de laquelle elle a envoyé au monde des dhâranis merveilleuses qui donnent la délivrance à tous et les amènent au salut avec une grande célérité par les trois Véhicules. On répète: „Nous avons notre recours à Buddha, au Dharma et au Sangha”, puis toutes les voix ensemble reprennent:

„Moi, N. N., ai péché contre la disposition naturelle ³⁾ du cœur, „suis entré coupablement dans le torrent des erreurs, y ai été „ballotté et y ai plongé, en conformité avec la course de l'existence. J'ai suivi les joies et les plaisirs, les convoitises et les „souillures, toutes sortes de complications et d'excitations ont amassé „autour des moi des occasions de pécher. Mes six sens et les six „sensations qui en découlent ont commis sans scrupule une multitude infinie de péchés; l'océan de la misère m'a aveuglé et englouti; „j'ai été profondément plongé dans les voies du mal. Je me suis „montré voluptueux, et j'ai entassé en toutes occasions les péchés „du corps, de la bouche et de la pensée en un amas d'obstacles sur „le chemin du salut. Mais maintenant je lève les yeux vers la pitié „et la miséricorde du Triratna, et je répands mon âme dans le regret „et dans la repentance. Ce que je désire, c'est la puissance et l'amour „pour retirer les autres êtres de l'abîme profond de souffrance et de „misère, et la vertu et l'amitié pour les conduire jusqu'à la rive de „la sagesse suprême (bodhi). Je souhaite en outre que les fondements du bonheur et de la bonne destinée fleurissent et brillent tous „dans ce monde, et produisent des semences de sagesse et des tiges „d'opérations spirituelles; que tous ensemble ils forment une combinaison de tout ce qu'il y a d'excellent et de beau et que, produits dans l'empire du Milieu, ils puissent être cause que l'on „y trouve des maîtres éclairés, sortis par une foi sincère de la „famille, et des disciples qui suivent sincèrement la voie du „salut ⁴⁾. Puissent leurs six sens devenir pénétrants et clairvoyants, leur corps, leur bouche et leurs pensées purs et harmo-

1) Les stages des êtres infernaux, des Prêtas et des bêtes; voy. la page 33.

2) Une des personnifications du Dharma.

3) Bonne en soi.

4) Ce vœu est prescrit dans le 35^e commandement.

„nieux; puissent-ils rester étrangers aux choses temporelles, et
 „prendre toujours les brahmanes pour modèles de vie et de con-
 „duite. Qu'ils suivent les commandements, restent éloignés des
 „œuvres de la matière, observent strictement les règles de la
 „discipline, ne fassent de mal à aucun insecte ou animal volant,
 „ne tombent dans aucun des huit péchés qui entraînent la misère
 „et une renaissance misérable. Qu'aucun défaut n'entache leurs
 „quatre nidânas; qu'ils possèdent de la science (pradjñā) pour
 „expliquer les choses du passé; que leur sagesse (bodhi) ne soit
 „pas en recul; qu'ils s'appliquent à l'étude des vraies lois, se
 „réveillent entièrement pour accepter le Mahayāna, et ouvrent
 „les six pāramitās, qui sont les portes de la conduite. Puissent-ils,
 „en traversant l'océan des kalpas, planter partout l'étendard du
 „Dharma, déchirer de tous côtés les rets du doute, asservir les
 „Māras, environner le Triratna de gloire, et rendre honneur aux
 „Buddhas des dix points cardinaux. Que personne ne se lasse
 „d'étudier toutes les doctrines et de s'y appliquer, mais que
 „chacun s'y rende versé et devienne ainsi une grande source de
 „bonheur et de sagesse, répandant des bénédictions partout dans
 „les mondes innombrables comme les grains de poussière et de
 „sable. Puisse chacun acquérir une connaissance parfaite des six
 „semences¹⁾ et pendant toute son existence perfectionner en lui
 „le caractère de buddha, sans sortir par une erreur du domaine
 „du Dharma et retomber de tous les côtés dans les œuvres de
 „la matière; mais que l'on attende la miséricorde de Kwan-
 „yin et que l'on se conduise selon l'océan des vœux de Samanta-
 „bhadra.

„Puisse, tant dans d'autres régions que dans ce monde, chaque
 „classe de créatures, pour autant que son être matériel du mo-
 „ment présent le permet, pratiquer et propager le beau Dharma.
 „Et puisse parmi les êtres infernaux et les Prêtas, ou bien une
 „grande lumière se répandre, ou bien une transformation spiri-
 „tuelle se manifester, de sorte que ceux parmi eux qui viennent
 „à nous voir ou à entendre nos noms, sentent tous la sagesse se
 „réveiller en eux et échappent pour l'éternité à la misère des
 „révolutions de la roue de la transmigration des âmes. Puisse la
 „région des chaudières de feu et des fleuves de glace être trans-
 „formée en une forêt de parfums, le séjour de ceux qui boivent
 „du cuivre et dévorent du fer en un lieu de pureté; que ceux
 „qui sont couverts de poil et ont des cornes²⁾ soient indulgents

1) Les six pāramitās.

2) De ce nombre sont les »Pères-bœufs» nommés à la page 119.

„pour les culpabilités, renoncent à la vengeance et mettent fin à
 „la misère et à l'amertume. Que dans le monde des maladies et
 „des épidémies se manifestent des plantes curatives, afin que les
 „souffrances les plus invétérées soient guéries; puissent-elles en
 „temps de famine se changer en riz et en millet pour secourir
 „les indigents et les affamés, de sorte que tout soit abondance,
 „que tout ce qui existe jouisse de la prospérité. Que les parents
 „négligés dans les temps passés soient arrachés par les membres
 „de leurs familles vivant actuellement aux flots des quatre caté-
 „gories de naissance animale ¹⁾, s'affranchissent des liens de dix
 „mille kalpas d'attachement aux choses matérielles, et, doués de
 „nouveau de vie, s'élèvent au rang des Buddhas. L'univers a une
 „fin, mais nos vœux sont sans fin; nous souhaitons que la
 „semence de sagesse parvienne à perfection dans tout ce qui a
 „conscience et ce qui est inconscient. De par la Mahâ-pradjñâ-
 „pâramitâ de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahâsatwas des
 „trois mondes des dix points cardinaux”.

„Que tout ce qui existe par les quatre classes de naissance ¹⁾ monte
 „ensemble aux portes mystérieuses de l'empire de la gloire, et
 „que ceux qui se trouvent dans les huit péchés qui entraînent
 „la misère ou une renaissance misérable, ou dans un des stades
 „inférieurs de la renaissance ²⁾, entrent tous ensemble dans l'océan
 „de l'âme de Wâïrotjana. J'ai mon recours à Buddha, et sou-
 „haite maintenant que tout ce qui a vie comprenne par son être
 „matériel la grande voie du salut, et qu'il se développe en cha-
 „cun une disposition de cœur surpassant toutes choses.

„J'ai mon recours au Dharma, et souhaite maintenant que tous
 „les êtres approfondissent le piṭaka des sūtras et acquièrent la
 „sagesse et la science comme un océan.

„J'ai mon recours au Sangha, et souhaite maintenant que tous
 „les êtres s'unissent dans une seule communauté, sans qu'il y
 „ait d'obstacles (sur la voie du salut). Paix et salutation, ô
 „sainte communauté!”

Cette litanie termine le service du matin dans le temple du Triratna; les moines se prosternent trois fois encore devant les images, et chacun se retire.

Ce serait ne pas juger équitablement l'Eglise buddhiste de la Chine que de s'imaginer que l'on se contente de marmotter machinalement ces vœux. Non; on les croit absolument sans effets si ceux qui les prononcent ne le font pas de toute leur âme, en

1) Voy. la note de la page 161.

2) Voy. la note 1 de la page 162.

y absorbant leur pensée, de même que l'exercice du dhyāna ne contribue en rien au salut de celui qui s'y adonne, à moins qu'il ne s'identifie complètement avec ce qu'évoque son imagination. Aussi est-il dans les deux cas de rigueur de tenir les yeux continuellement baissés, sans se permettre un seul regard de côté ou en haut. Cette règle reste en vigueur même pour la récitation des dhāranis, quoique personne ne les comprenne. De là aussi certainement l'immobilité de toute l'assemblée des moines pendant la récitation des vœux; le spectateur ne discerne aucun mouvement dans toutes ces têtes, ces bras, ces mains; il lui semble que des statues parlantes se tiennent debout ou à genoux devant les images des saints.

Le lecteur saisit maintenant suffisamment l'importance du rôle joué par les vœux dans l'art de la sanctification, et nous nous bornerons à rappeler que la formation de vœux est un des sentiers du début de la grande voie du salut ¹⁾, et que, ainsi que nous le faisons ressortir en un autre endroit ²⁾, il existe un rapport étroit entre ces vœux et les serments que le trente-sixième commandement ordonne de renouveler continuellement, afin de se maintenir ferme dans la bonne voie. Ceci explique pourquoi ce commandement est placé dans le code immédiatement après celui qui ordonne de „continuellement former tous les vœux possibles”. Nous avons à nous arrêter maintenant à ces serments.

1) Voy. la page 17, n° 7.

2) Page 95.

CHAPITRE X.

LES SERMENTS.

On célèbre dans les couvents de nombreuses cérémonies dans lesquelles les moines, agenouillés, disent tous ensemble, d'une voix:

„Je jure de conduire au salut tous les êtres sans exception;

„Je jure de mettre fin à toute souffrance et à toute douleur;

„Je jure d'enseigner toutes les doctrines innombrables;

„Je jure de mener à perfection en moi la nature de buddha.

„Om, patlamadlintoning swâhâ”.

En outre, une prestation générale de serment devant l'image d'Indra a lieu une fois par an, le 15 du dixième mois, époque considérée comme le commencement de l'année ecclésiastique. Indra est un des grands patrons de l'Eglise. Il a sous le nom de Wêda, 韋陀, sa place, tant à l'entrée du couvent que dans la grande salle du Triratna. Il est l'exterminateur des Mâras, esprits du mal, cause de tous les péchés et de toutes les hérésies, et les moines ne pourraient guère prêter leur serment entre des mains plus dignes de le recevoir. Pour bien comprendre la cérémonie, il faut encore savoir qu'elle a lieu après la désignation par l'abbé des dignités et emplois que chaque moine occupera dans le couvent durant l'année, de sorte que pour la plupart d'entre eux le serment général qu'ils prêtent est en même temps serment spécial au début de leurs fonctions.

Une planche-affiche annonce aux conventuels le moment où aura lieu la „déclaration de l'encens”, 告香; tel est le nom de la cérémonie. D'ordinaire c'est le soir ou l'après midi. L'heure venue et annoncée par le nombre voulu de coups de la cloche du couvent et de signaux donnés en frappant les nombreux blocs de bois suspendus d'endroit en endroit à cet effet, tous les moines se rendent devant l'image d'Indra, sur l'autel duquel ont été placées des offrandes avec des cierges allumés. Tous sont revêtus du kashaya et portent, pressé avec les mains contre le corps, un tapis pour s'agenouiller.

Les moines se massent en deux groupes à droite et à gauche; l'abbé s'avance entre les deux, accompagné de ses adjudants, jusque devant l'autel, pour déposer dans le brûle-parfum quelques petits morceaux de bois aromatique; puis il prend sa place entre

les deux groupes, pendant que les moines de chaque côté, avec l'accompagnement ordinaire de la boule creuse en bois et de la cloche, chantent trois fois tous ensemble: „Salut, ô Bodhisatwas et Mahāsātwas enveloppés d'un nuage d'encens". Le karmadāna donne un ordre, et tous les moines déploient leurs tapis, se prosternent par trois fois, puis font un quart de tour, les uns à droite, les autres à gauche, de façon à ce que les deux groupes se fassent réciproquement front, l'abbé entre eux. Celui-ci alors leur dit à haute voix:

„L'œil du dieu pénètre comme l'éclair dans la sombre chambre de votre âme, qui a encore bien des défauts; aussi la récompense et la punition suivent le bien qui a été fait et le mal qui a été commis, de même que l'ombre suit le corps. Parfois cela arrive promptement, parfois plus tard, mais d'échapper aux mailles du filet, cela est impossible. Je dis donc avec insistance à chacun dans votre foule de réfléchir avec attention; ayez de la peur et de l'angoisse, tenez-vous en garde, soyez prudents!" — Cela dit, il s'avance vers l'autel, y offre, assisté de ses adjutants, trois bâtons d'encens à Indra, se prosterne trois fois, s'agenouille, joint l'une contre l'autre les paumes de ses mains devant sa poitrine, et, s'adressant à haute voix au dieu, dit: „Si moi, l'abbé N. N., ne fais pas régner l'ordre dans le couvent, ne fais pas tourner la roue du Dharma, commets des extorsions parmi les frères pour mon profit, ou cause en cachette un dommage aux biens de la communauté, fais alors que tout bonheur soit fauché pour moi dans cette vie, que mes années soient abrégées et que la maladie et les infirmités enlacent mon corps, de sorte que la communauté entière tire une leçon du mal qui m'arrive. Fais-moi alors à ma mort tomber dans les trois sentiers inférieurs de la renaissance¹⁾, et manifeste ainsi ta puissance divine en avertissement pour l'avenir". Après ce serment il se relève, se prosterne, et retourne à sa place.

Les prédicateurs en titre sont là-dessus en tour de suivre son exemple. Ils disent tous ensemble: „Si moi, N. N., chef de la communauté, ne veille pas à sa pureté de corps, de bouche et de pensée, si je ne veille pas à la stricte application des règles de la discipline, mais si au contraire je suis négligent et paresseux, dur et cruel, et indifférent aux intérêts des possessions communes, fais alors etc." (le reste comme ci-dessus).

Suit le karmadāna, qui dit: „Si moi, le karmadāna N. N., d'une âme égoïste protège l'un plus que de l'autre, emploie mon

1) Devenir être infernal, Prêta ou animal. Voy. la page 33.

„pouvoir pour négliger ou opprimer quelqu'un, ou deviens indifférent aux intérêts de la confrérie, — fais alors etc.”

Viennent d'autres hauts dignitaires chargés de l'administration des biens du couvent, et font d'une voix le serment de n'être pas avares à l'égard de la communauté et de ne pas s'avantager eux-mêmes plus que les autres frères. Et de même chaque groupe de fonctionnaires a une formule spéciale ¹⁾. Enfin le commun des moines s'avance par groupes de dix, pour dire: „Si moi, fonctionnaire N. N., ne m'acquitte pas de mes fonctions de mon mieux, „fais tort à la communauté et dissipe ses biens, ou m'en empare „pour ma commodité personnelle, — fais alors etc.”

Quand chacun a eu son tour, les moines tous ensemble récitent sans s'arrêter le trente-cinquième et le trente-sixième commandement du code du Mahâyâna, avec l'accompagnement de la boule de bois, que frappe un sous-karmadâna, et là-dessus ils chantent la gâthâ suivante:

„La tête penchée vers la terre, nous te prions, Arhat Wêda, „de faire clairement apparaître les récompenses et les punitions „que ton imposant pouvoir divin dispense; fais descendre beaucoup de bonheur sur ceux qui sont bons et vertueux, mais „fais que toutes sortes d'adversités atteignent les méchants.

„La tête penchée vers la terre, nous te prions, Arhat Wêda, „de faire clairement apparaître les récompenses et les punitions „que ton imposant pouvoir divin dispense; fais descendre beaucoup de bonheur sur les justes et les gens intègres, mais l'adversité seule atteindre les égoïstes et les intrigants.

„La tête penchée vers la terre, nous te prions, Arhat Wêda, „de faire que ton imposant pouvoir divin protège notre couvent, „et de détruire aussitôt quiconque y viole les règles et les lois.

„La tête penchée vers la terre, nous te prions, Arhat Wêda, „d'éprouver sévèrement la sincérité et le mensonge de chacun, et „d'inscrire clairement et distinctement les serments prêtés par „ceux qui sont ici.

„La tête penchée vers la terre, nous te supplions, ô Arhat „Wêda, de veiller sévèrement à ces serments, afin que chaque „mot en soit observé et que la violation de quelque partie que „ce soit en soit punie”.

On prononce encore une couple de formules, chante un court cantique en l'honneur de Wêda, puis tous les moines ensemble se prosternent trois fois, reprennent leurs tapis et s'en vont.

1) Comp. le 25^e commandement.

CHAPITRE XI.

LES DEUX PÉRIODES DU DHYÂNA.

Nous avons à donner encore quelques explications au sujet des 37^e, 39^e et 25^e commandements, où il est parlé d'un dhyâna de l'été et d'un de l'hiver, ainsi que d'un chef du dhyâna.

L'Eglise de Chine divise l'année ecclésiastique comme suit:

première époque des excursions, ou période de dhûtaṅga, du milieu du premier mois au milieu du troisième ¹⁾;

époque du dhyâna de l'été ²⁾, du milieu du troisième au milieu du quatrième mois;

époque du repos ³⁾, du milieu du quatrième au milieu du septième mois;

seconde époque des excursions, du milieu du huitième au milieu du dixième mois ⁴⁾;

époque du dhyâna d'hiver, du milieu du dixième au milieu du premier mois.

Reste donc un mois de vacances, du milieu du septième au milieu du huitième mois.

La question de savoir si cette division de l'année a été importée de l'Inde en Chine est à notre avis discutable. Dans le Prâtimoksha des deux cent cinquante commandements il n'est fait mention que de la période de repos ⁵⁾ et aucunement des cinq autres. Il semble donc bien probable que, si ce n'est pas le code mahâyâniste qui a introduit le dhyâna en Chine, c'est bien lui qui y a fait prendre à cette méthode du salut un rôle important, en y consacrant chaque année deux périodes qui y sont exclusivement réservées.

Des deux, c'est celle de l'hiver qui est la principale. Elle commence le 15 du dixième mois, jour appelé „le moment où l'hiver s'établit”, 結冬, et là commence en même temps aux yeux des buddhistes la nouvelle année ecclésiastique; c'est pour cela que l'on choisit, comme on l'a vu à la page 166, ce moment pour répartir les charges entre les moines et faire prêter à ceux-ci le serment annuel. Le mois qui suit ce jour est consacré, plus que les autres mois, au dhyâna; ce qui veut dire que l'on rapproche davantage

1) Voy. le 37^e comm.

4) 37^e comm.

2) 37^e et 39^e comm.

5) 4^e catég., n° 29.

3) 37^e et 39^e comm.

la réalité de la fiction en vertu de laquelle chaque moine séjourne sans interruption dans la salle du dhyāna; pendant cette époque la „foule pure”¹⁾ grossit beaucoup. On intercale entre les moments de contemplation une multitude de rites extraordinaires, dans le détail desquels nous ne pouvons pas entrer. Mais, comme le grand dhyāna, s'il était incessant, serait au-dessus des forces des plus parfaits des moines, l'habitude veut qu'on ne l'observe que pendant sept jours de suite, une fois, deux fois sept jours, même davantage; ces groupes de sept jours sont fixés par l'abbé, en sa qualité de pasteur des âmes de la confrérie. Il ouvre en personne chaque semaine de dhyāna par un discours exhortatif.

Le 15 du premier mois qui termine la période du dhyāna, s'appelle „dissipation, disparition de l'hiver”, 解冬. Outre un service solennel du matin à l'intention de l'empereur et le sermon indispensable, il y a pour marquer ce jour l'illumination de la grande pagode — si le couvent a le bonheur de posséder une grande pagode. Cet édifice abrite, ou est censé abriter, une relique du Buddha Çakyamuni, le dieu solaire; d'un autre côté, le premier mois commence le printemps; ce rapprochement suffit à montrer que l'illumination de la pagode fait partie de ce culte de la lumière que est le fond et la substance du Mahāyāna en Chine.

Le dhyāna de l'été est tombé depuis des siècles en désuétude, de sorte que nous pouvons nous dispenser d'en parler.

Toutefois nous devons dire quelque chose de ce Chef du dhyāna dont parle le vingt-cinquième commandement. Il n'est autre que le karmadāna que nous avons si souvent déjà vu et que nous reverrons en activité. Ses fonctions appartiennent aux plus importantes qu'il y ait dans le couvent. On désigne ce dignitaire au moyen de l'expression *wei-na* 維那, produit d'un étrange amalgame, s'il faut en croire le chapitre IV du *Fan yih ming i*²⁾. La première syllabe serait une abréviation de l'expression très chinoise de *kang wei* 綱維, „attacher avec des cordons, ou tenir dans ses mains les cordons de quelque chose”, employée figurativement pour dire contrôler, gouverner; quant à la syllabe *na*, ce serait la dernière du nom, d'origine étrangère, karmadāna, 羯磨陀那. Nous n'avons nulle part trouvé d'autre explication. Ainsi *wei-na* signifierait „Contrôleur des actes religieux (karma) et des actes de libéralité (dāna)”. Aussi le *Fan yih ming i* dit-il, en invoquant l'autorité des winayas, que *wei-na* signifie „celui qui dirige l'ordre dans lequel se suivent les actes des religieux”, 知僧事

1) Voy. la page 6.

2) Voy. la page 2).

之次第, et donne en outre la définition suivante de ce mot: „Directeur des actes”, 事知, avec l'explication: „le Sangha est comme un filet, et l'on emploie un homme vertueux en qualité de corde du filet”, 僧如網、假有德之人爲網繩也.

Comme le dhyâna est le plus important des actes religieux par lesquels on cherche le salut, il s'en suit presque tout seul que le karmadâna est chef dans la salle du dhyâna. En cette qualité il y est assisté de tout un état-major, mais c'est lui qui est tout; il punit, prêche, exhorte, réprimande les frères, leur explique les saints livres; bref il est roi de cet état dans l'état. Outre cela, il remplit les fonctions de moniteur et de chantre dans presque toutes les cérémonies qui se font en dehors de la salle du dhyâna, et quand il faut quelqu'un qui porte la parole au nom des moines, c'est à lui encore qu'il incombe de le faire. De fait, il est le grand-maître des cérémonies du couvent. Son droit de reprendre et de punir s'étend sur tous, et il contrôle même les actions de l'abbé; sous ce rapport il est dans le couvent ce que les Censeurs impériaux sont dans l'empire.

CHAPITRE XII.

EXERCICES DE PÉNITENCE.

Notre code a puissamment contribué à inculquer la doctrine d'après laquelle on peut effacer ses péchés, et donc effectuer son salut, par la pratique du repentir et de la pénitence. Personne, dit le vingt-troisième commandement, ne peut recevoir les commandements sans s'être auparavant purifié de cette manière de ses péchés; or, raisonne-t-on, le salut suprême n'étant possible que si l'on suit parfaitement les commandements, ce qui revient à les accepter de nouveau de moment en moment, il s'en suit que la vie entière de celui qui cherche le salut doit être un exercice de pénitence non interrompu. Mais un Bodhisatwa doit faire aussi le salut d'autrui; donc il doit continuellement exhorter chacun à la pénitence, même forcer, fût-ce contre leur volonté, les autres à confesser humblement leurs péchés ¹⁾.

La pénitence consiste en une pensée fermement arrêtée sur le mal que l'on a fait, faisant que l'on conçoive complètement ce que le mal est, tandis qu'en même temps on éprouve des remords et a le sérieux espoir que ce mal sera effacé. La doctrine qui dit que la pénitence efface les péchés dépend ainsi de celle d'après laquelle les pensées et les vœux ardents font arriver ce que l'on pense; elle a donc sa place légitime dans l'Eglise en compagnie du dhyāna. Si ce dernier est au fond de tout, par cela même la pénitence y est aussi; donc tous les matins sans exception les moines en font acte dans la grande assemblée devant le Triratna, avant de commencer une nouvelle journée consacrée à l'observation des commandements ²⁾. De plus, les jours de nouvelle et de pleine lune a lieu un Uposatha, ou lecture des commandements, ayant pour but, comme le montre le cinquième, de mettre les moines dans le cas d'examiner leurs consciences et, s'ils ont péché, de le confesser et d'effacer leur faute par la repentance. Toutefois, cela se comprend, cette prescription a encore un autre but, celui d'obéir à l'ordre si souvent répété dans le code de lire continuellement les sūtras et winayas pour son propre salut et celui

1) 5^e comm.

2) Comp. les pages 161 et 162.

d'autrui. Buddha lui-même annonçait la loi tous les mois, comme on lit dans le Sûtra du filet de Brahma qu'il l'a déclaré lui-même ¹⁾).

L'Uposatha.

L'Eglise attache une grande importance à l'Uposatha; cela ressort du trente-septième commandement. Cette loi cependant dispense les religieux âgés de cet exercice, d'où provient peut-être le fait qu'on ne le pratique ni fréquemment, ni régulièrement. On le nomme *pou-sat* 布薩, transcription manifeste du prâcrit Posadha ou du sanscrit Uposatha.

La lecture se fait en deux séances. L'une est consacrée aux deux cent cinquante commandements du Hinayâna, acceptés aussi comme code par les moines mahâyanistes chinois ²⁾, et la seconde aux cinquante-huit commandements du Sûtra du filet de Brahma. La première a lieu dans ce qu'on appelle „la salle de l'Uposatha”, 布薩堂, qui n'est pas d'ordinaire un édifice spécial, mais pour laquelle on utilise la salle du Dharma, ou même le réfectoire, où se trouvent les sièges nécessaires. La seconde se tient dans la grande salle du Triratna, soit immédiatement après la lecture des deux cent cinquante commandements, soit en prenant le diner entre deux. En effet on trouve dans cette salle, tant l'image de Lotjana ou du Dharma que celle de Buddha, et ce sont ces deux puissances fondamentales de la nature à qui on est redevable du Sûtra du filet de Brahma.

Une première règle veut que quiconque a conscience d'un péché s'abstienne d'assister à la lecture ou de la faire. Celle-ci doit donc nécessairement être précédée de la confession et d'un acte de pénitence pour effacer les péchés, et cet exercice a lieu la veille de la lecture.

Quelques bhikshus, revêtus de cette dignité seulement depuis un ou deux ans, ou d'âge à être comptés parmi les jeunes frères, balaient et nettoient la salle, y rangent des sièges et, en conformité du trente-septième commandement, préparent le trône du lecteur ³⁾. A côté de cette chaire, comme nous l'appellerons à l'avenir, se place une seconde table avec un siège, destinés à un „Ecrivain” ⁴⁾ qui aura à prendre note des péchés que l'on confessera. On prépare aussi des jattes pleines d'eau pour le lavement des mains et (ceci seulement en théorie) des pieds.

Quand commence l'obscurité, la cloche, les coups frappés sur les blocs de bois, ou tout autre bruit, convoque les religieux.

1) Voy. le page 31.
3) Voy. la page 134.

2) Voy. la page 8.
4) Voy. la page 132.

L'un des principaux, un encensoir où brûle du bois aromatique entre les mains, sort avec quelques autres moines pour aller inviter un prédicateur, libre de péché, à se rendre dans la salle et à y entendre la confession de ceux qui y sont réunis; car c'est une règle fixe que quelqu'un qui lui-même n'est pas pur ne peut pas recevoir la confession des autres. Dès que le personnage immaculé est en chaire, les moines, au commandement du karmadâna, se prosternent trois fois respectueusement devant lui, puis se rangent d'un côté de la salle, et le karmadâna crie aux çramanêras ou novices qui n'ont encore accepté que les dix commandements capitaux ¹⁾: „Çramanêras, entrez!.. Placez-vous devant le confesseur!.. Prosternez-vous trois fois!.. Agenouillez-vous et joignez les paumes de vos mains!“. Chacun de ces ordres est suivi immédiatement dans le plus profond silence par ces disciples, qui n'ont pas encore été ordonnés çramaṇas.

Le confesseur frappe alors la table de sa latte et dit: „0 „çramanêras, déjà vous avez rejeté les liens étroits des cinq „voitises (qui entraînent la violation des cinq principaux commandements ¹⁾) et vous vous êtes engagés à observer les dix commandements, de sorte que vous êtes disciples de Buddha. Votre titre est 'qui met fin (au mal) et exerce la miséricorde', 息慈; „vous êtes donc appelés à veiller contre les péchés du corps et „de la bouche, et à vous appliquer avec zèle à suivre les winayas, „les règles de la discipline et les prescriptions de la doctrine. „Ce n'est que si vous êtes libres de péchés contre tous les commandements ensemble que tout bien pourra naître en vous; mais „si vous êtes souillés, ne fût-ce que pour un atome, par un de „ces péchés, il vous sera difficile de suivre la voie définitive du „salut suprême. Aujourd'hui, en ce moment où, la veille de „l'Uposatha de la lune obscure (ou de la pleine lune), les religieux sont rassemblés pour faire une confession repentante, chacun „d'entre vous doit examiner soigneusement sa conscience par rapport à tous les commandements qu'il s'est engagé à observer, „et s'il a péché contre eux dans le dernier demi-mois, s'adresser „à moi pour exposer une à une ses transgressions, afin qu'il „puisse être lavé et devenir pur par l'observance des actes et rites „prescrits par les winayas. Celui qui a commis des transgressions „et les tait, se trompe lui-même et aggrave son péché; il n'est „pas fils de la race des Çakyas“. Il frappe de nouveau sur la table et poursuit: „Çramanêras, avez-vous péché contre le premier commandement, qui défend de tuer ce qui a vie?“

1) Voy. la page 43.

D'ordinaire, tous répondent: „Non!” Il arrive quelquefois qu'il se produit un „Oui!”

La même chose se répète pour chacun des dix commandements. Ensuite on impose une punition ou quelque exercice de pénitence à ceux qui ont répondu oui, après que l'on a examiné leur cas à la lumière de la Loi. La transgression des quatre premiers commandements est punie de l'expulsion; si toutefois un de ces péchés n'a pas été commis, mais seulement entrepris, on impose au coupable, de même que pour les transgressions des six derniers commandements, les plus sévères exercices de pénitence. Mais, comme nous l'avons dit, dans la règle chacune des dix questions se termine par un „Non” général. On le sait bien, et il se pourrait que toute cette cérémonie n'ait été inventée que pour impressionner les çrāmaṇēras et les exciter à bien surveiller leur conduite pendant les quinze jours qui viennent, par crainte de cette confession publique, qui ne peut que leur être souverainement désagréable s'ils ont quelque chose sur la conscience.

Après la confession des novices, le karmadāna commande: „Çrāmaṇēras, prosternez-vous tous ensemble trois fois... Quittez la salle chacun à son rang, pour ensuite, quand vous entendrez les coups sur les blocs, vous rendre dans la salle du Triratna et saluer les Buddhas”. Quand ils ont obéi, le confesseur demande:

„Les religieux sont-ils rassemblés?”

Le karmadāna. „Ils sont rassemblés”.

Le confesseur. „Sont-ils réunis dans la concorde?”

Le karmadāna. „Ils sont réunis dans la concorde”.

Le confesseur. „Tous ceux qui n'ont pas encore accepté tous les commandements sont-ils sortis?”

Le karmadāna. „Ils sont sortis”.

Le confesseur. „Dans quel but les religieux sont-ils rassemblés?”

Le karmadāna. „En vue de l'acte de la confession”.

Puis il reprend: „O vous, très vertueux, ce soir, veille de „l'Upasatha de la lune obscure (ou de la pleine lune), maintenant que nous sommes tous réunis en ce lieu, que chacun „éprouve son cœur et fasse énergiquement appel à sa mémoire. „Si, durant le demi-mois écoulé, depuis la dernière lecture des „commandements, quelqu'un a péché contre les commandements „de Buddha, et a souillé ainsi son propre être identifié avec les „commandements, qu'il éprouve de la repentance et des remords „et cherche sans retard sa purification. Adressez-vous à moi et „dévoilez tout sincèrement, sans cacher ni dissimuler quoi que „ce soit. Si vous ne pouvez pas faire se réveiller en vous une „foi profonde avec une intention complète d'éviter le mal, la

„repentance et la purification ne vous seront pas départies, même si Buddha en personne vivait encore dans le monde. O vous, très vertueux, que ceux qui désirent être purifiés de tous péchés, afin que les cinq parties du Dharmakâya parviennent en eux à perfection, et ceux qui cherchent fermement à observer avec rigueur les trois catégories de vertus ¹⁾, afin de n'être pas sujets à la naissance et à la renaissance dans les trois mondes, — sortent de la foule et s'avancent, s'ils ont commis des transgressions, et qu'ils confessent leur faute; mais que ceux qui n'ont point de péchés sur la conscience témoignent de leur pureté par leur silence". Un coup sur la table, et il poursuit: „Je demande maintenant à vous tous, très vertueux, y a-t-il ici devant moi un pécheur?"

Ceux qui ont quelque chose à confesser s'avancent alors devant la chaire, se prosternent trois fois, s'agenouillent les mains jointes devant la poitrine, et déclarent les fautes qu'ils ont commises. Le confesseur les interroge minutieusement sur ce qui les y a portés et l'écrivain prend note de tout. Quand l'interrogatoire est fini, le karmadâna commande à l'assemblée: „Vous tous ensemble, prosternez-vous trois fois et accomplissez l'acte méritoire de la repentance". Là-dessus les moines, prononçant d'une seule voix une formule semblable à celle que nous avons déjà eu l'occasion de reproduire ²⁾, s'accusent eux-mêmes de péché et expriment leur contrition. Alors le confesseur, le karmadâna et l'écrivain se lèvent et emmènent les pécheurs dans la salle de réception de l'abbé, que l'on trouve assis sur son siège de justice, devant qui l'on se prosterne et à qui l'on expose les cas.

L'accusation produite, le karmadâna ordonne aux pécheurs de se prosterner trois fois, puis l'abbé prononce les sentences. D'ordinaire elles consistent dans une exhortation à la contrition et à accomplir toutes les cérémonies purifiantes dont les coupables eux-mêmes jugeront avoir besoin, „afin que la glace de leurs péchés se fonde et que le bien fleurisse en eux de plus en plus journellement". Prosternements et retraite; mais ils ne peuvent pas assister aux lectures des commandements avant que leurs exercices de pénitence soient achevés et leurs transgressions disparues.

Pendant que cela se passait, les moines purs se sont rendus dans la salle du Triratna pour s'y prosterner devant Buddha et employer à cette occupation, chacun suivant le degré de son zèle et de sa dévotion, une partie de la soirée. Ils doivent surtout ne

1) Ce sont les vertus qui proviennent de l'observation 1° des 10 commandements, 2° des 250 commandements du Hīnayāna, 3° des 58 commandements du Mahāyāna.

2) Page 162.

pas être avares à répéter de nombreuses fois des formules dans ce genre: „Salut à toi, ô mon maître Buddha Çakyamuni!”, car il importe à la purification de consacrer à cet acte méritoire le plus de temps que possible. Buddha est la lumière du soleil, et le soleil met à néant les Mâras et toutes leurs œuvres mauvaises.

Le lendemain, jour de la lecture, un des prédicateurs en titre se rend au réfectoire au moment du repas commun du matin ou du midi, et il s'adresse comme suit aux moines:

„Très vertueux religieux, écoutez-moi. Ce jour de lune obscure (ou de pleine lune) c'est l'Uposatha; j'annonce que les religieux se réuniront dans tel et tel endroit pour la lecture des commandements”. L'heure venue, on convoque l'assemblée au moyen de la cloche ou de quelque autre signal, et chaque moine se rend dans la salle désignée, ou bien, s'il est empêché par la maladie, une occupation pressante ou quelque autre cause importante, auprès d'un collègue, indifféremment de rang supérieur ou inférieur, mais pur de péché. Il incline trois fois devant lui son front vers la terre, s'agenouille, lève vers lui les mains dans l'attitude de la supplication et lui adresse cette prière:

„O très vertueux, pense à moi de tout ton cœur. Moi, le bhikshu N. N., comme j'ai des occupations pour le Dharma et le Sangha, je te charge de mon désir de purification”. Il s'incline de nouveau et se retire. Un même moine immaculé peut être chargé de cette manière de la procuration de plusieurs de ses collègues, il peut même en recevoir par l'entremise de tierces personnes; il peut aussi passer en tout ou en partie les procurations qu'il a reçues à un autre. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il en advient.

Les moines se placent dans la salle chacun à son rang, comme le trente-huitième commandement l'ordonne. Il doit y en avoir au moins quatre de présents pour que la lecture puisse avoir lieu. On va chercher chez lui, de la même manière que la veille, le confesseur, „un des prédicateurs d'âge, absolument pur de péché et plein de vertus” ¹⁾; puis, quand il est monté en chaire, l'assistance, au commandement du karmadâna, le salue en se prosternant trois fois. Alors le karmadâna, qui a son siège à part à gauche de la chaire, et devant lui une cloche et une boule creuse en bois pour les signaux, dit à haute voix: „Çrâmaṇêras, entrez... Placez-vous devant le confesseur... Au signal de ma cloche, prosternez-vous trois fois devant lui... Restez agenouillés, les mains élevées”.

1) 一清淨具德臘上座.

Chacun de ces ordres est obéi à son tour. Le confesseur frappe sur sa table et dit: „Çrāmaṇēras, écoutez attentivement. Il est „difficile de s'assurer la naissance comme homme, et difficile de „trouver la bonne occasion d'accepter les commandements et les „lois. La lumière du moment passe aisément et il est difficile de „perfectionner en soi la pureté de corps, de bouche et de pensée, „qui conduit à la perfection suprême. Purifiez donc tous votre „corps, votre bouche et votre pensée, et étudiez avec zèle les „sûtras, les winayas et les abhidharmas, sans indifférence ni „indolence". Tous répondent ensemble: „Nous vivrons respectueusement comme vos leçons nous le prescrivent". Puis le karmadāna commande: „Prosternez-vous. . . Quittez la salle!", et les novices s'éloignent.

Dans beaucoup de couvents on a soin de prendre note des noms des moines présents, afin de punir ceux qui se sont absentés sans raisons valables. Devant chaque moine se trouve sur la table un petit livre contenant les deux cent cinquante commandements. Ils l'ouvrent quand les novices sont partis, et le karmadāna entonne solennellement: „Salut à toi, ô mon maître, Buddha Çakyaṃuni", et tous se joignent à lui. Cela se fait trois fois, puis l'on chante:

„Il est difficile de trouver à entendre quelqu'un qui explique
les sûtras qui conduisent à s'affranchir du monde;
„Ils sont vieux d'une infinité infinie de kalpas;
„Il est de même difficile de les lire, de les accepter et de les
suivre,
„Et il est plus difficile encore de trouver quelqu'un qui les
pratique comme ils sont prêchés".

Le confesseur demande: „Les religieux sont ils réunis?"

Le karmadāna. „Ils sont réunis".

Le confesseur. „Sont-ils réunis dans la concorde?"

Le karmadāna. „Ils sont réunis dans la concorde".

Le confesseur. „Ceux qui n'ont pas encore reçu les commandements complets sont-ils sortis?"

Le karmadāna. „Ils sont sortis".

Cette dernière question signifie que, pour pouvoir assister à la lecture, il faut avoir reçu l'ordination des deux cent cinquante commandements. S'il y a dans la salle des laïques étrangers au couvent, s'y trouvant de rencontre, par exemple en qualité de visiteurs, on doit les renvoyer, mais doucement, courtoisement, sans aucune rudesse. En revanche, on doit inviter à rester, pour qu'ensuite ils méditent les préceptes et les suivent, les laïques

croyants, hommes ou femmes, qui se trouvaient dans le couvent pour vaquer à des œuvres religieuses.

Le confesseur. „Que les bhikshus absents expriment leur désir d'être purifiés”.

Le karmadâna (s'il n'y a pas d'absents). „Il n'y en a point”.

S'il y en a d'absents, les moines à qui ont été confiés des demandes d'être purifié disent: „Il y en a”, puis quittent leur place, vont un à un se prosterner devant la chaire, s'agenouillent, élèvent leurs mains jointes et disent:

„O vous, religieux très vertueux, écoutez-moi. J'ai reçu le désir d'être purifié du bhikshu N. N. Empêché par des occupations pour le Dharma et le Sangha, il m'a chargé de son désir de purification”. — „C'est bien”, répond le confesseur.

Naturellement on varie les détails de cette formule suivant les cas, par exemple quand on est chargé de plus d'une de ces commissions, ou bien quand on en a repris à des tiers. Celui qui s'en acquitte se prosterne ensuite, puis retourne à sa place pour écouter la lecture des commandements.

Le confesseur. „Qui sont les bhikshunis déléguées, qui viennent demander à être instruites?”

Le karmadâna. „Il n'y a point ici de nonnes demandant à être enseignées”.

Actuellement c'est invariablement cette réponse qui se fait dans le Fouhkien, l'ordre monastique féminin en ayant à peu près complètement disparu. Sans doute cependant il n'en a pas toujours été ainsi, et il est même possible que l'antique usage soit encore en vigueur dans d'autres parties de la Chine. Les sùtras rapportent que lorsque Gâutami, la mère adoptive de Buddha, eut été reçue dans le Sangha avec cinq cents dames de la famille des Çakyas, et qu'ainsi l'institution d'un ordre de nonnes fut un fait accompli, le Seigneur donna huit commandements spéciaux auxquels elles devaient se soumettre, et l'un d'entre eux leur ordonne de se rendre auprès des bhikshus lors de l'Uposatha de chaque demi-mois, pour demander à être enseignées dans les préceptes de la religion. En théorie voici comment ce commandement est censé mis en pratique. Un moine, qui s'est chargé d'avance de porter la parole au nom des nonnes, se lève de son propre siège à la dernière demande du confesseur que nous avons reproduite; il se prosterne, se met à genoux et, les mains unies devant sa poitrine, dit: „Très vertueux moines, écoutez-moi. Le Sangha des bhikshunis de tel et tel endroit s'est réuni dans la concorde, et il a député les sœurs N. N. pour, à ce retour du demi-mois, se jeter la face contre terre aux pieds du

Sangha de bhikshus et de lui demander une personne capable d'enseigner les bhikshunis". Il répète encore deux fois cette prière, se prosterne, s'avance devant la chaire, et dit: „Très vertueux, donne charitablement ton aide; pourrais-tu enseigner les bhikshunis?" Si la réponse est „Non", il se rend successivement auprès de chacun des moines âgés de plus de vingt ans et leur adresse la même demande; si partout il est repoussé, il revient devant le confesseur, se prosterne, s'agenouille et dit: „Moi, le bhikshu N. N., ai demandé à chacun dans le Sangha, et il n'y a personne qui puisse instruire les bhikshunis". Alors le confesseur lui donne ce conseil: „Très vertueux, il n'y a donc dans cette assemblée aucun maître qui puisse enseigner les bhikshunis. Quand elles viendront demain s'informer si leur demande peut leur être accordée, dis-leur ceci: 'Hier, j'ai prié en votre faveur chaque membre du clergé, mais il n'y a personne qui puisse enseigner les bhikshunis; cependant leur moine en chaire vous exhorte à suivre consciencieusement la voie du salut et à veiller à ne pas vous relâcher'". Le moine messenger s'incline et retourne à sa place. S'il a eu la chance de trouver un maître, naturellement un homme possédant toutes les vertus réunies, la solennité, une fois la lecture achevée, se continue de la manière que nous dirons à la page 182.

Cette cérémonie, qui n'existe qu'en théorie, fait voir qu'il n'est pas loisible aux deux sexes d'assister ensemble à la lecture du Prātimoksha, mais qu'il est en revanche permis à un bhikshu affranchi de tout vice de faire la lecture devant l'assemblée des nonnes. Il va presque sans dire que, pourvu qu'elle soit capable, une nonne a la faculté de faire entendre le Prātimoksha à ses sœurs.

Le confesseur. „Dans quel but les religieux sont-ils rassemblés dans la concorde?"

Le karmadāna. „Pour l'œuvre de la lecture des commandements".

Le confesseur. „Alors, très vertueux religieux, écoutez-moi. „Aujourd'hui le clergé célèbre la lecture des commandements de „l'Uposatha du 14^e (ou du 15^e) jour après la nouvelle (ou pleine) lune. Comme le clergé s'est maintenant ici réuni, que le „clergé écoute patiemment cette lecture en assemblée dans la „concorde. Voici ce que j'ai à dire". Un coup sur sa table, et il continue:

„Vertueux, des trois mois de cette saison du printemps (de „l'été, de l'automne ou de l'hiver) il y a déjà d'écoulés tant et „tant de demi-mois, plus (ou moins) une nuit ¹⁾, et il reste donc

1) Suivant que la lecture a lieu avant ou après la tombée du jour.

„tant et tant de demi-mois. La vieillesse et la mort sont tout
 „proches et les lois de Buddha tendent donc pour vous à leur
 „déclin. C'est pourquoi, vertueux, en vue de votre salut, efforcez-
 „vous avec zèle et de tout votre cœur à suivre la voie qui y
 „conduit. Quels motifs y a-t-il pour cela? Mais, c'est en mar-
 „chant en avant avec zèle et de tout leur cœur que les Buddhas
 „ont pu acquérir anuttara-samyak-sambodhi; combien donc chacun
 „d'entre vous, pendant que vous êtes encore dans la période de
 „votre force, devez-vous vous appliquer de toute votre énergie
 „et de tout votre zèle à suivre les lois qui conduisent au bien.
 „Pourquoi ne chercherions nous pas le chemin du salut? Pour-
 „quoi attendre jusqu'à ce que nous soyons vieux? Quelle joie es-
 „pérer de cette manière? Quand ce jour sera écoulé, ce sera en-
 „core une partie de votre existence qui aura disparu: comment
 „un poisson à qui il ne reste qu'un peu d'eau pour s'y mouvoir
 „peut-il se sentir à son aise?

„Maintenant, ô vertueux, je veux faire entendre les comman-
 „dements du Prātimoksha. Ecoutez-les attentivement et examinez
 „bien votre conscience; car si quelqu'un sait qu'il a violé un
 „des commandements, il doit en faire pénitence; dans le cas con-
 „traire, qu'il se taise, et votre silence alors me fera comprendre
 „que tous, très vertueux, vous êtes purs et sans souillures. Lors
 „donc qu'il viendra une question dans ce sens, vous devez répondre
 „selon la vérité; ceci concerne tous les bhikshus ici présents dans
 „l'assemblée. Et si, sur la question répétée par trois fois, quel-
 „qu'un se rappelle avoir commis un péché et ne le confesse pas
 „avec contrition, il se rend coupable d'un mensonge volontaire,
 „et Buddha a déclaré qu'un mensonge volontaire exclut du salut.
 „Donc, quand un bhikshu se souvient avoir commis un péché et
 „désire en être lavé, il faut qu'il fasse pénitence; ainsi la paix
 „et la joie seront son partage.

„Maintenant, vertueux, j'ai récité l'introduction du sūtra des
 „commandements. Je vous demande maintenant à tous: Etes-
 „vous purs? Encore une fois, êtes-vous purs? Pour la troisième
 „fois, êtes-vous purs? Vertueux, il n'y a parmi vous que des
 „hommes purs, car vous vous taisez. J'admets qu'il en est
 „ainsi.

„Voici, très vertueux, les quatre péchés capitaux, qui entraî-
 „nent l'expulsion du Sangha (parādjika). Tous les demi-mois
 „on vous les fait entendre. Ils sont tirés du sūtra des com-
 „mandements”.

Le confesseur lit les quatre premiers des deux cent cinquante
 commandements, puis il dit:

„Maintenant, très vertueux, j'ai nommé les quatre lois qui entraînent parâdjika. Si un bhikshu a péché contre une seule, il ne peut plus demeurer avec les autres bhikshus; — qu'il l'ait fait auparavant ou doive le faire plus tard, c'est la même loi: ce bhikshu est parâdjika et il ne doit plus demeurer avec les autres. Maintenant je vous demande à tous, êtes-vous purs de fautes de cette catégorie? Une seconde fois, êtes-vous purs? Pour la troisième fois, êtes-vous purs? Parmi vous il n'y a donc que ceux qui sont purs, car vous vous taisez. J'admets qu'il en est ainsi”.

Les deux cent cinquante commandements sont groupés en huit classes, et chacune des sept qui restent est lue à son tour avec une introduction et une conclusion formulées sur le modèle de celles de la première. Suit une courte conclusion générale; puis le karmadâna, suivi de toute l'assemblée, entonne une gâthâ, suivie d'un acte de pénitence, marmotté d'une seule voix par tous aussi, de même que cela avait eu lieu le soir précédent après la confession. Alors les mêmes personnages qui ont amené le confesseur le ren conduisent chez lui dans les mêmes formes, et l'assemblée se disperse, chacun allant où il a affaire.

Dans la supposition toutefois que quelqu'un s'est déclaré disposé à aller faire la lecture pour les nonnes ¹⁾, voici qui est censé se faire. L'assemblée ne se sépare pas immédiatement, mais on doit auparavant s'assurer qu'elle approuve que celui qui s'est offert aille. Un des moines présents dit: „Très vertueux religieux, écoutez-moi. Si le Sangha est maintenant présent, qu'il écoute patiemment. Le Sangha envoie le bhikshu N. N. faire entendre les commandements aux bhikshunis; je vous le fais savoir. — Très vertueux Sangha, écoute-moi. Le Sangha envoie le bhikshu N. N. faire entendre les préceptes aux bhikshunis; que tous les chefs et anciens qui approuvent que le bhikshu N. N. soit envoyé dans ce but par le Sangha gardent le silence, et que ceux qui ne l'approuvent pas le déclarent! — Le Sangha consent à ce que le bhikshu N. N. soit envoyé pour faire entendre les préceptes aux bhikshunis, le Sangha l'accorde, car il se tait. J'admets donc qu'il en est ainsi”.

Soit pour la lecture des deux cent cinquante commandements du Prâtimoksha, soit pour celle des cinquante-huit du Sûtra du filet de Brahma, les religieux observent strictement les règles que les „Lois de pureté du Poh-tchang” donnent pour ce que les

1) Voy. les pages 179 et 180.

moines ont à faire. Quand la lecture du Prātimoksha est achevée, dit ce recueil, les moines, sauf ceux qui n'ont pas reçu l'ordination des Bodhisatwas — c'est-à-dire qui n'ont pas encore solennellement accepté les cinquante-huit commandements — se rendent dans la grande salle du Triratna. L'heure de cette assemblée a été annoncée dans le réfectoire par un moine âgé de la même manière que celle de la lecture du Prātimoksha ¹⁾; de plus, quand elle arrive, la cloche et les blocs de bois en donnent le signal. On va chercher un confesseur, qui doit être savant et vertueux et être ordonné Bodhisatwa, avec le même cérémonial que pour la lecture des deux cent cinquante commandements. Quand il est en chaire, l'assemblée, conduite par le karmadāna, chante trois fois, lentement et solennellement: „Salut au Buddha Lotjana sur la terrasse de mille fleurs”, et: „O souverain très profond et mystérieux Dharma (ordre de l'univers), etc.”. Le confesseur demande: „Le Sangha de Bodhisatwas est-il réuni?.. Est-il réuni dans la concorde?.. Ceux qui n'ont pas encore reçu l'ordination des Bodhisatwas sont-ils sortis?” et le karmadāna répond affirmativement à chaque question.

On agit de même que lors de la lecture du Prātimoksha à l'égard des Bodhisatwas qui, empêchés de venir, pourraient avoir chargé quelqu'un de leur vœu d'être purifiés. On n'a pas à demander s'il est venu des nonnes désireuses d'avoir un instructeur, car il est permis aux bhikshunis qui ont accepté les cinquante-huit commandements d'entendre la lecture dans l'assemblée des bhikshus. Cela vient de ce que les commandements du Mahāyāna sont les mêmes pour les deux sexes, tandis que le Prātimoksha ayant des articles spécialement destinés aux nonnes, ces articles doivent être lus à part à celles-ci.

Le confesseur. „Dans quel but le clergé est-il maintenant réuni dans la concorde?”

Le karmadāna. „Pour la lecture des commandements des Bodhisatwas”.

Le confesseur. „Très vertueux moines, écoutez-moi. Aujourd'hui „le clergé célèbre l'Uposatha du 15^e (ou 14^e) jour après la pleine „(ou nouvelle) lune. Si le clergé est maintenant présent, qu'il écoute „patiemment la lecture des commandements, assemblé dans la concorde. Voici ce que j'ai à dire”. Un coup sur la table, et il dit: „Enfants de Buddha, joignez les paumes de vos mains et „m'écoutez avec attention. Je veux maintenant vous faire entendre les grands commandements des Buddhas, et vous avez à

1) Voy. la page 177.

„écouter dans un silence recueilli, afin d'éprouver de la repentance „si vous savez avoir péché contre eux. Par cette contrition la paix „et le contentement seront votre partage; mais celui qui n'é- „prouve pas de remords aggrave sa faute. Que celui qui n'a pas „péché se taise, afin que je puisse conclure de votre silence que „vous êtes tous purs et sans tache". Suivent quelques banalités sur l'excellence des commandements pour procurer le salut, et quelques exhortations, tout aussi banales, à y obéir fidèlement, après quoi le confesseur continue: „Les commandements de la troi- „sième catégorie ¹⁾ que je vais vous lire, tous les Bodhisatwas „les ont écoutés. Ce sont des flambeaux brillants, qui dissipent „les ténèbres d'une longue nuit; des miroirs précieux, qui réflé- „chissent la lumière sur le Dharma, sans en négliger la moindre „parcelle; des perles immaculées, qui pleuvent sur ce qui a vie „et enrichissent les pauvres et les indigents. Le principal moyen „de s'affranchir du monde et de devenir promptement Buddha se „trouve uniquement dans ces ordonnances; c'est pourquoi tous les „Bodhisatwas doivent fidèlement les suivre et observer".

On lit alors les cinquante-huit commandements. En théorie il semblerait que le confesseur seul doit lire; mais de fait la plupart des Bodhisatwas le suivent en marmottant les paroles, rythmées sur la mesure donnée par la boule de bois et les cloches que frappent les adjudants rangés autour du confesseur, où le karmadāna. Les pécheurs se dénoncent eux-mêmes, et l'on agit à leur égard comme lors de la lecture du Prātimoksha; à propos de quoi il ne faut pas oublier que chacun est tenu, si un frère a péché et ne se dénonce pas lui-même, de le déclarer lors de la lecture ²⁾. Celle-ci achevée, on chante une doxologie, puis trois fois: „Salut au Buddha Lotjana sur la terrasse de mille fleurs". Le confesseur descend de son siège, se prosterne trois fois devant les grandes images des Saints, et rentre chez lui, escorté par les moines qui l'ont introduit. Chacun des assistants se prosterne trois fois devant le Triratna et se retire.

Ce serait une erreur que de croire que l'Uposatha, ou la lecture publique des commandements qui sert en même temps de confession générale de la confrérie, est une création du Mahāyāna. De même que le Prātimoksha lui-même, la lecture des deux cent cinquante commandements qu'il contient a été empruntée par cette

1) Première catégorie, les dix commandements capitaux observés par les grāmanēras (voy. la page 174); deuxième catégorie, les 250 commandements du Prātimoksha, acceptés par les grāmanas ou bhikshus.

2) 5^e commandement.

Eglise au Hinayāna ; en effet on trouve de nombreuses prescriptions à ce sujet réunies dans le Winaya des Dharmaguptakas, qui, comme nous l'avons dit à la page 3, est le principal code hinayāniste admis au nombre des écrits sacrés du buddhisme en Chine¹⁾. Au lieu de détrôner les commandements du Prātimoksha ou leur récitation solennelle aux jours de l'Uposatha, le Mahāyāna s'est approprié le tout, commandements et lecture, non cependant sans aussi accorder, comme on l'a vu, à son propre code spécial du Sūtra du filet de Brahma une place dans la lecture et la confession.

Recettes pour la purification des péchés.

Les dévots de l'Eglise mahāyāniste en Chine, on l'a vu amplement, cherchent à se rapprocher eux-mêmes de la dignité de bodhisatwa et à y amener autrui, au moyen de certaines pratiques auxquelles on attribue de la vertu. Nos lecteurs connaissent le dhyāna, les souhaits, en cas de danger et de désastres la lecture des sūtras et winayas, etc. On ne s'étonnera donc pas de ce que, en outre de la pénitence, qui est une forme du dhyāna, l'Eglise ait inventé diverses recettes pour la purification des péchés. Celle qui mérite d'être mentionnée la première consiste à prononcer un grand nombre de fois le nom du dieu de la lumière, le Buddha Çākya-muni²⁾. En effet, cet acte est comme le rayonnement de la lumière, qui dissipe les ténèbres, l'hérésie, le mal, le péché, tout en un mot ce qui provient des Māras. Un second moyen, découlant du même principe, consiste dans la répétition de dhāranis prononcées par des divinités lumineuses, c'est-à-dire à réfléchir à son tour la lumière émanée de ces dieux.

Plus d'un des livres du Tripiṭaka donne de ces recettes. Celui qui est le plus en honneur dans le Fouhkien est le „Sūtra de la contemplation des deux Bodhisatwas Roi-médecin et Suprême Médecin”, 觀藥王藥上二菩薩經. Ces deux frères représentent le soleil dans deux des phases de sa course journalière, et forment donc un groupe de trijumeaux avec le „Maître-médecin” qui guérit tout, déjà connu de nos lecteurs³⁾. On dit que ce sūtra a été traduit par Kālayaças, çramaṇa originaire de l'Occident, qui aurait vécu au cinquième siècle. On y lit qu'une fois Buddha prêcha à une immense multitude de Bodhisatwas, et que la lumière infinie qui émanait de lui reposa sur la tête des deux Bodhisatwas en question, de sorte qu'ils resplendirent des mil-

1) Elles se trouvent dans la deuxième section, aux chapitres 35 et 36.

2) Voy. la page 177.

3) Voy. la page 158.

lions de fois plus que les autres. Alors Buddha déclara que personne, s'il entendait les noms de ces deux Bodhisatwas, ne pourrait tomber dans une des renaissances inférieures; et aussitôt le Roi-médecin, grâce à la puissance surnaturelle de Buddha, prononça une longue série de dhâranis, pour dire ensuite à Buddha que ceux qui réciteraient ou entendraient ces dhâranis seraient purifiés de tous les obstacles sur la voie du salut nés des péchés, et qu'ainsi ils ne pourraient plus perdre leur anuttara-samyak-sambodhi, mais seraient à l'abri de toutes les attaques de fantômes malfaisants. A son tour le Suprême Médecin prononça une série de dhâranis, au sujet desquelles il testifia la même chose, quoique avec d'autres expressions.

Un précieux lotus contenant trois mille mondes descendit alors. Dix Buddhas étaient assis sur cette fleur, chacun appartenant à un point cardinal différent. Ils se nommaient:

1° celui de l'est, „Lumière éclatante du flambeau du Sumêru”,
須彌燈光明;

2° celui du sud-est, „Magnifique et Splendide dans les trésors des Bijoux”, **寶藏莊嚴;**

3° celui du sud, „Lumière de bois de santal (Tjandana) et de perles (maṇi)”, **旃檀摩尼光;**

4° celui du sud-ouest, „Roi de la Mer d'or, subsistant par lui-même”, **金海自在王;**

5° celui de l'ouest, „Très miséricordieux Roi de la Lumière éclatante”, **大悲光明王;**

6° celui du nord-ouest, „La plus parfaite des fleurs d'Utpala et des lotus”, **優鉢羅蓮華勝;**

7° celui du nord, „Magnifique et Splendide Roi des barbes de lotus”,
蓮華鬚莊嚴王;

8° celui du nord-est, „Roi subsistant par lui-même, inébranlable comme un wadjra”, **金剛堅強自在王;**

9° celui du zénith, „Roi de la Lune, surpassant absolument tout”,
殊勝月王;

10° celui du nadir, „Roi de la Lumière du Soleil et de la Lune”,
日月光王.

Ces dix dieux de la lumière donnèrent des louanges aux deux Bodhisatwas, et déclarèrent qu'ils éprouvaient déjà un grand bien-être d'avoir entendu les deux séries de dhâranis (ou, pour parler notre langage, d'avoir reçu la lumière de ces dieux lumineux), et que cela les mettait en état d'effacer les péchés de toutes les existences qu'il y avait eu pendant cinq cent quatre-vingt-seize millions de kalpas. Ils déclarèrent en même temps que les fautes

de ceux qui entendraient ou prononceraient leurs dix noms seraient de même effacées, surtout s'ils y joignaient des offrandes et des prosternements.

Le sūtra dit encore que le Suprême Médecin prononça les noms de cinquante-trois Buddhas des temps passés, et que les six principaux Tathāgatas du passé déclarèrent là-dessus que la récitation de ces noms procurerait l'effacement des péchés. Il s'agit ici aussi des phases de la lumière cosmique, comme le montrent les noms de ces Buddhas, par exemple, „Splendeur universelle”, 普光; „Lumière universelle”, 普明; „Lumière de bois de santal”, 栴檀光; „Lumière du flambeau de la Sagesse”, 慧炬照; „Lumière brillante des bienfaits de la mer (des Buddhas?)”, 海德光明; „Lumière de la grande miséricorde”, 大悲光; „Lumière du Soleil et de la Lune”, 日月光; „Flambeau regardant d'en haut le monde”, 觀世燈; „Roi de l'imposant flambeau de la Sagesse”, 慧威燈王; etc. etc.

Avec le secours d'un manuel aussi riche, il n'était pas difficile aux dévots de la lumière de composer un rituel pour la purification des péchés. Voici à peu près comment l'on procède dans les couvents du Fouhkien. Les moines, en plus ou moins grand nombre, qui éprouvent le besoin de purification se groupent devant l'autel du Triratna dans la grande salle du couvent. Un des conducteurs purifie, avec les cérémonies ordinaires, la place et l'autel en les aspergeant avec de l'eau, et fait ainsi que les saints puissent descendre; alors le karmadāna met du bois de senteur sur l'encensoir et tous entonnent une courte cantate de l'encens, terminée par „Salut à vous, Bodhisatwas et Mahāsātwas sous un dais de nuages d'encens”, et de trois fois „Salut à notre maître, le Buddha Çākyamuni”. On chante alors cette gāthā:

„O très haut Dharma, profond, subtil et beau,
„Difficile à trouver en cent et mille fois dix mille kalpas,
„Je t'entends et te vois à cette heure, je t'accepte et te suivrai,
„Et je désire comprendre la vraie explication que le Tathāgata en a donnée”.

Alors tous, debout, les paumes des mains unies devant la poitrine, marmottent, sur un rythme passablement rapide marqué par les coups frappés sur une énorme boule de bois, la partie suivante du Sūtra de la contemplation des deux Bodhisatwas:

„Alors on contempla dans son samādhi le corps pur, de couleur magnifique, du Bodhisatwa Suprême Médecin. Aussitôt il prononça pour les disciples les noms de cinquante-trois Buddhas

„des temps passés, disant: 'Fils du Dharma! au temps passé il y
 „avait un Buddha nommé Splendeur universelle; le suivant s'ap-
 „pelaait Lumière universelle; le suivant, Pureté universelle' (et ainsi
 „de suite, jusqu'au dernier¹⁾). Et lorsque il eut prononcé les noms
 „des cinquante-trois, il demeura plongé dans le silence. Alors
 „les disciples contemplèrent dans leur samādhi les sept Buddhas
 „des temps passés. Wipaçyin s'écria avec transports: 'Excellent,
 „excellent! Homme vertueux, les cinquante-trois Buddhas que tu
 „viens de nommer habitaient les mondes de la poussière à des
 „époques depuis longtemps écoulées; ils ont amené tous les êtres
 „à la perfection et sont entrés ensuite dans le Nirvāṇa. Si des
 „hommes ou des femmes vertueux, ou qui que ce soit d'autre
 „parmi tous les êtres vivants, entendent les noms des cinquante-
 „trois Buddhas, ils ne retomberont pas dans des renaissances in-
 „férieures pendant cent fois mille fois dix mille millions d'asaṁ-
 „khyeyas de kalpas. Et si quelqu'un sait dire les noms de ces cin-
 „quante-trois, il rencontrera toujours sur son chemin les Bud-
 „dhas des dix points cardinaux, dans toutes les existences qui
 „suivront. Et si quelqu'un peut se prosterner humblement, du
 „plus profond de son cœur, devant ces cinquante-trois Buddhas,
 „il sera complètement purifié des quatre péchés capitaux, des
 „cinq péchés de révolte, et en même temps des fausses pratiques
 „suivies pour parvenir au salut'.

„En vertu donc de cette promesse faite par les Buddhas en
 „personne, on obtient l'effacement et la destruction de tous les
 „péchés qui ont été nommés, si l'on conserve les noms dans ses
 „pensées. Les Tathāgatas Çikhin, Wiçwabhū, Krakutjhandā, Kana-
 „kamuni et Kaçyapa glorifièrent aussi les noms des cinquante-
 „trois Buddhas et déclarèrent aussi avec transports que les hom-
 „mes et femmes vertueux qui peuvent entendre, nommer ou ré-
 „vérer les cinquante-trois noms, effaceront tous les péchés qui
 „excluent du salut, comme ceux qui ont été nommés.

„Et dans ce temps-là Çākyamuni dit à la foule: 'Lorsque je
 „suis sorti de la famille pour suivre la voie du salut, dans la
 „période du dernier Dharma du Buddha de la belle lumière, il
 „y a des kalpas sans nombre, j'entendis les noms de ces cin-
 „quante-trois Buddhas. Je joignis alors les paumes de mes mains,
 „sentis en moi des transports et je communiquai les noms à d'au-
 „tres, pour qu'eux aussi les entendissent et s'y tinssent. Et ces gens

1) Il va sans dire que les moines qui marmottent ne se permettent pas cette ab-
 bréviation, puisque c'est justement la récitation des cinquante-trois noms qui procure
 l'effacement des péchés.

„les communiquèrent ensuite les uns aux autres, jusqu'à ce qu'ils
 „se fussent répandus parmi trois mille hommes. Ces trois mille
 „les récitèrent de plusieurs bouches, mais d'une seule voix, et
 „se prosternèrent respectueusement, uns de cœur; et par la
 „force du mérite de cette vénération des Buddhas ils furent af-
 „franchis de la punition de l'existence pendant d'innombrables
 „myriades de kalpas. Le premier du premier millier était le Bud-
 „dha de la Lumière magnifique, et le dernier Waiçramana; ils
 „sont parvenus à la dignité de buddha dans le kalpa d'Eclat
 „et de Gloire, et ce sont les mille Buddhas des temps passés.
 „Du second millier Krakutjhanda fut le premier et le Tathâgata
 „Leou-tchi (樓至, le plus élevé sur les degrés?) le dernier; ils sont
 „devenus successivement Buddhas pendant le kalpa de l'Excellence.
 „Et du dernier millier le Tathâgata Lumière solaire fut le pre-
 „mier et le Signe du Sumêru le dernier; ils deviendront Bud-
 „dhas dans le kalpa des Etoiles et des Constellations'.

„Et Buddha dit à l'Amas de Bijoux: 'Les Buddhas qui existent
 „maintenant dans les dix points cardinaux, le Tathâgata des
 „Bienfaits des Vertus et les autres, ont eux aussi tous conquis
 „dans les dix points cardinaux le rang de buddha, parce qu'ils
 „avaient entendu les noms des cinquante-trois Buddhas. Si un
 „être vivant désire que soient effacées en lui les transgressions
 „des quatre grands commandements, s'il veut arriver au repen-
 „tir de ses cinq péchés de révolte et de ses infractions aux dix
 „commandements, et aussi obtenir la disparition du plus grand
 „de tous les péchés, du blasphème contre le Dharma, qu'il
 „récite soigneusement les dhâranis des deux Bodhisatwas ci-
 „dessus nommés, le Roi-médecin et le Suprême Médecin; que
 „de plus il se prosterne humblement devant les Buddhas ci-dessus
 „des dix points cardinaux, ainsi que devant les sept Tathâgatas
 „des temps passés, les cinquante-trois Buddhas, les mille Buddhas
 „du kalpa de l'Excellence et les trente-cinq Buddhas; qu'il se
 „prosterne enfin en l'honneur des multitudes innombrables des
 „Buddhas des dix points cardinaux. S'il médite en son âme
 „durant les six heures du jour et de la nuit les avantages de la
 „lumière et fait agir les exercices de pénitence comme de l'eau
 „courante, pour ensuite fixer ses pensées sur le corps coloré pu-
 „rifiant des deux Bodhisatwas, le Roi-médecin et le Suprême
 „Médecin, alors, qu'on le sache, s'il pense à ces deux Bodhi-
 „satwas, il a semé pour lui-même, déjà dans les kalpas écoulés
 „sans nombre, les bonnes racines de l'état de buddha, et il verra
 „en son imagination les innombrables Buddhas de l'Orient, par
 „la gloire de la puissance qui découle de ces racines' ”.

Cette récitation achevée; on entame, toujours avec l'accompagnement des boules de bois et des cloches de métal, celle des dhāranis du Roi-médecin et du Suprême Médecin. On les dit sept fois de suite, on chante une gāthā de quatre vers, puis on prononce, chaque nom précédé de *namah*, „salut!” et en se prosternant à chacun, les noms des sept Tathāgatas, des cinquante-trois Buddhas et des dix Buddhas des points cardinaux. Certes, c'est par une gymnastique des plus fatigantes qu'on se débarrasse de ses péchés. On conclut, se prosternant à chaque „*namah*”, par „*Namah*, les mille Buddhas du kalpa ancien d'Eclat et de Gloire; *namah*, les mille Buddhas du kalpa présent de l'Excellence; *namah*, les mille Buddhas du kalpa futur des Etoiles et des Constellations; *namah*, tous les Buddhas possibles des dix points cardinaux; *namah*, Bodhisatwa Roi-médecin; *namah*, Bodhisatwa Maître-médecin”.

Maintenant commence sur un ton traînant, au bruit des instruments, l'acte de pénitence qui va suivre. Il semble avoir été composé à l'aide du „Sūtra mahāyāniste des exercices de pénitence pour les trois catégories de péchés”¹⁾, 大乘三聚懺悔經, que l'on dit avoir été traduit en chinois sous la dynastie des Soni. On y trouve un sermon de Buddha adressé à Ārīputra, où il est dit que pour obtenir la rémission de ses péchés on doit, l'épaule nue et un genou à terre, se livrer nuit et jour à une confession contrite, en usant des paroles que donne le sermon.

L'acte de pénitence de nos moines est de la teneur suivante:

„Moi, le disciple N. N., éprouve du repentir au plus profond de mon âme. Depuis l'éternité sans commencement jusqu'à maintenant, lorsque je ne connaissais pas encore Buddha, n'avais pas entendu parler du Dharma, n'avais point eu de relation avec le Sangha, j'ignorais toute différence entre le bien et le mal, je ne croyais pas au salut. Je trouvais des occasions de faire le mal, cherchais les mauvaises relations, faisais tout le mal provenant de l'emploi du corps, de la bouche et des pensées. Comme mal provenant du corps, j'ai commis le meurtre, le vol et l'impudicité; comme mal provenant de la bouche, j'ai menti et calomnié, et fait usage d'une méchante bouche à double langue; comme mal provenant des pensées, la rapacité, la colère et la stupidité sont nées en moi. J'ai tué mon père, ma mère, des Arhats; j'ai causé le schisme dans le Sangha, qui était assemblé dans la concorde; j'ai fait couler du sang du corps des Buddhas; j'ai incendié des pagodes et des temples; j'ai blas-

1) Les péchés contre les dix commandements capitaux, les 250 commandements du Prātimoksha et les 58 commandements du Sūtra du filet de Brahma.

„phémé le Mahāyāna, et j'ai fait tort en secret aux possessions du Sangha. J'ai flétri la réputation des brahmanes et calomnié les çramanas; j'ai violé les commandements et fait tout ce qui est contraire aux règles de la discipline. Tout cela, je l'ai fait moi-même, ou bien j'ai excité d'autres à le faire, et je me réjouissais en voyant ou en apprenant que ce mal se faisait. Aujourd'hui j'expose ces péchés et d'autres encore, sans mesure ni limites, je les confesse et j'en fais pénitence. Je souhaite fermement que le Triratna ait pitié de moi et fasse que les racines de mes péchés fondent par une seule de ses pensées comme le givre, et que je devienne entièrement pur et sans tache”.

Pour compléter la purification, on intercale ici sept dhāranis, données chacune au monde, à ce que témoigne l'Écriture, par un des sept Tathāgatas, et possédant aussi la vertu d'effacer les péchés. Ensuite les moines chantent :

„O vous, cinquante-trois Buddhas, représentants de la miséricorde dans le passé; ô vous, trois mille Buddhas, qui, ayant entendu parler d'eux, vous êtes tenus à eux et ainsi avez acquis la sagesse suprême (bodhi) l'un après l'autre; — j'ai maintenant mon recours à vous et je désire amener au salut tous ceux qui se trouvent dans l'erreur. Salut, ô Bodhisatwas et Mahāsātwas, auprès de qui l'on vient chercher la repentance.

„Je souhaite de faire se fondre tout le chagrin causé par les trois catégories d'obstacles à la sanctification ¹⁾;

„Je souhaite que la vraie lumière de la sagesse soit mon partage;

„Je souhaite au sens le plus étendu que les obstacles au salut que font naître les péchés disparaissent tous;

„Que par conséquent génération après génération marchent continuellement dans la voie des Bodhisatwas. De par la Mahā-pradjñā-pāramitā de tous les Buddhas, vénérables Bodhisatwas et Mahāsātwas des trois mondes des dix points cardinaux.

„Nous avons notre recours au Buddha, au Dharma et au „Sangha” (ter).

On a dans cette cérémonie mis en œuvre tous les moyens d'obtenir la rémission des péchés indiqués dans le Sūtra des deux Bodhisatwas, sauf un seul, „la vénération des trente-cinq Buddhas” ²⁾. Le Sūtra ne fait point connaître de quelle façon cet acte doit avoir lieu et ne dit pas quels sont ces trente-cinq Buddhas, mais tout cela se trouve au complet dans le „Grand et

1) Les péchés mentionnés dans la note de la page précédente.

2) Voy. la page 189.

Précieux Amas de Sûtras", 大寶積經 (Mahāratnakūṭasūtra¹⁾), collection de quarante-neuf sūtras, que l'on dit avoir été compilée au huitième siècle par Bodhirutchi. Cet auteur aurait traduit lui-même vingt-cinq de ces écrits, et dans le nombre il y en a un qui a pour titre „Conférence d'Upāli", 優波離會, et qui traite de l'acte de pénitence des trente-cinq Buddhas.

Souvent les religieux du Fouhkien passent immédiatement à cet acte après avoir achevé celui des cinquante-trois Buddhas, qui vient d'être décrit. Dans ce but, ils récitent les extraits suivants de „la Conférence d'Upāli", qui sont censés faire partie d'un sermon de Buddha adressé à Çariputra:

„Et en outre, Çariputra, si un Bodhisatwa a péché contre un „commandement qui entraîne parādjika¹⁾, qu'il exprime d'un cœur „sincère devant la face de dix bhikshus sans tache un ardent „et profond repentir. S'il a péché contre un religieux, il doit „faire la même chose devant cinq religieux purs; si une femme l'a „touché avec des sentiments impurs, ou s'il a senti pour elle de „l'amour après avoir jeté les yeux sur elle, il doit exprimer un „ardent et profond repentir devant un ou deux religieux purs. „Çariputra, si un Bodhisatwa a commis une des cinq transgressions pour lesquelles il doit aller dans l'enfer Awitji (c. à d. „s'il a violé un des cinq commandements fondamentaux), ou s'il „a commis un péché qui entraîne parādjika, ou péché contre „le commandement de ne point faire de tort aux religieux, ou „péché contre une pagode ou contre le Sangha, ou commis „quelque autre péché que ce soit, — qu'il reste seul jour et nuit „devant la face des trente-cinq Buddhas pour exprimer un ardent „et profond repentir, et qu'il dise de sa propre bouche: 'Moi, „N. N., j'ai mon recours à Buddha, au Dharma et au Sangha. „Salut, Buddha Çakyamuni; salut, impérissable Wadjra Buddha; salut, Buddha de la Lumière précieuse (etc., jusqu'à épuisement d'une liste de trente-cinq). O vous tous, et les autres „Buddhas de tous les mondes, seigneurs du monde qui séjournez éternellement dans le monde, pensez maintenant à moi „avec compassion! Mes péchés, commis tant dans cette vie que „dans la précédente et dans toutes mes existences depuis l'éternité sans commencement, que je les aie moi-même commis ou „aie poussé d'autres à les commettre ou me sois réjoui en les „voyant; — si j'ai détourné quelque chose appartenant aux pagodes ou au clergé, ou quelque chose des possessions du „Sangha des quatre points cardinaux, ou si j'ai poussé les autres à

1) Voy. la page 33.

„Bodhisatwas et Mahāsatwas des trois mondes des dix points
„cardinaux.

„Nous avons notre recours à Buddha, au Dharma et au Sangha.
„Sainte congrégation, concorde et salut!”

On a vu ¹⁾ que le Sūtra du Roi-médecin et du Suprême Médecin prescrit pour la purification des péchés de saluer les mille Buddhas du kalpa présent de l'Excellence, et ²⁾ que l'on se contente pour cela de la seule phrase „namah, les mille Buddhas du kalpa présent de l'Excellence”, en se prosternant une seule fois. Très souvent cependant on nomme un à un tous ces mille Buddhas, chacun avec le „namah”, et en se prosternant à chaque nom, cérémonie extrêmement fatigante, qui dure des heures entières, et que l'on est obligé de couper de plusieurs temps de repos. Naturellement elle est précédée et suivie des introductions et conclusions nécessaires.

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps aux nombreuses méthodes de purification qui se trouvent indiquées dans le Tripiṭaka ou qui jouent leur rôle dans la pratique. Nous ne demanderons plus l'attention que pour une seule, qui la mérite parce qu'elle prouve à l'évidence que c'est bien la lumière cosmique qui est le grand purificateur. On lit dans le premier chapitre, § 3, du Sūtra de la Lumière d'or, déjà cité plusieurs fois par nous, ce qui suit:

„Alors le Bodhisatwa „Signe de foi”, 信相, rêva cette nuit „qu'il apercevait un tambour d'or, beau et grand d'apparence. „Sa lumière rayonnait partout et surpassait celle du soleil. Et „ensuite, dans cette lumière il aperçut les Buddhas, seigneurs du „monde, des dix points cardinaux, innombrables et sans fin, assis „sur des sièges de wāidūrya, sous des arbres délicieux, entourés „de centaines et de milliers innombrables d'auditeurs, à qui „ils prêchaient le Dharma. Et il vit un homme semblable à „un brahmane qui frappait le tambour d'une baguette, de sorte „qu'il en sortit un gros bruit, dans lequel se faisait entendre „une gāthā de confession des péchés. Alors le Bodhisatwa „Signe „de foi” se réveilla de son rêve; pendant toute la nuit il rappela „cette hymne dans sa mémoire avec ardeur, jusqu'à ce que le „matin parût, et alors il quitta Rājagṛha. Des centaines et „des milliers innombrables et infinis d'êtres vivants accompa- „gnèrent alors le Bodhisatwa au Gṛdhrakūṭa, le lieu où Buddha „séjournait. Il se jeta le front contre terre aux pieds de Buddha,

1) Page 189.

2) Page 190.

„fit trois tours autour de lui de gauche à droite, s'assit droit devant lui, joignit respectueusement ses mains, fixa ses yeux sans les détourner un seul instant sur la face du Seigneur, et raconta à Buddha son rêve du tambour d'or, mentionnant la gâthâ de la pénitence”.

Le récit du rêve forme un poème de six cent quarante-huit vers, chacun composé de quatre signes graphiques. Les premiers vers ne font que répéter ce qui précède en prose; les paroles entendues dans les sons du tambour revenaient à ceci: Ce son peut anéantir toute la misère possible des trois mondes, des enfers, des Prêtas et des animaux, et faire gagner à tous ces êtres les mérites nécessaires pour parvenir au rang des Buddhas. Il peut détruire tous les péchés et donc faire disparaître tout mal; il n'est besoin pour cela que de réciter un acte de confession et de repentir. La pièce dont nous donnons une idée dit ensuite littéralement elle même: „La belle et subtile méthode de pénitence dont je viens de parler est une destruction des péchés par la lumière d'or”. Suivent les vœux de se voir purifié et les promesses de ne plus pécher, ainsi que les prosternements en l'honneur de la lumière qui efface les transgressions. On dit à cette occasion: „C'est pour cela qu'aujourd'hui je me prosterne devant l'océan des Buddhas (l'univers); son éclat couleur d'or est comme le Sumêru, rien ne surpasse sa couleur, il est semblable à l'or véritable des cieux; ses yeux (les astres) sont purs et limpides comme des pierres de wâidûrya en chapelet”.

Ceci suffit sur cette production provenant du culte de la nature et de la lumière, que l'on n'a qu'à marmotter du commencement jusqu'à la fin pour effacer tous ses péchés. En beaucoup de mots elle dit simplement: „Frappez sur le tambour lumineux de l'univers, et toutes sortes de bénédictions avec la rémission des péchés, même votre réception comme Buddhas dans le sein de la lumière universelle, seront votre partage”.

CHAPITRE XIII.

ASCÉTISME.

Le lecteur sait déjà que l'Eglise mahāyāniste actuelle n'est pas sans avoir subi l'influence des principes ascétiques de l'ancienne Eglise hīnayāniste ¹⁾. Outre ce qui a déjà été avancé à ce sujet, il faut remarquer que cette influence est visible dans la règle en vertu de laquelle les communautés de moines ne se soutiennent que par les dons faits par les laïques, et aucun des membres qui les composent ne possède de fortune personnelle ²⁾, et dans le maintien du Prātimoksha des deux cent cinquante commandements des bhikshus mendiants au rang de code canonique, auquel doivent se conformer ceux qui aspirent à la sainteté des Bodhisatwas. On a vu que ce code se lit dans les Uposathas ³⁾; de plus, comme il sera exposé à la page 208, les moines mahāyānistes doivent, lors de leur ordination, faire solennellement acte de l'accepter avant d'être admis à recevoir les commandements du Sūtra du filet de Brahma.

Mais il y a plus encore. Ce sūtra parle de deux périodes de dhūtaṅga, l'une au printemps, l'autre en automne ⁴⁾. Or dhūta signifie „débarrassé, secoué”, et le neutre dhūtam, „l'état dans lequel on s'est débarrassé de quelque chose ou a secoué une chose” ⁵⁾, et il s'agit donc de deux périodes de renoncement au monde, pendant lesquelles se font des tournées pour mendier. D'après le „Sūtra des douze dhūtaṅgas”, 十二頭陀經, il y a douze de ces subdivisions du renoncement au monde, savoir:

- 1° vivre en āraṇyaka, c'est-à-dire au désert, dans la solitude;
- 2° toujours mendier sa nourriture;
- 3° mendier régulièrement, c'est-à-dire, de maison en maison;
- 4° suivre les prescriptions relatives à la mendicité;
- 5° manger modérément;
- 6° ne boire ni pendant le repas, ni après;
- 7° porter des guenilles;
- 8° ne posséder que trois pièces de vêtement;
- 9° demeurer dans les cimetières;
- 10° vivre sous les arbres;

1) Voy. les pages 7, et 96 et suiv.

3) Page 181.

4) 37^e commandement.

2) Comp. les pages 127 et 128.

5) Kern, Tome II, page 14.

11° ne s'asseoir que sur le sol nu;

12° s'asseoir seulement, et ne pas se coucher pour dormir ¹⁾.

Les deux époques des excursions — placées au printemps et en automne, évidemment parce qu'en hiver il fait trop froid, et trop chaud en été, pour aller de place en place en mendiant — sont presque complètement tombées en désuétude en Chine, quoique des traces manifestes du passé témoignent qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Ainsi, parmi les dignitaires des couvents on compte souvent encore quelques „Mendiants de nourriture cuite”, 化飯, censés aller parmi les laïques chercher le repas journalier des moines, et des „Collecteurs de dons”, 收供, censés aller en troupes faire la même chose, et en outre recueillir des fournitures pour les offrandes, des étoffes pour vêtements, de l'huile et mainte autre denrée. Ces dignitaires n'exercent cependant jamais leurs fonctions, si ce n'est quand les moines entreprennent en commun des tournées pour mendier au profit de leur confrérie, dès que le 15 du premier mois est passé, et que donc la première période de dhûtânga a commencé.

Tous les moines du couvent ne vont pas. L'abbé désigne ceux qui feront partie de l'expédition et fait afficher leurs noms. La troupe, avec les „Mendiants de nourriture cuite” et les „Collecteurs de dons”, se rend après le déjeuner dans le temple du Triratna, aux appels de la grosse cloche du couvent. Ici l'abbé fait de la manière accoutumée une offrande d'encens et se prosterne trois fois, pendant que tous, sous la conduite du karmadâna, entonnent une cantate de l'encens. Toute la troupe se jette ensuite trois fois la face contre terre devant les saints, puis se rend auprès de l'image d'Indra, à l'entrée du couvent, où elle attend respectueusement que l'abbé, comme représentant de tous, soit venu se prosterner trois fois; alors elle défile lentement et se met en campagne.

En avant marche un moine, le long bâton de mendiant (khak-khara) à la main; l'abbé, s'il n'a pas trouvé plus agréable de rester chez lui, marche en queue avec quelques adjutants, dont l'un porte son écuelle de mendiant (pâtra), l'autre son bâton. Il va sans dire que tous ceux qui font partie de l'expédition portent le kashâya, l'habit de mendiant par excellence. La troupe, qui peut compter jusqu'à une trentaine de moines, se met à parcourir les rues; sur ses flancs les „Surveillants des hôtes” et les „Collecteurs de dons”, la sébille à la main, recueillent de droite et de gauche les dons des dévots. Au besoin, on ne se gêne

1) Voy. le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, section 神異, chap. 98.

pas pour frapper aux portes ou pour appeler à haute voix, afin de s'annoncer aux habitants des maisons; mainte fois cependant tout ce que les moines y gagnent est qu'on leur ferme la porte au nez ou qu'on les prie de passer leur chemin. On passe exprès sans rien demander devant les maisons de prostitution et devant celles des bouchers; la communauté n'accepte pas les dons de ceux qui se livrent à de si horribles péchés. Les gens qui ont à cœur le *foung chouï* et la prospérité de la contrée donnent avec plus ou moins de libéralité, qui de l'argent, qui du riz, qui de l'huile ou toute autre bonne chose, et le soir la troupe arrive au temple où elle compte passer la nuit, suivie de plusieurs servants bien chargés.

Le temple en question est une dépendance du couvent, construite exprès au cœur de la paroisse, et où se trouvent toujours quelques moines dans le but d'entretenir les bonnes relations de la communauté avec le monde extérieur; en outre, les habitants du couvent y trouvent un abri quand ils ont rempli quelque mission qui les a retenus trop tard pour rentrer le soir. L'établissement se trouve sous la direction d'un „Chef mendiant”, 化主, dignitaire dont nous aurons tantôt à nous occuper. Il va sans dire que les occupants permanents de la dépendance sont chargés de toutes les affaires courantes que le couvent peut avoir à traiter dans la paroisse.

Jours après jours souvent la troupe mendiante est sur pied avant d'avoir parcouru la paroisse dans tous ses coins et recoins. Parfois il arrive que quelque riche dévot l'invite tout entière à dîner, et l'on accepte, mais l'on ne dépose pas pour la circonstance le *kashāya* jaune. Quand enfin s'effectue le retour au couvent, le premier soin de la troupe est avant toute autre chose de visiter Indra et la salle du Triratna avec les mêmes cérémonies qu'au départ.

Cette manière de mendier par troupes et de n'accepter que des invitations collectives montre que l'esprit du code mahāyāniste a pénétré profond chez le clergé; ce code en effet ne veut pas que les religieux individuellement profitent de la libéralité des *dānapatis* ¹⁾ et défend en même temps aux *dānapatis* de faire du bien à quelque religieux nominativement ²⁾. Ces commandements ont fait que la mendicité des moines n'est plus possible que quand elle est exercée pour le Sangha même, si bien que les moines que l'on voyait dans le bon vieux temps parcourir tout seuls les rues et les routes pour mendier leur pain pour

1) 27° commandement.

2) 28° comm.

eux-mêmes individuellement ont à peu près disparu. Aussi les expéditions mendiantes ne se font-elles aucunement sous l'empire des deux cent cinquante commandements du Prâtîmoksha hinayâniste, et voilà pourquoi l'on n'observe pas du tout la prescription qui s'y trouve ¹⁾, défendant d'accepter de l'argent monnayé.

La même observation s'applique à la mission que l'abbé, lorsqu'il calcule que les revenus de l'année ne seront pas suffisants pour subvenir aux besoins de la communauté, confie à quelques moines énergiques, beaux parleurs, bien vus des gens des environs, qu'il envoie à droite et à gauche avec des listes de souscription pour demander aux dānapatis de s'y inscrire, soit pour un don fait en une fois, soit pour une somme à payer par termes. Ces émissaires se nomment „Chefs mendiants”, et c'est parmi eux que l'on choisit le chef d'un de ces temples servant de filiale dont nous parlions il y a un moment. Un des principaux motifs pour lesquels on les envoie chercher des souscriptions est la nécessité de faire des réparations importantes aux bâtisses, et c'est alors qu'ils réussissent le mieux, aidés qu'ils sont par les doctrines du *foung chouï*; on craint les désastres si l'on permettait que le couvent tombât en ruines. Quand les besoins sont très pressants, l'abbé en personne se met parfois en campagne, surtout s'il juge utile d'aller aussi frapper à la porte des mandarins. Ces mendiants très comme il faut sont facilement reconnaissables à leur manteau jaune accompagné du grand chapeau, jaune aussi, qui les abrite contre le soleil et la pluie. Comme il existe dans le Fouhkien un fort mouvement d'émigration vers les contrées d'outre-mer, les collecteurs se dirigent parfois hors du pays, vers les Philippines, Siam, les Straits-Settlements et les possessions néerlandaises. Ils ont soin alors de se munir de papiers de légitimation.

Si l'abbé accompagne les tournées de mendicité de la période de dhûtānga et colporte aussi lui-même les listes de souscription en faveur du Sangha, c'est qu'il est le premier mendiant du couvent. Cela fait voir que cet esprit patriarcal qui a imprimé son cachet sur la société chinoise du haut en bas de l'échelle, exerce aussi son empire sur les couvents; l'abbé lui-même ou ses prédécesseurs ayant admis dans la communauté les membres qui en font partie, quoique ils eussent le pouvoir de refuser leur entrée, il est tenu de les nourrir comme si c'étaient ses enfants. C'est là un côté fort noir de la dignité d'abbé, car il est loin d'être agréable de réclamer des souscriptions; non seulement en Chine comme ailleurs les gens n'aiment

1) 4^e catégorie, n° 18.

pas les assauts livrés à leur bourse, mais en outre il s'y commet tant de tromperies, il y a tant de faux religieux qui battent monnaie avec des papiers supposés, que les vrais en pâtissent et sont reçus en suspects dès qu'ils se hasardent hors des limites de leur paroisse. Si un religieux détourne de l'argent reçu pour le couvent, il est expulsé sans pardon.

Les „Chefs mendiants” ne s'en tiennent pas toujours à ce moyen plus relevé de procurer de l'argent au couvent. Ils ne dédaignent souvent pas de parcourir les rues avec une sébille carrée ou ronde, et de recueillir la menue monnaie qu'on y jette. Il est rare alors qu'ils demandent. Les yeux baissés, ils annoncent leur présence en frappant avec une petite baguette de métal une sonnette à manche qu'ils tiennent d'une main. Dépose-t-on quelque pièce dans leur sébille, ils frappent de nouveau un coup sur la sonnette et vont répéter leur demande silencieuse à la porte suivante. Jamais ils ne remercient; car c'est pour le Sangha qu'ils mendient, et il a *droit* à ce que possèdent les laïques ¹⁾. Très souvent les moines mendient de cette manière deux à deux; alors l'un porte la sébille et l'autre la sonnette.

Souvent aussi nous avons vu deux de ces moines mendiants parcourir pendant plusieurs jours la ville, habillés de jaune, récitant à haute voix des sūtras suivis du nom d'Amitābha répété des centaines de fois, et frappant en même temps sur une petite boule de bois et une sonnette. Cela fait, ils allaient de maison en maison et de boutique en boutique demander le prix de cette œuvre méritoire, qu'on ne leur avait pas demandée, mais par laquelle ils n'en travaillaient pas moins au salut des âmes; tout ne se passait pas sans récriminations et paroles vives, mais en définitive nos hommes faisaient d'assez bonnes affaires. Dans les occasions qui réunissent des foules, par exemple quand il y a quelque fête publique, on peut voir de ces moines jaunes assis à terre, qui récitent l'écriture sainte en agitant le fouet à moustiques, pour se faire jeter par les gens des pièces de monnaie.

Il arrive parfois que certains moines poursuivent leurs expéditions de mendicité jusqu'à des distances énormes; il y en a dont on prétend qu'ils ont foulé le sol de toutes les provinces de l'empire. On dit aussi que beaucoup des ces moines que l'on voit rôder en mendiant, et que le peuple appelle „ecclésiastiques qui rôdent dans les contrées”, 遊方和尚, sont des religieux qui ont été expulsés de leur couvent, ou des criminels qui ont pris ce déguisement pour échapper au bras de la justice, ou bien

1) 47^e commandement.

encore des religieux que leur couvent était trop pauvre pour nourrir; mais ce sont des propos que l'on fait bien de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire. Nous avons déjà dit ¹⁾ que les moines en tournée trouvent partout un abri temporaire dans les couvents qui se trouvent sur leur route, pourvu que leurs papiers soient en ordre.

La période de repos.

L'antique temps du monachisme mendiant a laissé des traces très visibles dans la période de repos de l'été observée par les moines mahāyānistes actuels. On sait qu'elle dure du milieu du quatrième au milieu du septième mois ²⁾. Elle commence donc le 16 du quatrième mois, immédiatement après la pleine lune, et ce jour s'appelle „le jour où l'été s'établit”, 結夏, ou aussi „la jonction des règlements”, 結制.

Depuis les temps anciens cette époque a été une période de retraite religieuse pour ceux qui cherchent le salut, consacrée exclusivement aux exercices pieux entrecoupés de sermons. Les excursions de la période de dhūtāṅga ont pris fin; les moines ne sortent plus de leur paroisse, dont les habitants ont maintenant plus que jamais pour devoir d'en inviter tous les jours à dîner ou de leur envoyer de la nourriture. Mais la loi défend aux moines d'accepter des invitations individuelles, et aux laïques d'inviter d'autres moines que ceux dont c'est le tour ³⁾. Il est donc nécessaire de régler à nouveau le rang d'ordre des frères. Le karmadāna avec quelques aides distribue à chacun une petite baguette de bambou numérotée, et l'on inscrit ensuite les noms dans l'ordre des numéros échus à chacun. Les grāmaṇēras et les hôtes reçoivent aussi des numéros, car le code prescrit impérativement que les hôtes reçus dans les édifices habités par les religieux soient pourvus de tout ce dont ils ont besoin, et qu'on leur attribue aux invitations une même part qu'aux habitants ordinaires du couvent ⁴⁾.

Comme nous l'avons fait remarquer, les excursions mendiantes des moines appartiennent actuellement en Chine à peu près à l'histoire; il en est de même, ou peu s'en faut, des invitations que leur adressaient les laïques, si bien que dans la plupart des couvents on néglige le numérotage des moines. Cela n'empêche pas que dans un grand nombre d'entre eux, par conservatisme enraciné,

1) Page 129.

2) Voy. la page 169.

3) 27^e et 28^e comm.

4) 26^e comm.

on ne maintienne les rites basés sur ce numérotage. Les „Lois de pureté du Poh-tchang” vont nous aider à les décrire.

Une table, sur laquelle une petite image de Buddha, se place au milieu de la salle du Dharma. A gauche, une chaire pour l'abbé, et à droite une table avec l'image de Wêda (Indra); enfin encore, au milieu de la salle, une table avec une soucoupe vide et un plat dans lequel il y a trois baguettes ressemblant à celles du numérotage, mais un peu plus grandes. La cloche appelle les moines à une heure annoncée d'avance, et ils se rendent dans la salle, revêtus du kashaya, et le tapis pour s'agenouiller à la main. Deux sous-karmadânas escortent l'abbé devant les images, premièrement de Buddha, puis de Wêda, pour y offrir l'encens et se prosterner trois fois. L'abbé monte sur sa chaire, et les moines se prosternent trois fois devant Buddha, trois fois devant Wêda, et trois fois devant lui, et prennent place sur les sièges préparés pour eux, afin d'écouter le sermon que l'abbé doit prononcer pour l'ouverture de la période de retraite religieuse.

Après le sermon, l'abbé dit: „Maintenant j'ordonne le sous-karmadâna N. N. de distribuer les numéros de bambou, et le sous-karmadâna N. N. de les recueillir”. Les deux fonctionnaires s'avancent devant l'image de Buddha, se prosternent trois fois, et prennent sur la table, l'un le plat vide, l'autre celui qui contient les trois baguettes. Le karmadâna se prosterne trois fois devant Buddha, prend, sans se lever, une des baguettes, l'élève dans la direction de l'image, et dit à haute voix: „Dans l'assemblée du temps de repos des trois mois d'été de l'année telle et telle, notre Maître le Buddha Çakyamuni reçoit la première baguette numérotée”. Il dépose la baguette sur l'encensoir et se prosterne; le sous-karmadâna qui a la soucoupe vide se prosterne trois fois, prend des deux mains la baguette et la dépose sur son plat. C'est le tour de l'abbé de tirer au sort. Le karmadâna et ses deux acolytes passent le long de sa chaire, de façon à ce qu'il puisse prendre une baguette dans un plat et la déposer dans l'autre, sur quoi les trois dignitaires vont remettre à Wêda le troisième numéro, de la même manière que l'on a donné le premier à Buddha.

Ces préliminaires achevés, tous les moines se lèvent et vont se ranger devant l'image de Wêda, où les sous-karmadânas les comptent; les absents, indiqués par les moines présents, sont comptés comme les autres. On se range alors devant l'image de Buddha, et le karmadâna dit d'un ton solennel: „Au commencement de l'époque de repos des trois mois d'été de l'année telle, le nombre des bhikshus est de tant”, et, se tournant vers l'abbé, il ajoute: „La distribution des numéros dans le Sangha est ter-

minée". — „C'est bien", lui est-il répondu par le chef du couvent, qui alors s'adresse à tous et dit:

„Grande foule de ceux qui habitent ici avec moi, vous savez maintenant combien de personnes passeront en ce lieu la période de repos. Il n'est donc pas nécessaire plus tard, lors de la lecture des commandements, de distribuer des numéros pour tirer au sort. Que chacun s'efforce pendant ces quatre vingt-dix jours de faire des progrès dans la voie du salut". On chante une gāthā, l'abbé va se prosterner trois fois devant Buddha et Wēda et s'en va; les moines se prosternent à leur tour devant les deux saints, puis vont en faire autant devant l'abbé chez lui, et se dispersent.

Ainsi, puisque Çākyaṃuni et Wēda représentent les Buddhas et les Dēwas, et que l'abbé représente les membres du Sangha qui parcourent encore l'existence actuelle, on voit combien nous avons raison plus haut¹⁾ de dire que le Sangha forme un tout indivisible, où tout est commun à tous. Ce que les dānapatis donnent appartient, aussi bien qu'aux moines, aux saints, puisqu'ils forment tous ensemble le Sangha.

Comme il n'est pas question de l'époque de repos seulement dans le vingt-sixième, mais aussi dans le trente-septième et le trente-neuvième commandement, nous ne pouvons pas nous dispenser d'entrer dans quelques détails sur ce qu'elle est et sur la manière dont on l'observe.

Le seize, jour du commencement de la période du repos, les moines, rangés devant leurs agenouilloirs dans la salle du Triratna, entonnent une cantate de l'encens, pendant que l'abbé fait une offrande de bois de santal dans les formes ordinaires. A son tour le karmadāna offre du bois de senteur et se prosterne trois fois; puis il s'agenouille et, les mains jointes sur sa poitrine, chante lentement: „O Tathāgata Çākya, ô Tathāgata Çākya, c'est le temps de repos du commencement de l'été". Les derniers mots sont chantés avec lui par toute l'assemblée, à pleine voix. Le karmadāna, les paumes toujours unies devant sa poitrine, s'adresse alors à l'assemblée, lui rappelant que la période du repos est une institution de Buddha lui-même, consacrée à l'approfondissement des principes de la religion, ce qui est donc un devoir des fils de Çākya; que la période qui commence doit se distinguer par la plus stricte observation des commandements et des règles de la discipline, que chacun a donc à s'appliquer aux choses de son salut, et le reste à l'avenant. Tous alors, s'adressant à l'abbé, chantent avec l'accompagnement des boules et des cloches: „O très vertueux,

1) Voy. la page 128.

souviens-toi de moi, le bhikshu N. N., de toute ton âme. Je vais m'adonner au temps du repos des trois mois d'été dans la paroisse de ce couvent N. N." Suit une procession à la queue leu leu dans la salle, pendant laquelle on répète trois fois les dhāranis de la miséricorde de Kwan-yin ¹⁾, qui possèdent à un haut degré la vertu d'assurer l'aide pleine de grâce de ce Bodhisatwa à l'œuvre de délivrance et de salut à laquelle les religieux vont consacrer la période de repos. Quand chacun a repris sa place devant son agenouillement, on prête encore les serments suivants: „Je jure de vouloir conduire au salut tous les êtres sans exception. Je jure de vouloir mettre fin à toute souffrance et douleur. Je jure de vouloir enseigner toutes les doctrines innombrables. Je jure de vouloir parfaire en moi la nature de buddha. Om, patlamadlintoning swāhā". On chante trois fois ces promesses, et l'on termine par cette cantate: „La période de repos est commencée. Toute la voie du salut a auparavant été parfaitement préparée; nous désirons, pleins de zèle et de d'ardeur, de la suivre; nous prendrons la doctrine et les câstras pour compas et pour cordeau. Les commandements et les wināyas sont en pleine lumière et rendent témoignage au Roi du Dharma (l'ordre universel); joie, joie, joie!". Chacun se prosterne trois fois devant les saints et se retire.

On voit clairement par ce qui précède ce que le temps du repos doit être, une période consacrée à une application constante à faire son propre salut et celui d'autrui, donc une époque d'études, de lecture des sūtras, de stricte observation des commandements, et de prédication. La présence dans le couvent de tous les religieux qui en font partie est un point capital; il règne une „défense de faire usage des pieds", 禁足, générale. Les règlements sont très sévères sur ce point et contiennent souvent, par exemple, la disposition qu'un moine qui sous quelque prétexte va roder en dehors de la paroisse doit être expulsé sans rémission.

La vie conventuelle se poursuit comme dans d'autres parties de l'année, et l'on n'abrége point les exercices ordinaires, spécialement les services du matin et du soir dans la salle du Triratna et les exercices du dhyāna; en revanche, on ajoute beaucoup. Tous les jours, chacun se rend — du moins en théorie — dans la dite salle pour y lire en commun des parties du Suraṅgama-sūtra,

1) Voyez la page 122. Officiellement on leur donne dans l'Eglise le titre de „dhāranis de l'âme infiniment miséricordieuse du saint aux mille bras et aux mille yeux",

千手千眼無礙大悲心陀羅尼.

首楞嚴經, suivies des dhāranis de Kwan-yin, et de ce que l'on appelle „les dix petites dhāranis”, 十小咒, qui possèdent également la vertu de semer le bonheur, de détourner le malheur, de conférer des mérites, de conduire les êtres vivants au paradis d'Amitābha, etc. etc. On y joint encore quelque morceau de sūtra et, pour la rémission des péchés, la litanie des cinq cents ou des mille Buddhas, avec „salut!” et prosternement à chaque nom. Plus tard dans la journée vient la litanie des trente-cinq et des cinquante-trois Buddhas¹⁾; car le grand point consiste à effacer aussi fréquemment que possible toute trace de péché, si l'on veut parvenir au salut suprême. Après le coucher du soleil, quand on a lu le Sūtra d'Amitābha, on marmotte encore des dhāranis, dont la première série a la vertu d'ouvrir les portes de l'enfer, la seconde de faire venir sur la terre pour manger les êtres qui s'y trouvaient dans les tourments, et les suivantes leur obtiennent le pardon de leurs péchés de la part du Roi de l'enfer, Ti-tsang wang 地藏王, et de celle de la miséricordieuse Kwan-yin, ouvrent leurs gorges trop étroites pour avaler, multiplient à l'infini les aliments que les habitants de la terre peuvent avoir préparés pour eux, les font enfin devenir Buddhas, etc. etc. Parfois on place sur une table des gâteaux et des tasses de riz pour la réfection de ces âmes affamées.

On fait donc beaucoup, plus que beaucoup, pour son salut et celui d'autrui. En outre, on s'exerce tous les jours à bien marmotter les sūtras et à la gymnastique qui s'y rattache, s'incliner, se prosterner, tourner, marcher processionnellement, frapper la boule de bois et la cloche, en tout, toujours, sous la direction de l'infatigable karmadāna. Chaque moine, cela est clair, est tenu en même temps de s'adonner en son particulier à l'étude et aux exercices pieux. Les prédications aussi sont trop indispensables au salut pour que journellement la chaire ne soit pas occupée dans la salle du Dharma ou dans le réfectoire, soit par l'abbé, soit par un des prédicateurs en titre. Le moine qui trois fois de suite manque d'assister au sermon est chassé du couvent. S'il fait extraordinairement chaud, les auditeurs, mais dans aucun cas le prédicateur, sont dispensés de porter le kashāya.

La saison du repos doit profiter au salut d'autrui, par conséquent aussi à celui des habitants de l'enfer, et l'on vient de voir que l'on observe dans ce but certains rites après le coucher du soleil. Mais cette sainte œuvre ne sert pas de conclusion à chaque journée seulement; elle termine aussi d'une manière spéciale,

1) Voy. les pages 190 et 192.

et beaucoup plus grandement organisée, la période tout entière. Toute la paroisse, désireuse de soulager ses morts, apporte ses offrandes au couvent, et l'on célèbre une grande fête, avec un caractère joyeux, mais sous la conduite des moines. Cela s'appelle l'Ulambana, ou l'Awalambana.

Nous avons décrit ailleurs ¹⁾ cette institution, une des plus remarquables de l'Eglise de la Chine, et nous ne saurions entrer ici dans les détails, qui nous mèneraient beaucoup trop loin. Mais ce n'est pas qu'elle ne mérite tout à fait l'attention. Voilà des siècles, elle transforme régulièrement chaque année pendant le septième mois la Chine entière en un gigantesque autel, et s'est trouvée être un des soutiens les plus efficaces de l'Eglise; elle a contribué pour une très grande part à la sauver peut-être de la destruction. Les rites, qui sont destinés à la délivrance des âmes, sont d'un bout à l'autre un produit de l'école du Yoga ²⁾ et reposent donc sur les dhyânas, les dhâranis ou mantras, sur les mudras et sur l'usage du wadjra ou bâton magique. Le Sûtra du filet de Brahma les passe entièrement sous silence, ce qui nous justifie d'autant mieux de ne pas nous y arrêter ici plus longtemps.

1) *Annales du Musée Guimet*, Tome XII.

2) Voy. la page 5.

CHAPITRE XIV.

ACCEPTATION DES COMMANDEMENTS DES BODHISATWAS.

Les prescriptions du code mahâyâniste relatives à la réception des cinquante-huit commandements qu'il contient sont passablement nombreuses, chose fort naturelle, puisque dans ces commandements il veut donner au monde le moyen par lequel tout être vivant, homme, fantôme et animal, pourra parvenir à la plus haute félicité, celle des Buddhas. De ce but qui domine tout découle naturellement, non seulement que tous les êtres, sauf quelques rares exceptions, sont admissibles à recevoir les commandements¹⁾, mais aussi que chacun est tenu de pousser tous ceux avec qui il entre en contact à les accepter²⁾.

Les candidats à l'ordination sont en Chine ceux qui ont été reçus comme élèves par les religieux habitant les nombreux petits couvents et temples qui ne possèdent pas le droit de la conférer. Il y en a qui restent des années avant de recevoir l'ordination, gagnant leur vie, de même que leur „Maître” 師, en lisant les saints livres auprès des morts et en célébrant des messes des morts à la demande des laïques; on trouve ainsi parmi les élèves des gens de tous les âges, mais les jeunes forment la majorité. Un petit nombre de couvents seulement possèdent le droit de conférer l'ordination; ils l'ont obtenu, souvent il y a des siècles, par décret impérial spécial. Dans les grands couvents du Fouhkien qui exercent ce droit, les moines n'adoptent pas d'élèves.

Vers le commencement du quatrième et du onzième mois les candidats se rassemblent, de près et de loin, dans le couvent de leur choix parmi ceux qui possèdent le droit d'ordination. Quelques jours après, ils se rendent solennellement dans la salle du Dharma et se jettent tous ensemble aux pieds de l'abbé, leur upādhyâya ou initiateur, promettant, en invoquant tous les Buddhas, d'observer les cinq commandements fondamentaux³⁾. Ils déclarent de plus qu'ils ont leur recours à Buddha, au Dharma et au Sangha et qu'ils se repentent de leurs péchés, et ils confirment par un serment leur promesse de suivre les cinq commandements. Ce rite solennel répond à la prawrajâ de l'Inde, c'est-à-dire à la „sortie de la famille”; on le nomme en Chine

1) Voy. le 40^e comm. et la page 31.

2) 15^e comm.

3) Les pantja-wâïramanî; voy. la page 36.

ichouh kia, 出家, ce qui signifie parfaitement la même chose.

Un peu plus tard, souvent dans la même assemblée, l'abbé reçoit les aspirants en qualité de *çramaṇeras*, „petits *çramaṇas*”, novices, séminaristes. Ils déclarent à cette occasion qu'ils brisent tous liens avec le monde et avec leurs familles, l'abbé leur mouille la tête, on leur rase une partie des cheveux, et chacun reçoit des mains de l'abbé un *kashāya* ou manteau de mendiant. La partie principale de cette cérémonie consiste dans la promesse faite par les novices d'observer les dix commandements capitaux.

Déjà un ou deux jours après on les ordonne *bhikshus* ou *çramaṇas*, ascètes, moines mendiants, en leur faisant accepter les deux cent cinquante commandements du *Prātimoksha*. C'est l'*upasampadā* de l'Inde. La cérémonie a lieu par devant un chapitre présidé par l'abbé et consistant en un *karmāṭjārya*, 羯磨阿闍黎, un instructeur-*atjārya*, 教授阿闍黎, et sept témoins. Les trois principaux personnages du chapitre représentent l'*upādhyaya*, l'*atjārya*, et le maître qui donne instruction et conseil, qui sont nommés dans le 41^e commandement. On confère aux nouveaux ascètes la sébille de mendiant et les vêtements de *bhikshu*, sur quoi l'instructeur-*atjārya* leur pose, à part, vingt-quatre questions dans le but de savoir s'il existe des obstacles s'opposant à ce qu'on les reçoive dans l'ordre. Il les conduit là-dessus de nouveau devant le chapitre, où ils demandent par trois fois la permission de recevoir les commandements. Ils s'éloignent ensuite, pour revenir par petits groupes à la fois, pour chacun desquels le *karmāṭjārya* demande trois fois si le chapitre approuve leur acceptation; le silence équivant à l'acquiescement. Enfin tous les aspirants se présentent de nouveau ensemble devant le chapitre; l'abbé leur rappelle les quatre premiers commandements du *Prātimoksha*, demandant après la récitation de chacun s'ils peuvent l'observer; tous ensemble répondent: „Nous le pouvons”. L'abbé leur demande encore s'ils peuvent s'habiller de vêtements ramassés parmi les ordures, se nourrir d'aliments obtenus en mendiant, dormir sous les arbres, avaler des substances pourries et nauséabondes en qualité de remèdes¹⁾, et à chaque question tous ensemble répondent: „Nous le pouvons”. Une allocution dans laquelle le *karmāṭjārya* les exhorte à suivre fidèlement la voie de la perfection des *bhikshus*, suivie d'une bénédiction de l'abbé, termine la cérémonie.

Le *Sûtra* du filet de *Brahma* ne dit pas un traitre mot de ces deux ordinations, et ne daigne pas faire la plus chétive men-

1) Comp. les *dhūtāṅgas* énumérés à la page 196.

tion des deux cent cinquante commandements du Prātimoksha; par conséquent nous nous sommes bornés à l'esquisse à grands traits que l'on vient de lire. L'Eglise repousse l'opinion d'après laquelle le salut ne pourrait s'obtenir que par la sébille et l'habit de mendiant; elle condamne cette doctrine comme une hérésie détestable du Hinayāna; de fait le mahāyānisme a mis fin au vrai ascétisme mendiant¹⁾. Et malgré tout cela il admet comme code autorisé le Prātimoksha en même temps que les cinq et les dix commandements capitaux, et les fait même recevoir solennellement par ses nouvelles recrues. Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que ce fait, quelque frappant qu'il soit, ne fait point du tout disparate dans un système religieux qui s'est toujours montré aussi éclectique que possible dans son adoption de méthodes pour faire son salut²⁾. En revanche, l'Eglise se montrerait inconséquente si elle acceptait que les gens s'en tinssent à l'ordination comme bhikshus, qui ne peut les conduire qu'à la dignité d'Arhat; c'est une hérésie de s'en contenter, elle-même ayant créé dans les cinquante-huit commandements et l'école de salut du Sūtra du filet de Brahma un moyen de parvenir à la dignité bien supérieure de Buddha. C'est pourquoi elle fait promptement suivre pour ses moines l'acceptation des deux cent cinquante commandement d'une ordination supérieure, fondée sur l'acceptation des cinquante-huit. Cette cérémonie se nomme „acceptation des commandements des Bodhisatwas”, 受菩薩戒.

C'est la plus haute consécration connue par l'Eglise; aussi choisit-on pour la célébrer son plus grand jour de fête, le huit du quatrième mois, jour de naissance de Buddha. Quelques couvents en ont une seconde, „la consécration de l'hiver”, 冬戒, ou „la petite consécration”, 小戒, le dix-sept du onzième mois, jour de naissance d'Amitābha, c'est-à-dire du sauveur qui, en cette qualité, ne le cède qu'à Çakyamuni. De même que l'ordination comme çramaṇera et çramaṇa, celle comme Bodhisatwa est précédée de lustrations, et la coutume veut qu'on se fasse alors raser la tête. Pendant la cérémonie les candidats portent le kashaya, ainsi que le prescrit le quarantième des commandements qu'il s'agit pour eux de recevoir.

Si l'on prend la peine de lire attentivement les commandements où il est parlé de l'ordination, on verra qu'ils impliquent le programme suivant:

A. Les récipiendaires confessent avec contrition leurs trans-

1) Voy. la page 198.

2) Comp. la page 96.

gressions devant les images d'un Buddha et de quelques Bodhisatwas, et font le serment d'accepter les commandements ¹⁾. L'acte de pénitence peut se prolonger pendant longtemps, surtout si l'on a péché contre un des dix commandements capitaux; on a alors à réciter les cinquante-huit commandements et à se prosterner avec amertume devant les mille Buddhas, jusqu'à ce que les signes favorables se manifestent ²⁾.

B. Les récipiendaires se font des brûlures ³⁾.

C. Ils s'adressent à un „maître qui donne instruction et conseil” ⁴⁾.

D. Le maître leur donne ses instructions relativement à la voie du salut ⁵⁾.

E. Il leur fait prendre un upâdhyâya et un atjârya ⁶⁾.

F. Il recherche s'ils ont commis quelque péché qui empêche de pouvoir recevoir les commandements, et on leur confère après tout cela la consécration ⁷⁾.

On observe ce programme très fidèlement dans tous ses détails. Nous avons assisté plusieurs fois à la réception des commandements dans le couvent de la „Source bouillonnante”, 湧泉寺, le principal de ceux du Fouhkien où cette cérémonie se fait; il est situé sur le Kou-chan, 鼓山, „Mont du tambour”, près de Fouh-tcheou-fou, le chef-lieu de la province. De plus nous y avons copié les livres qui donnent les sermons et allocutions que les conducteurs de la cérémonie et le maître des rites adressent, ou plutôt lisent aux récipiendaires. Ainsi la description qui va suivre est le fruit de ce que nous avons vu et lu; dans la règle nous donnerons littéralement ce qui se trouve dans nos sources. Le lecteur s'apercevra lui-même que ces sources ne sont aucunement à dédaigner pour la connaissance des notions de l'Eglise mahâyâniste au sujet du salut suprême et des moyens d'y parvenir.

Le rituel que nous allons décrire a été mis en vigueur dans le couvent de la Source bouillonnante par un abbé appelé Youen-hien, 元賢, mort en 1657. Il l'avait emprunté, dit la tradition, au „Couvent où séjournent les nuages”, 雲棲寺, dans le Hang-tcheou-fou, province de Tchehkiang, où il avait été mis en usage par l'abbé Tchou-houng, 祿宏, qui fonda ce monastère en 1571. Ce dernier le tenait lui-même de l'époque où régnait la dynastie des Soung. Ce rituel semble donc avoir un âge respectable.

1) 23° et 41° comm.

4) 41° comm.

7) 40° et 41° comm.

2) 41° comm.

5) 16° et 41° comm.

3) 16° comm.

6) 41° comm.

A. Acte de pénitence et serment.

Comme il ne s'écoule que deux jours au plus entre l'ordination comme bhikshu et celle comme bodhisatwa, on fait d'ordinaire dans le Fouhkien précéder déjà la consécration comme çramaṇera du grand acte de pénitence, pour lequel on a ainsi plus de temps; en outre la purification exerce de cette manière sa vertu sur les deux ordinations inférieures aussi bien que sur la troisième. Dans beaucoup de couvents on se contente pour cet acte de combiner celui des cinquante-trois Buddhas avec celui des trente-cinq Buddhas¹⁾; mais très souvent aussi on suit un rituel composé exprès, en se guidant sur les prescriptions du code mahāyāniste, par le célèbre Tchi-sūh, religieux de la dynastie dernière, que nous avons déjà eu l'occasion de présenter à nos lecteurs en qualité de commentateur du Sūtra du filet de Brahma²⁾. On peut partout se le procurer imprimé, sous le titre de „Méthode de pénitence selon le Sūtra du filet de Brahma”, 梵網經懺悔行法; nous l'avons suivi de pas en pas dans la description qu'on va lire.

On place au milieu d'une grande pièce propre, bien balayée et époussetée, une image de Lotjana ou de Çakyamuni et celles de divers Bodhisatwas. On arrange autour des images des bannières, des fleurs, des dais et autres belles choses, que l'on se procure avec grande piété, donnant pour cela tout ce que l'on possède; il n'est permis qu'en cas de nécessité urgente d'invoquer l'aide matérielle des dānapatis. C'est devant l'autel ainsi construit que le pénitent doit se livrer à la méditation, réfléchissant qu'il a violé les lois de Buddha et que les plus épouvantables châtiments l'attendent en enfer; il doit faire naître dans son âme une profonde terreur de ces peines et l'ardent désir d'y échapper. Ensuite il va se laver, mettre des vêtements purs, et de plus, qu'il soit seul ou en compagnie avec deux confrères qui se conduisent de même, il a grand soin d'observer la plus grande pureté du corps, de la bouche et des pensées, jusqu'à ce que se manifestent les signes dont parle le quarante et unième commandement. Il faut les attendre, même si cela durait tout un an.

L'exercice de la pureté du corps, de la bouche et des pensées doit commencer par la présentation sur l'autel d'une offrande aux saints. Les pénitents, évoquant avec énergie la pensée que le Triratna est présent partout et se confond avec l'univers, et que c'est uniquement parce que l'on est plongé dans les

1) Voy. les pages 187 et suiv.

2) Voy. la page 13.

péchés que l'on est incapable de le voir et de le comprendre, mais qu'il nous voit en tout ce que nous faisons, doivent chanter tous ensemble: „Avec le plus absolu respect nous inclinons de tout notre cœur notre tête vers la terre devant le Triratna éternel des dix points cardinaux". Alors le karmadāna, qui fonctionne aussi lors de l'ordination comme premier maître des rites, place du bois de senteur sur l'encensoir; un des pénitents tend des fleurs vers les saints, et tous les autres, à genoux, chantent:

„Je souhaite que des nuées de cet encens et de ces fleurs remplissent partout les mondes des dix points cardinaux et soient des offrandes agréables à tous les Buddhas. Je souhaite que les Bodhisatwas qui honorent le Dharma, la multitude infinie des Ćrāwakas et les Pratyēka Buddhas dans l'empyrée sans limites des Buddhas les acceptent et les emploient à honorer les Buddhas; qu'ils inondent de parfums tous les êtres vivants, de sorte que ceux-ci, tous sans exception, fassent naître l'intelligence suprême en eux". On répand les fleurs sur l'autel, et pendant ce temps les pénitents pensent qu'on les répand sur tous les mondes, qu'elles se transforment en un autel lumineux couvert de friandises célestes et de choses précieuses, et entouré de Dēwas faisant de la musique et exécutant des chants; ils se représentent ensuite que tout cela se meut jusque devant les trônes du Triratna et de là répand des parfums sur tous les êtres vivants, faisant ainsi naître en eux l'intelligence suprême. On termine cette cérémonie en chantant: „L'offrande est faite, nous éprouvons toute la vénération possible".

On chante alors diverses cantates en l'honneur, l'un après l'autre, des Buddhas, des Dharmas et des Sanghas du temps présent, du passé et de l'avenir, puis trois fois le „J'ai mon recours à Buddha, au Dharma et au Sangha", et chacun se replonge dans la méditation, pensant:

„Moi-même et tous les êtres vivants nous avons dès l'éternité sans commencement été plongés dans de graves péchés, commis par le corps, la bouche, la pensée et les six sens. Nous n'avons pas contemplé les Buddhas, ne songions pas à faire prédominer ce qui est le plus important et n'allions que là où nous poussaient l'existence matérielle. La belle doctrine nous était inconnue; mais maintenant elle nous a été dévoilée, et néanmoins nous continuons ensemble à nous mettre des obstacles dans la voie du salut par toutes les graves transgressions possibles. Devant Lotjana et les Buddhas des dix points cardinaux j'éprouve aujourd'hui pour tous les êtres vivants des

„remords et du regret, et je nourris le désir d'être protégé de
„telle façon que les obstacles sur la voie du salut disparaissent”.

Tout cela ne sont que des préliminaires, après lesquels commence la pénitence proprement dite. Les pénitents, à genoux, les paumes des mains pressées l'une contre l'autre, chantent : „Je souhaite ardemment pour le bien de tous les êtres vivants qui existent dans l'empire du Dharma que les trois sortes d'obstacles sur la voie du salut ¹⁾ soient enlevés, et j'éprouve le plus vif repentir et le plus vif regret”. Chaque pénitent se jette tout de son long à terre, examine dans cette position sa conscience, éveille en lui la honte, le remords et la crainte de l'enfer, forme une ferme résolution de ne plus jamais faire que le bien, et désire ardemment que Lotjana et tous les Buddhas l'assistent et soient témoins de sa repentance. Ensuite tous se mettent de nouveau à genoux, et chacun — censé théoriquement verser un torrent de larmes — confesse ses fautes comme suit :

„Moi, le disciple N. N., éprouve de la repentance au plus profond de mon âme. Moi-même et tous les êtres vivants, purs et „sans tache par nature, avons été couverts par les ténèbres et „n'avions pas d'intelligence, de sorte que pendant longtemps nous „avons été trainés d'une existence dans l'autre. Mais nous avons „eu le bonheur dans l'existence actuelle de trouver les vraies lois; „nous avons accepté les préceptes et les règles de la discipline, „et avons éprouvé de la douleur et du repentir de nos erreurs; „et pourtant nous avons de nouveau violé la loi et commis les „péchés suivants”. Ici quiconque a violé quelqu'un des commandements le confesse. „En me conduisant aussi honteusement à „l'égard des lois, j'ai été jeté pour toujours hors de la mer des „lois des Buddhas ²⁾); je dois donc descendre dans le grand enfer „Awitji, pour y être dévoré par le feu féroce, y endurer des „souffrances sans fin et ensuite traverser les stades inférieurs de „la renaissance, dans lesquels la sanctification est impossible. „Voilà à quoi mes péchés m'ont conduit!”

„O Buddhas et Bodhisatwas, qui savez tout, qui voyez tout, „je mets maintenant mes péchés à découvert et n'ose rien cacher. „D'un cœur sincère je me détourne de ce qui est faux et de l'inconduite; ô vous, Tathāgatas des dix points cardinaux, et vous, „multitudes des Bodhisatwas qui êtes déjà entrés dans le grand „empire des Buddhas, je ne m'inquiète pas de ce qui arrive à mon „existence actuelle, mais je me repens de mes péchés et j'invoque „la pitié. Lavez de dessus moi et de dessus tous les êtres vivants

1) Péchés du corps, de la bouche et de la pensée.

2) Voy. la page 33.

„les crimes déjà commis; j'espère que le mal que j'ai fait dans „le passé sera entièrement effacé, et je jure de ne plus le faire dès „cet instant. Je souhaite que vous, Buddhas et grands Bodhisatwas, „ayez pour moi une grande commisération et pitié, que vous „extirpiez les racines de mes transgressions et me donniez les „commandements qui causent la pureté". Trois fois se répète cet acte de pénitence; chacun se relève; le karmadāna crie: „L'acte de pénitence est achevé; prosternez-vous devant le Tri-ratna", et tous se prosternent une fois.

En conformité du vingt-troisième commandement, qui veut que ceux qui reçoivent l'ordination jurent devant les images des Buddhas et des Bodhisatwas d'accepter les commandements, chacun des récipiendaires, à genoux et les paumes des mains unies, dit:

„Les yeux en haut, je m'adresse à tous les Tathagatas des dix „points cardinaux et à la multitude des Bodhisatwas qui sont „déjà entrés dans le grand empyrée. Dès maintenant, jusqu'à „l'avenir le plus reculé, jamais, je le jure, je ne renoncerais „aux grands vœux de la sagesse suprême; je jure aussi de ne „pas me détourner des cinquante-huit commandements ¹⁾. J'espère „cordialement que les Buddhas, Bodhisatwas et vrais saints du „premier rang dans les mondes illimités seront ensemble témoins „de ce vœu sérieusement formé par moi N. N., de recevoir „et d'observer les commandements purifiants, les préceptes et „les règles de la discipline".

Tous ensemble alors, pour se conformer au quarante et unième commandement, marmottent les cinquante-huit commandements du Sûtra du filet de Brahma; il est permis d'interrompre cet acte par des repos, pourvu qu'il s'achève dans les six heures. Ceux qui y participent doivent concentrer toute leur attention sur le sens et l'intention de chaque commandement; sans cela la récitation serait sans aucune utilité. Viennent ensuite les „prosternements amers devant les mille Buddhas", que prescrit le même commandement. Avec un respect aussi profond que s'il contemplait les saints face à face, chacun, après que le karmadāna, ou un autre moine qui dirige la cérémonie, a renouvelé le bois de senteur sur l'encensoir, marmotte:

„Du plus profond de mon âme je me jette la face contre terre, ô maître des doctrines du filet de Brahma, Buddha Lotjana (on se prosterne trois fois). Du plus profond de mon âme je me jette la face contre terre, ô maître Buddha Çakyamuni (on se prosterne une fois)..." et l'on continue jusqu'à ce que trois mille Buddhas aient eu leur tour. On fait autant de repos que

l'on juge bon, et il le faut bien; car il n'y a pas d'être humain qui ait la force de se prosterner trois mille fois de suite, sans interruption. Avant chaque repos on se prosterne par extra, 1° devant „le subtil et beau, vénérable Dharma qui a créé la doctrine des qualités et des stages prêchée dans le Sûtra du filet de Brahma”; 2° devant „le Winaya-piṭaka du Mahāyāna, du Hinayāna et de toutes les vénérables doctrines des trois mondes des dix points cardinaux”; 3° devant „le Bodhisatwa Maître de la Lumière Glorieuse qui pénètre le firmament ¹⁾” et „le Roi de la Belle Lumière, Bodhisatwa et Mahāsātwa de la Grande Lumière de la Sagesse ²⁾”; 4° devant „le Bodhisatwa Maîtreya et tous les Bodhisatwas et Mahāsātwas des trois mondes des dix points cardinaux; 5° devant „le patriarche Upāli et tous les Ārāvakas, Pratyēkabuddhas et Aryas”.

Après la grande litanie on renouvelle le bois de senteur, et les récipiendaires chantent à genoux, les paumes des mains appliquées l'une contre l'autre, une gāthā de quatre-vingt-huit vers, chacun composé de cinq caractères, qui revient à peu près à ceci:

„Je vous salue, vous, tous les saints; tenez-moi éloigné de „tout mal, afin que je naisse au-dessus des Dēwas et atteigne le „Nirwāṇa. Maintenant déjà je me repens, pour qu'ils soient „effacés, de tous les péchés que je commettrai. J'espère que tous „les mérites que j'acquerrai contribueront à mon salut, et que tous „les êtres qui font des offrandes aux Buddhas parviendront à la „plus haute sagesse des Buddhas. Je souhaite pouvoir bientôt „rendre témoignage à la sagesse suprême, afin que je vainque „l'armée des Māras et fasse tourner la roue du Dharma pour le bien, „la délivrance et le salut de tous les êtres vivants; je souhaite „marcher dans la voie du salut, et dans celle de la délivrance „de toutes les créatures”. Il faut savoir que, d'après un sūtra de la dynastie des Thang, intitulé „Collection de questions relatives au Bodhisatwa Maîtreya”, 彌勒菩薩所問會, et reproduit dans le chapitre 111 du Grand et Précieux Amas de Sūtras ³⁾, Buddha déclara à Ananda que Maîtreya — saint très vénéré dans l'Eglise, comme modèle du Bodhisatwa qui fait le salut d'autrui — récitait nuit et jour devant tous les Buddhas la grande gāthā dont il s'agit ici, avec ce beau résultat qu'il devint possesseur de l'intelligence suprême. A l'exemple de Maîtreya, les récipiendaires terminent par ce vœu:

1) Voy. la page 15.

2) Voy. la page 21.

3) Voy. la page 192.

peut pas exiger de chacun de pousser à ce point l'art de sur-exciter son imagination, le vingt-troisième commandement dit qu'il n'est pas nécessaire qu'on voie les signes si l'ordination est conférée par un initiateur; suivant le même commandement, ils restent de rigueur si l'on reçoit, sans l'entremise d'un tel „maître de dharma”, les commandements devant les images des saints.

Ce que cherche le néophyte n'est donc que d'évoquer dans son imagination ce que nous appellerions des visions, mais l'Eglise l'appelle la constatation de faits réels au moyen du „sens des pensées”, 思惟, (waidēhi), le plus noble organe de l'homme, d'après l'école du Mahāyāna. Il est défendu aux néophytes de faire des efforts trop intenses pour voir les signes du pardon de leurs péchés, de peur que les Māras ne fassent d'eux leur jouet; car, n'étant pas encore complètement purifiés par la lumière, ils sont encore très exposés à l'influence des esprits des ténèbres et du mal. Heureusement il existe un moyen certain de distinguer les vrais signes des faux; il faut seulement remarquer si l'on se sent inquiet en les voyant, au lieu d'éprouver une impression de béatitude. Ou bien, ce qui vaut mieux, on doit se plonger immédiatement de nouveau dans le dhyāna; si alors les visions deviennent de plus en plus nettes et distinctes, elles sont authentiques; si elles disparaissent, elles étaient un effet des maléfices des Māras.

B. Brûlure du crâne.

„Si l'on ne se brûle pas le corps, le bras, le doigt, en qualité d'offrande aux Buddhas, on n'est pas un Bodhisatwa qui est sorti de sa famille, puisque l'on doit donner son corps, sa chair, ses mains et ses pieds en pâture aux tigres, loups, lions et Prêtas quelconques affamés”. Ainsi parle le seizième commandement, et pour y obéir les récipiendaires se font faire au sommet de la tête, la veille de leur consécration, des brûlures assez profondes pour détruire le racine des cheveux. Cela s'appelle *jen hiang* 燃香, ou *kiou hiang* 灸香, „calcination par l'encens”, parce que, comme on va le voir, l'opération se fait au moyen de charbon de bois de senteur étouffé.

C'est un spectacle excitant pour les nerfs et par conséquent il attire beaucoup de monde dans la Chine à moitié barbare. Paysans, bourgeois y accourent de plusieurs lieues à la ronde. Tout est plein dans ces bâtiments du monastère, ordinairement laissés à la solitude; des gens même d'un certain rang ne dédaignent de donner un coup d'œil à cette scène. Les cuisiniers ambulants sont là avec leurs fournaux portatifs, pour venir au secours de

l'estomac de tant de curieux, et l'on s'en aperçoit à la fumée et aux odeurs de mauvaise cuisine qui pénètrent jusqu'aux derniers recoins du couvent.

Vers trois heures les candidats à l'ordination viennent un à un s'agenouiller, dans la salle qu'ils occupent d'ordinaire, devant leurs maîtres des cérémonies, qui leur impriment à l'encre sur le crâne, au moyen d'un timbre en bois, des ronds marquant les places qui devront être brûlées. Ils doivent se tenir aux nombres 3, 9, 12 et 18. Trois est le nombre du Triratna, auquel le néophyte prend recours; neuf est trois fois trois, donc saint à la seconde puissance; personne n'a su nous faire pénétrer l'arcane caché sous le nombre douze; quant à dix-huit, c'est le nombre des principaux Arhats de l'Eglise de la Chine. Nous donnons ces explications pour ce qu'elles peuvent valoir; ce sont celles que nous ont données maints moines.

Plus le néophyte a de zèle et plus nombreux sont les ronds dont il se fait marquer, par rangs de trois, le sommet du crâne. Ceux qui en veulent dix-huit en ont donc le crâne entièrement couvert.

Pendant ce temps des moines marguilliers préparent dans la salle du Triratna des tables rangées le long des lignes d'agenouilloirs ronds qui s'y trouvent toujours à terre. Ils placent sur les tables, à intervalles réguliers, de minces bâtonnets d'encens et des chandeliers avec des cierges allumés, ainsi que des feuilles enduites d'une espèce d'onguent brun, très gluant, que l'on fabrique en pilant dans un mortier la chair de fruits séchés de l'œil de dragon ¹⁾. Droit en face de la grande image de Buddha se dresse le siège destiné à l'abbé, devant lequel on met une table, et derrière une peinture représentant le moine qui le premier s'établit là où maintenant se trouve le couvent, et à qui donc les néophytes sont redevables du privilège de pouvoir en ce lieu recevoir la sainte ordination.

En attendant l'ouverture de la salle, que l'on tient fermée aussi longtemps que possible pour la préserver de souillure, la foule des curieux circule impatiente à l'entour, criant, crachant et grignotant de la canne à sucre, comme font les foules chinoises.

Enfin les portes s'ouvrent devant la longue file des néophytes, qui s'avancent revêtus du jaune kashâya. Comme si l'on avait hâte d'en venir à la torture qui leur est réservée, ils vont immédiatement, sans aucune de ces marques de vénération à

1) *Nephelium longan*, fruit chinois bien connu.

l'égard des saints que l'on observe si minutieusement dans toute autre circonstance, s'agenouiller devant les tables, qu'entoure déjà la foule. Deux moines au moins s'emparent de chaque patient; l'un lui tient des deux mains la tête par derrière; l'autre, à côté de lui, ou debout derrière la table, lui enduit rapidement chaque rond avec un peu de l'onguent dont nous avons parlé, et lui colle par ce moyen sur la tête des morceaux cylindriques de bois de senteur carbonisé, longs d'environ deux centimètres, placés debout. Cela fait, il allume à l'une des bougies un bâtonnet d'encens qu'il prend sur la table, et, avec ce bâtonnet, toutes les pièces de charbon qu'il a préparées sur le crâne du néophyte. On voit la braise descendre peu à peu, atteindre enfin la peau, où la pâte de fruit se met à cuire, puis le charbon tombe en cendres. Pendant toute l'opération, le patient, les mains respectueusement levées, marmotte sans discontinuer „O-mi-to" (Amitābha), et le moine qui lui tient la tête lui passe avec force ses pouces sur les tempes, ce qui, dit-on, atténue la douleur.

Tous ces moines qui sont occupés à brûler leurs nouveaux collègues chantent à tue-tête pendant tout le temps: „Salut à toi, ô notre maître Çakyamuni". Pour que cela aille en mesure, on frappe pour chaque mot un coup sur une grande boule de bois et sur quelques sonnettes en métal, et chaque „salut" est marqué d'un coup résonnant sourdement sur la grosse caisse et la grosse cloche. C'est un bruit assourdissant, auquel se mêlent tous les murmures montant de la foule; celle-ci, enfiévrée, se bouscule autour des tables pour ne rien perdre du spectacle. Ces masses grouillantes dans le demi-jour de la vaste salle, ces cris, ces chants, ce tintamare, ces odeurs d'encens et de chair brûlée, tout cela forme une scène inimaginable, qu'on ne saurait oublier après y avoir assisté.

Le *kiai-youen* 戒元, „premier parmi (ceux qui reçoivent) les commandements" — celui des candidats qui a versé la plus forte somme dans la caisse du couvent et qui pour cet acte de dāna est le *primus inter pares* — subit la brûlure droit devant le siège de l'abbé. Celui-ci lui colle les pièces de charbon de ses propres mains sur le crâne, mais il laisse à ses adjutants le soin de mettre la pâte de fruit et d'allumer. Il va à peu près sans dire que ce premier des néophytes ne se contente pas d'un petit nombre de brûlures; il se doit à lui-même d'en vouloir beaucoup. En sa personne l'abbé est censé opérer la brûlure sur la troupe entière, et voilà pourquoi, lorsque les néophytes se relèvent chancelants, à moitié hébétés, chacun se fait encore con-

duire devant lui, pour se prosterner en manière d'action de grâce, par un des moines, qui prend son protégé par la manche. Un léger geste de la main de l'abbé les dispense avec bienveillance de ce compliment, et ils peuvent se retirer aussitôt dans l'appartement qui leur sert de dortoir. L'abbé ne tarde pas à quitter à son tour la salle, qui se vide là-dessus.

Du reste, l'opération ne semble pas causer des douleurs aussi atroces qu'on le supposerait; du moins on peut voir de ceux qui viennent de la subir se jeter à terre, pleins d'extase, transportés de joie de ce qui leur est arrivé, coup sur coup devant l'image de Buddha, celle du milieu du Triratna placée entre le Dharma et le Sangha. D'autres, la figure rayonnante, se prosternent devant tous les moines ordonnés qu'ils rencontrent, surtout s'ils reconnaissent en eux des membres du chapitre de l'ordination. Rentrés dans leur dortoir, la plupart des néophytes se couchent; car, dit-on, la douleur devient plus grande après quelque temps. Les maîtres des cérémonies font cependant de leur mieux pour les faire rester debout et même les décider à aller en cortège dans les chapelles et les diverses demeures du couvent se prosterner devant les saints, l'abbé et les religieux d'un rang élevé; mais ils ne réussissent que très imparfaitement.

Le mélange dur de cendre et de pâte de fruit qui se forme sur la tête sous l'action du feu, y reste jusqu'à ce que, la blessure guérie, cette croûte protectrice se détache d'elle-même. On lui attribue une vertu pour aider la guérison. Les cheveux ne repoussent plus là où les brûlures ont été pratiquées, de sorte que les moines portent les marques indélébiles de leur consécration.

Que veut dire cette cérémonie?

On la trouvera des plus explicables pour peu que l'on admette que devenir Bodhisatwa — c'est le but de la consécration — n'est au fond pas autre chose que renaître comme luminaire céleste. Or les astres se résolvent en feu et en flamme pour illuminer tous les êtres vivants, c'est-à-dire pour leur conférer la félicité; donc ils sacrifient leurs corps pour ces êtres, et en même temps se soumettent à l'influence consumante du Buddha, ou de la lumière cosmique universelle, à laquelle donc ils offrent pour ainsi dire leurs corps en sacrifice. De là le double acte de don de soi-même que le seizième commandement voit dans la brûlure des néophytes.

L'Eglise rattache directement la cérémonie de la brûlure des crânes au chapitre 23 du Saddharma-puṇḍarika-sūtra. Nous donnons ici la traduction littérale de la partie de ce chapitre sur laquelle se fonde cette coutume, en nous permettant seulement

de supprimer certains passages superflus et des redondances de noms propres, qui ne font qu'allonger sans réellement rien ajouter. Il existe quatre rédactions chinoises du sūtra; nous avons choisi celle de Kumāradīwa.

„Dans ce temps-là le glorieux Bodhisatwa Roi des Stations de la Lune dit à Buddha :

„Seigneur du monde, pourquoi le Bodhisatwa Roi-médecin ¹⁾ traverse-t-il le monde Saha? Ce Bodhisatwa parcourt ainsi cent fois dix millions de myriades de nayutas de courses pénibles et amères. Qu'il serait bon, Seigneur, que tu voulusses en donner quelque explication, afin qu'en l'entendant les Dêwas, Nagas, Yakshas, Gandharwas, Asuras, Garuḍas, Kinnaras, Mahoragas, hommes, non-hommes et autres, et aussi les Bodhisatwas venus ici d'autres régions, et cette foule de disciples, puissent tous se réjouir”.

„Alors Buddha dit au glorieux Bodhisatwa Roi des Stations de la Lune :

„Il y a un nombre de kalpas aussi nombreux que les grains de sable du Gange incommensurable, existait un Buddha nommé Tathāgata des Bénédictiones de la Lumière pure du Soleil et de la Lune. Il avait une multitude de quatre-vingts myriades de grands Bodhisatwas et de Mahasatwas, et d'autant de disciples qu'il y a de grains de sable dans soixante-douze fleuves du Gange; il vécut quarante-deux mille kalpas, et les Bodhisatwas aussi. Il n'y avait pas de femmes dans son empire ²⁾, ni d'enfers, ni de fantômes affamés, ni d'animaux, ni d'Asuras ou d'êtres semblables, ni aucune des misères qui en viennent. La terre y était unie comme la paume de la main et était formée de *liou-li*.

„Dans ce temps là ce Buddha prêcha le Sūtra de la Fleur du Dharma (le Saddharma-puṇḍarīka-sūtra) devant le Bodhisatwa „Que tous les êtres vivants contemplent avec joie' et devant la multitude des Bodhisatwas et des disciples. Ce Bodhisatwa s'appliqua joyeusement à la pénible course à travers le Dharma de ce Buddha des Bénédictiones de la pure Lumière du Soleil et de la Lune, poursuivit régulièrement cette course avec énergie, et chercha de toute son âme à devenir Buddha. Quand douze mille ans se furent ainsi complètement écoulés, il manifesta le samādhi du corps matériel entier. Quand cela eut eu lieu, il eut une grande joie et pensa aussitôt en lui-même: „C'est en-

1) Dieu solaire, déjà connu de nos lecteurs; voy. les pages 185 et suiv. On l'appelle Bāichādīya-rāja dans les textes sanscrits; voy. Kern, *The Saddharma-puṇḍarīka*, ch. 22.

2) D'après la cosmogonie chinoise, les cieux et tout ce qui s'y rapporte appartiennent au Yang, le principe mâle de la nature; voy. la page 151.

„tièrement par la vertu du Sûtra de la Fleur du Dharma, que „j'ai eu le privilège d'entendre, que je suis en état de manifester „le samādhi de mon être matériel entier; il est donc convenable „que maintenant je fasse une offrande au Buddha des Bénédic- „tions de la pure Lumière du Soleil et de la Lune, et au Sûtra „de la fleur du Dharma". Aussitôt qu'il fut plongé dans ce sa- „mādhi, il fit tomber une pluie de mandārawas¹⁾ et de maha- „mandārawas; du tjandana fin, dur et noir remplit l'atmosphère „et descendit comme un nuage, et il fit aussi pleuvoir des par- „fums de *hai-tszë-ngan-tjandana*²⁾, dont six scrupules avaient la „valeur du monde Saha — le tout en offrande au Buddha.

„Quand il eut fait cette offrande, il sortit de son samādhi et „se dit à lui-même: „J'ai bien fait cette offrande au Buddha par „ma puissance surnaturelle, mais il est mieux de lui offrir mon „corps". Aussitôt il avala diverses espèces de matières odorantes, „et but de l'huile parfumée de fleurs de tjampaka; et lorsque „douze cent ans se furent complètement écoulés, il s'oignit le „corps d'huile odoriférante, se revêtit, devant la face du Buddha „des Bénédictiones de la pure Lumière du Soleil et de la Lune, de „précieux vêtements célestes, se versa sur le corps des huiles „aromatiques et y mit le feu par la vertu d'un vœu qu'il forma „par sa sagesse surnaturelle. L'éclat du feu illumina partout à „la ronde les mondes, nombreux comme les grains de sable de „quatre-vingts myriades de Ganges, et les Buddhas dans ces „mondes s'écrièrent alors au même moment, pleins d'admira- „tion: „Excellent, excellent! ô vertueux jeune homme; voilà la „vraie énergie; voilà ce que nous appelons la vraie manière de „sacrifier au Tathāgata. Que l'on fasse des offrandes de fleurs, „d'encens, de pierres précieuses, ou que l'on brûle de l'encens, „ou fasse des frictions d'encens, ou des onctions d'encens, ou „que l'on offre des vêtements célestes, des bannières et des dais „célestes, des parfums de *hai-tszë-ngan-tjandana*, et des choses „semblables, ce ne vaut pas ceci; même quand on donnerait son „royaume, ses villes, sa femme et ses enfants, ce ne vaudrait „pas ceci. Vertueux jeune homme, c'est un acte de sacrifice du „premier rang, car parmi toutes les offrandes, c'est la principale, „la plus haute offrande au Tathāgata que le Dharma connaisse". „Quand ils eurent parlé ainsi, tous se turent.

„Son corps brûla pendant douze cent ans. Quand ce temps se

1) Nom d'une fleur.

2) 海此岸栴檀. Les textes sanscrits ont Uragasāra. Nous avons l'impression que les traducteurs chinois ont été fort embarrassés par ce mot.

„fut écoulé, son corps s'éteignit. Et quand le Bodhisatwa 'Que tous les êtres vivants contemplent avec joie' eut fait l'offrande de cette manière, il renaquit après sa mort dans l'empire du Buddha des Bénédictiones de la pure Lumière du Soleil et de la Lune.

„Il dit alors à son père: „Le Buddha des Bénédictiones de la pure Lumière du Soleil et de la Lune existe encore et existait dans les temps passés. Jadis je lui ai fait des offrandes, et ai reçu alors la faculté de comprendre les dhāranis que tous les êtres vivants prononcent, et en outre il m'a été donné d'entendre le Sūtra de la Fleur du Dharma. O grand roi, il me faut maintenant retourner vers ce Buddha et lui offrir un sacrifice". Ayant parlé ainsi, il se plaça sur une terrasse composée des sept choses précieuses, monta en l'air à la hauteur de sept arbres tāla et se rendit au lieu habité par le Buddha. S'inclinant à ses pieds, la tête et la figure dans la poussière, il unit ensemble ses dix doigts et chanta la gāthā suivante à la louange du Buddha:

„Ton aspect est très extraordinairement beau;

„Ta lumière resplendit dans les dix points cardinaux;

„Auparavant déjà je t'ai fait des offrandes,

„Et maintenant je reviens vers toi te contempler en personne".

„Le Buddha des Bénédictiones de la pure Lumière du Soleil et de la Lune lui dit alors:

„Excellent jeune homme, le temps marqué pour mon Nirwāṇa, pour que je m'éteigne, est venu; tu peux me préparer un lit et un trône, car ce soir même je dois entrer dans le Nirwāṇa". Il donna en outre au Bodhisatwa les ordres suivants: „Jeune homme excellent, je te confie le Dharma des Buddhas, et les Bodhisatwas et grands disciples, et la méthode pour parvenir à l'anuttara-samyak-sambodhi; je te donne aussi les trois mille grands milliers de mondes formés des sept choses précieuses, les terrasses précieuses et les arbres précieux, les Dēwas qui se tiennent auprès de moi pour me servir. Je te confie aussi les reliques qui resteront de moi quand je serai éteint; fais en sorte qu'elles soient répandues partout et qu'auprès et au loin on leur fasse des offrandes; tu dois aussi ériger pour elles beaucoup de milliers de pagodes". Quand le Buddha eut donné ces ordres au Bodhisatwa, il entre à la fin de la soirée dans le Nirwāṇa.

„Quand le Bodhisatwa 'Que tous les êtres vivants contemplent avec joie' s'aperçut que le Buddha s'éteignait, il fut atteint de regret et de douleur. Il se souvint de lui affectueusement, il

„fit un bûcher de *hai-tszě-ngan-tjandana*, fit une offrande au corps du Buddha et le brûla. Quand le feu fut éteint, il réunit les reliques, fabriqua quatre-vingt-quatre mille urnes précieuses et érigea pour elles quatre-vingt-quatre mille pagodes. Elles étaient hautes comme les trois mondes, la colonne qui couronna le toit de chacun de ces édifices était magnifique et splendide, il en pendait des banderoles et des dais, et des sonnettes précieuses y étaient attachées. Alors le Bodhisatwa se dit de nouveau à lui-même: „Quoique j'aie fait cette offrande, je ne me sens pas encore satisfait; je dois faire maintenant une autre offrande encore aux reliques”. Puis il dit à toute la multitude de Bodhisatwas, de grands disciples, de Dêwas, de Nâgas, de Yakshas etc.: „Vous devez unanimement conserver dans votre mémoire l'offrande que je fais aujourd'hui aux reliques du Buddha des Bénédictiones de la pure Lumière du Soleil et de la Lune”. Quand il eut ainsi parlé, il mit devant les quatre-vingt-quatre mille pagodes le feu à ses splendides et magnifiques bras de centuples bénédictiones, les sacrifiant ainsi pendant soixante-douze mille ans. Il fit ainsi que l'innombrable multitude de ceux qui aspirent à être Çrâwaka et d'immenses asaṅkhyêyas d'êtres humains firent surgir l'anuttara-samyak-sambodhi en eux, et que par cela ils eurent en partage une manifestation durable du samādhi de tout l'être matériel.

„Les Bodhisatwas, Dêwas, hommes, Asuras et autres, le voyant ainsi sans bras, furent saisis de douleur et éclatèrent en plaintes, disant: „Ce Bodhisatwa 'Que tous les êtres vivants contemplent avec joie' était notre maître, l'homme qui nous réformait; et maintenant il a brûlé ses bras, et son corps n'est plus complet”. Mais alors le Bodhisatwa prononça au milieu de la grande multitude ce serment: „J'ai renoncé à mes deux bras pour en faire l'offrande; certainement le corps couleur d'or des Buddhas sera mon partage. Si ces mots sont vrais, ne sont pas vains, qu'alors ils rétablissent mes deux bras dans la forme qu'ils ont eue auparavant”. Après ce serment ils revinrent d'eux mêmes; ce fut opéré par la vertu purifiante et fructifiante de la sagesse de ce Bodhisatwa, sagesse qui amène le bonheur et les bénédictiones. En ce moment les trois mille grands milliers de mondes furent mis en mouvement et en tremblement de six manières différentes; des cieux descendit une pluie de fleurs précieuses, et cela fit que tous les hommes et les Dêwas eurent en partage ce qu'ils n'avaient pas encore possédé.

„Et Buddha dit au glorieux Bodhisatwa Roi des Stations de la Lune: „Que dis-tu maintenant en toi-même? Comment ce

„Bodhisatwa ‘Que tous les êtres vivants contemplent avec joie’ serait-il autre que le Bodhisatwa Roi-médecin? D’innombrables centaines de fois dix millions de myriades de nayutas il a ainsi renoncé à son corps et l’a donné aux autres. Roi glorieux des Stations de la Lune, si quelqu’un fait surgir en lui le désir de parvenir à l’anuttara-samyak-sambodhi et peut se brûler un doigt de la main ou du pied en offrande à la pagode d’un Buddha, il fait plus que s’il livrait en offrande son royaume, ses villes, sa femme et ses enfants, ou bien trois mille grands milliers de royaumes, pays, montagnes, forêts, fleuves, lacs, et objets précieux”.

Voilà, fidèlement rendue, quoique abrégée un peu, une page d’un des principaux sūtras de l’Eglise mahāyāniste. A nos yeux, c’est, ou bien un abracadabra composé de pures absurdités, ou bien un mythe solaire, du genre de celui qui est censé avoir donné naissance au Sūtra du filet de Brahma. Envisagé comme mythe solaire, tous les détails en sont intelligibles. On y voit le soleil, le premier en rang des Bodhisatwas, Roi-médecin qui guérit tout dans la nature, dissipe les ténèbres, chasse le froid et tous les maux, parcourant sans cesse, à l’infini, son orbite à travers le monde Saha, l’univers matériel. Dans une existence antérieure, il y a un nombre infini de kalpas, ce Bodhisatwa „Que tous les êtres vivants contemplent avec joie” se fit éclairer par le Buddha des „Bénédiction de la pure Lumière du Soleil et de la Lune”, c’est-à-dire par la lumière cosmique suprême — dans le langage du mythe, cette lumière prêcha sur lui le Sūtra de la Fleur du Dharma, qui n’est autre que le Saddharma-puṇḍarīka-sūtra lui-même. Nos lecteurs savent que cette fleur, le lotus, représente l’univers, dans lequel siège Lotjana, personnification du Dharma, ou de l’ordre universel ¹⁾. Cette prédication ou illumination profita en même temps à la multitude innombrable des Bodhisatwas et disciples — des luminaires célestes, des astres.

Pendant douze mille ans le Bodhisatwa poursuit sa carrière régulière, et manifeste alors le samādhi de son corps, c’est-à-dire il se plonge dans le repos sous l’horizon. Sentant que c’était la prédication du lotus, en d’autres termes, l’illumination venant de la lumière cosmique, qui l’en avait rendu capable, il fait une offrande au lotus, faisant pleuvoir des fleurs et descendre de noires nuées de parfum; or l’on sait que dans les climats chauds les fleurs répandent leurs suaves et pénétrants parfums surtout après le coucher du soleil. Ensuite le Bodhisatwa se lève de

1) Voy. la page 20.

son samādhi et absorbe toutes sortes de parfums et d'huiles aromatiques, car le soleil en montant dans le ciel absorbe la rosée et les senteurs de l'aurore; après cela il se consume lui-même, ce qui illumine l'univers jusque dans le dernier recoin. Tous les Buddhas l'en louent, comme ayant accompli le plus grand acte d'abnégation pour le bien d'autrui, le sacrifice le plus complet qui puisse être offert à la lumière cosmique. Le Bodhisatwa brûle pendant douze cents années, s'éteint enfin, mais renaît dans l'empyrée du Buddha, pour monter de nouveau dans les espaces célestes et le contempler face à face. C'est ce que le soleil fait toutes les vingt-quatre heures.

Le Buddha, la lumière universelle, déclare qu'il s'éteindra la nuit suivante et entrera dans le Nirwāṇa; il confie au Bodhisatwa le Dharma et le charge d'instruire les autres Bodhisatwas et les disciples dans la sagesse suprême, c'est-à-dire de répandre la lumière sur tous les êtres et d'assurer à la nature son cours régulier. Et le Buddha entre véritablement dans le Nirwāṇa *à la fin du soir*, mais pour n'interrompre son action qu'en apparence, car le soleil consume son corps — allume l'univers en rouges lueurs — et dépose ses fragments partout dans des pagodes aussi hautes que les trois mondes de l'univers; donc le Buddha peut continuer à faire sentir son action éclairante dans les mondes divers ¹⁾. Pour la seconde fois le soleil se donne lui-même en offrande en son honneur, en mettant le feu à ses „bras qui répandent des bénédictions centuples” — les rayons du soleil; par cet acte héroïque il conduit à la sagesse suprême d'innombrables êtres avides de salut et des hommes en nombre infini. Par la vertu résidant en lui, ses bras repoussent continuellement, pour ensuite brûler de nouveau; en effet, le soleil rayonne tantôt dans tout son éclat et tantôt n'apparaît que comme un simple disque, suivant que les nuages et les vapeurs absorbent ou non sa lumière. Chaque fois que les bras repoussent — que le rayonnement éclate — les mondes sont mis en mouvement et il pleut des fleurs, ce qui veut dire que l'activité et la fécondité recommencent. Le soleil s'est ainsi sacrifié lui-même des myriades de fois, et quiconque, conclut Buddha, suit son exemple en brûlant,

1) Maintenant encore on garde en Chine dans chaque pagode une relique ou une image de Buddha. Les pagodes pour cela, dit-on, rayonnent dans tous les sens; on les illumine souvent avec des lampions et des lanternes, et elles sont l'occasion de cérémonies où se trahit partout le culte de la lumière (voy. la page 170). Le rôle qu'elles jouent comme régulatrices du *foung chouï* (voy. la page 104) dépend des mêmes conceptions, puisque par leur lumière elles détruisent les influences malfaisantes des Mâras et autres représentants des ténèbres.

ne fût-ce qu'un doigt de sa main ou de son pied en l'honneur de la lumière cosmique, fait une offrande plus considérable que s'il donnait tout ce qu'il y a de plus précieux au monde.

Il n'est pas étonnant que, possédant cette déclaration de leur Seigneur, les religieux, au moment où ils renoncent pour lui à tout ce qu'ils possèdent et entrent dans une vie d'abnégation en faveur de tous les êtres vivants, veuillent se montrer vrais Bodhisatwas et, à l'exemple du soleil, brûlent une partie de leur corps. Ils ne se contentent pas toujours des brûlures du crâne. Souvent, suivant les occasions qui se présentent, surtout lors de grandes fêtes ecclésiastiques, il y en a qui se font au bras, à la poitrine, dans d'autres parties du corps, trois brûlures, ou un multiple de trois. Nous en avons connu qui montraient avec orgueil les cicatrices de cent huit de ces brûlures, qui leur formaient comme le chapelet bouddhique passé autour du cou et pendant sur la poitrine. On ne fait jamais toutefois un si grand nombre de brûlures en une seule séance; on y revient à plusieurs fois avant que le chapelet soit complet. Il arrive aussi que l'on se brûle à l'extraordinaire quand on cherche à se purifier de ses péchés.

Le motif pour lequel on se sert pour la brûlure du crâne de bois de santal carbonisé et on la pratique devant l'image de Buddha dans la salle du Triratna, se trouve, à notre avis, dans le même mythe solaire du Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, d'après lequel le Bodhisatwa-soleil s'entoure de parfums et d'huiles aromatiques pour se brûler, et accomplit son sacrifice en présence de la lumière universelle.

Actuellement les religieux, à ce que nous sachions, ne se brûlent pas de doigts, quoique ce fût conforme à la lettre du Saddharma-puṇḍarīka-sūtra. Il paraît qu'on le faisait sous la dynastie des Thang. Du moins on lit ce qui va suivre dans un mémoire fort vif présenté en 819 par le célèbre ministre d'état Han Yü, 韓愈, à l'empereur, pour le reprendre d'avoir personnellement vénéré une relique de Buddha: „Le peuple est „stupide, facile à induire en erreur, difficile à éclairer; s'il „voit votre Majesté agir ainsi, il en conclura qu'elle croit sincèrement en Buddha, et chacun dira alors: ‘Si le Fils du Ciel, „qui est le très sage, le vénère de tout son cœur et croit „en lui, comment donc conviendrait-il à nous, humbles gens „du peuple, de nous soucier encore de notre corps et de notre „vie à l'égard de Buddha?’ Il s'ensuira naturellement qu'ils „se feront cautériser le crâne et brûler les doigts; par dizaines et centaines ils se déferont de leurs vêtements et jette-

„ront leur argent tant que le jour dure; ils s'inciteront les uns les autres à suivre cet exemple et ne songeront plus qu'à n'y plus être les derniers; vieux et jeunes courront comme les vagues ondoyantes, et abandonneront le commerce et les métiers. Si l'on ne prohibe pas sur l'heure de promener la relique, si la procession va encore une fois de couvent en couvent, on finira par voir les gens se couper les bras et se taillader le corps par manière d'offrande" ¹⁾).

Il y a probablement dans les derniers mots de ce passage moins d'exagération rhétorique qu'on ne serait tenté de le supposer, car ce n'est point une chose inouïe en Chine que des moines buddhistes soient allés plus loin encore, et, pour imiter le Bodhisatwa-soleil aussi parfaitement qu'il était en leur pouvoir, se soient eux-mêmes brûlés vifs. Le docteur D. J. Macgowan en donne des exemples remarquables dans le *Chinese Recorder* de 1888 ²⁾. Il raconte comment, peu de temps auparavant, à Wenteheou, dans la province de Tcheh-kiang, un moine annonça publiquement son intention de monter vivant sur le bûcher, comment les dévots s'empressèrent de fournir le bois et les parfums nécessaires, et comment, après qu'un missionnaire de l'„Inland Mission" eut fait de vains efforts pour dissuader cet homme, les magistrats défendirent au dernier moment ce suicide à la requête des étrangers; mais le moine s'assit dans le cercueil destiné à sa crémation, s'y laissa mourir de faim et y fut en définitive brûlé. L'auteur rapporte ³⁾ deux cas de crémation volontaire vivante qui eurent lieu immédiatement l'un après l'autre dans la même contrée au commencement de 1888, et il raconte, sans indication de date, que près de Hang-tcheou un moine alluma de ses propres mains son bûcher, après avoir exprimé le vœu que l'on mêlât ses cendres avec de la farine et qu'on les jetât dans l'eau pour nourrir les poissons. C'est donc bien dans l'idée de se sacrifier pour les êtres vivants que se commettent ces suicides.

1) 然百姓愚冥、易惑、難曉、苟見陛下如此、將謂真心信佛、皆云、天子大聖、猶一心敬信、百姓微賤於佛豈合惜身命。所以灼頂燔指、百十爲羣、解衣散錢自朝至暮、轉相倣效、唯恐後時、老幼奔波、棄其生業。若不卽加禁遏、更歷諸寺、必有斷臂嚙身以爲供養者。„Anciens Livres de la dynastie des Thang", 舊唐書, ch. 160. Voy. aussi les „Nouveaux Livres de cette dynastie", 唐書, ch. 176.

2) Tome XIX, pages 445 et suiv.

3) Pages 508 et suiv.

Les laïques ne restent pas toujours simples spectateurs. M. Macgowan rapporte à ce sujet qu'en 1691 une veuve se livra volontairement à Hang-tcheou à la mort des Bodhisatwas. On lui a affirmé que dans le couvent du Thien-tai de trois à cinq fois par an un moine se fait brûler vif dans le four qui sert à la crémation des religieux décédés; de même que les corps de ces derniers, la victime volontaire, dit notre auteur, est conduite au four par tous les habitants du couvent, qui marmottent „*Namah, Omïto-fouh: Salut Buddha Amitâbha*”, et qui l'enfourment assis dans son cercueil. L'auteur termine son intéressant article par le récit du sacrifice de lui-même accompli en 1878 par l'abbé d'un couvent, à l'intérieur de la capitale du département de Wen-tcheou.

Il faut remarquer que tous ces suicides sont rapportés comme ayant eu lieu dans la province de Tcheh-kiang, celle où a constamment fleuri l'école du Thien-tai, qui a toujours eu pour bible le *Saddharma-puṇḍarika-sūtra*, comme nous l'avons dit ailleurs ¹⁾. Dans quelques-uns des cas rapportés par M. Macgowan, il est dit catégoriquement que le corps même du moine fournit le feu nécessaire pour la crémation, ce qui n'est pas surprenant, puisqu'il s'agissait d'imiter le Bodhisatwa-soleil.

Pour ne pas seulement reproduire ce qu'ont dit d'autres, nous citerons encore deux cas de crémation volontaire que nous avons nous-même trouvés mentionnés dans des écrits chinois ²⁾. „Dans la période de Thaï-p'ing et de Hing-kwoh ³⁾ il y avait au Kiang-toung un moine qui se rendit à la cour, „pour demander que le couvent du Thien-tai fût restauré; il „avait, dit-il, l'intention de se brûler en compensation quand les „travaux seraient achevés ⁴⁾. Thaï-tsoung (l'empereur) ordonna à „Chao Khin, un des commandants de sa garde, de voir à cette „affaire. Tous les jours sans interruption Chao Khin badinait „avec le moine; mais lorsque la restauration fut achevée, il „fit amonceler du combustible dans la cour, et ordonna au „moine d'accomplir sa promesse. Celui-ci dit qu'il désirait voir „l'empereur pour déposer lui-même ses remerciements à ses „pieds, mais Chao Khin s'y refusa. Alors une grande angoisse „saisit le moine et il se mit à pleurer et à gémir. Chao Khin „le contraignit à monter sur le bûcher, et comme il essayait „d'en descendre quand les flammes éclatèrent, l'officier l'y fit

1) Voy. la page 4.

2) Dans le *Kou kin thou chou tsih tch'ing*, section 乾象, chap. 98.

3) 976—984.

4) La crémation volontaire a donc la sanctification d'autrui pour but.

„repousser au moyen de bâtons par ses gens, et il y trouva la „mort. Là-dessus Chao Khin s'en alla" ¹⁾.

„Khang-tch'ai était originaire du Szé-tchwen; son vrai nom „est inconnu. Dans la période de Tchoung-tsing ²⁾ il vint à „Fouh-yang ³⁾, s'établit dans le dénuement dans une grotte du „mont Lih-wou, et s'y appliqua à la pureté que produisent les „commandements, souffrant beaucoup de misère. Un jour il dit „aux villageois: 'Moi, pauvre moine, je désire partir; ayez la „bonté de me donner du combustible pour me brûler'. Quand „le moment arrêté fut venu, il arrangea le combustible sur „une place vide, s'y assit les jambes croisées sous lui, se cou- „vrit la tête avec une toile huilée, vomit son samâdhi et s'al- „luma lui-même. Les spectateurs l'entouraient comme un mur. Le „bois s'était déjà enflammé, lorsque tout à coup il souleva la „toile qui lui couvrait la tête et dit au peuple: 'Parmi les fem- „mes croyantes de la foule il y en a qui ont en elles de la vie „qui agit en opposition avec le feu, de sorte que je ne peux pas „brûler; je les prie de s'en aller'. Les spectateurs cherchèrent, „et réellement il se trouvait des femmes enceintes parmi eux; „on leur ordonna de partir; le moine se couvrit de nouveau et „les flammes s'élevèrent. Il s'assit dans sa première position, mar- „mottant le nom de Buddha, et fut consumé en un instant ⁴⁾'".

1) 太平興國江東有僧、詣闕請修天台寺、且言寺成願焚身以報。太宗命入內高品衛紹欽督其事。紹欽日與僧笑語無間、及營繕畢乃積薪於庭呼僧從願。僧言願見至尊面謝、紹欽不許。僧大怖泣告。紹欽促令登薪、火盛僧欲下、紹欽遣左右以杖抑按焚之、而退。Voy. le *Thoun tch'ai hien lan* 遯齋閒覽。

2) 1628.

3) District du département de Hang-tcheou.

4) 康齋不知其名、四川人。崇禎間嘗至富陽、栗塢山枯坐石洞中、戒業清苦。一日語里人曰、貧僧欲去、願乞薪若干將自焚。屆期屑薪於空地、跌坐其上、以油布帽覆首、吐三昧自焚。觀者如堵。火已發忽自舉帽、向人呼曰、大衆信女中有生氣相冲火、不得化、請各退避。衆詢之、果有孕婦、輒命去、復以帽自覆、火遂大舉。兀坐念佛、須臾而盡。„Mémoires du département de Hang-tcheou", 杭州府志。

Ainsi la crémation volontaire date dans l'école du Thien-tai au moins du dixième siècle, comme le montre le premier de ces récits. On a de nombreuses histoires de saints, se terminant en disant qu'à la fin de sa vie celui qui en forme le sujet „brûla son corps avec un samādhi de lumière ardente”, 火光三昧自焚其身. On se tromperait si l'on ne voyait que des métaphores dans les expressions de ce genre, comme s'il s'agissait d'une manière poétique de parler de la mort naturelle. C'est à meilleur droit que l'on exclut l'idée d'une véritable crémation volontaire quand le récit dit, par exemple: „Il se plongea dans le samādhi, s'élança ensuite dans les airs, se changea en feu et se consuma”, 入三昧、踊身虛空、化火自焚, car ici nous avons clairement la description de la carrière diurne d'un Bodhisatwa — de l'ascension du soleil, de la lune ou d'une étoile dans les espaces célestes. Cette manière de parler s'emploie en particulier quand il s'agit de la fin de personnages mythiques vénérés dans l'Eglise; souvent même on ajoute alors: „son aspect était enflammé comme le disque du soleil”, 如日輪相然, ou bien: „il montrait un aspect semblable au soleil”, 現形如日; „de son bras droit et gauche tous deux rayonnait une éclatante lumière”, 左右手各放光明; „sa lumière de cinq couleurs brillait dans vingt-sept directions”, 二十七道五色晃曜, etc. etc.

Avant de quitter ce sujet, nous reproduirons encore la légende suivante, qui fait voir que d'après les idées régnantes les animaux eux-mêmes peuvent s'élever au rang de luminaires célestes en se brûlant eux-mêmes au profit d'autrui. „Dans le royaume „de Benares se trouve la pagode des trois animaux. Au commencement du kalpa vivaient un renard, un singe et un lièvre qui, quoique d'espèces différentes, se plaisaient les uns aux autres. „Alors Çakra, empereur des Dêwas, se changea en vieillard, se „rendit auprès de ces trois animaux et leur demanda à manger. „Le renard saisit une carpe avec sa bouche et le singe cueillit des „fruits; mais le lièvre revint sans rien, et de regret de sa nullité, „il se jeta dans le feu pour lui procurer un repas. Le vieillard „prit possession du lièvre brûlé et dit en soupirant au renard et „au singe: 'Je me sens ému de son dévouement, et je n'en effacerai „pas le souvenir'. Pour que la tradition en passât à la postérité, „il le plaça dans le disque de la lune, et c'est la raison pour „laquelle tout le monde dit qu'il y a un lièvre dans la lune ¹⁾”.

1) 婆泥斯國有三獸塔。劫初有狐猿兔、異類相

C. Demande des commandements.

Le „maître qui donne instruction et conseil”, auquel le quarante et unième commandement veut que s'adresse celui qui aspire à la consécration, est l'abbé d'un couvent apte à donner l'ordination ¹⁾, car, selon les lois de l'empire, personne d'autre n'a le droit de faire recevoir les commandements.

Le matin du jour de l'ordination, peu après le déjeuner, l'abbé revêt dans sa demeure l'habit ecclésiastique appelé sanghâti, qui passe dans l'Eglise pour le symbole du transfert de la loi des maîtres aux disciples. Il se prosterne neuf fois devant l'image de Maritji ou de Kwan-yin qui se trouve dans son appartement personnel, et s'assied, muni du sceptre, sur le siège de sa salle de réception. Les récipiendaires, précédés de leurs maîtres des cérémonies et tenant chacun pressé contre son corps son tapis à s'agenouiller, entrent, se prosternent trois fois au commandement des maîtres des cérémonies, et ressortent pour se ranger devant la salle du Dharma et y laisser défilé devant eux l'abbé et son cortège ²⁾. Sur son passage, ils se courbent à angle droit. La grosse caisse et la cloche résonnent; l'abbé offre de l'encens devant le tabernacle du saint dont l'image est érigée dans la salle; suit une cantate de l'encens conduite par le karmadâna, puis l'abbé prend place sur sa chaire, préparée comme pour les prédications ³⁾. A sa gauche est une estrade moins élevée pour le karmadâna ou pour un autre moine qui remplira ses fonctions, ainsi que pour quelques autres maîtres des cérémonies de moindre rang. Sur la table de cette estrade se trouvent une boule creuse de bois et une sonnette en forme de coupe, qui serviront à diriger, en outre des commandements donnés de vive voix, les mouvements des récipiendaires.

Ceux-ci, introduits par leurs moines conducteurs, se placent en longues files devant les deux estrades. „Fils de Buddha”, leur est-il dit de celle des maîtres des cérémonies, „que chacun, en

悅。時天帝釋化一老夫詣三獸求食。於是狐銜鯉、猿採果、俱來、惟兔空還、自傷卑劣乃投火充餐。時老夫收取燂兔、嘆謂狐猿曰、吾感其心、不泯其迹。寄之月輪傳乎後世、咸言月中之兔因斯而有。Le Si youh ki 西域記, »Mémoires sur les Contrées occidentales”, cité d'après le Kou kin thou chou tsih tch'ing, sect. 乾象, ch. 43. Voy. aussi la traduction de la version complète de la légende dans Stanislas Julien, *Mémoires sur les Contrées Occidentales*, livre VII, pages 374 et suivantes.

1) Comparez la page 207.

2) Voyez la page 135.

3) Voyez la page 134.

entendant frapper sur cette sonnette de métal, se jette trois fois la face contre terre devant les Buddhas et trois fois devant le Maître, et s'agenouille ensuite, les paumes des mains unies". Tous se prosternent là-dessus à chaque coup de sonnette, puis le karmadâna dit:

„L'ordination des Bodhisatwas consiste en choses d'un caractère plus qu'extraordinaire. On la commence en se jetant dans les bras d'un maître. On doit se lier par serment devant la face de Buddha; l'effort pour obtenir les bons signes (du pardon des péchés) est difficile, et l'on ne peut dire que l'on reçoit les commandements que lorsqu'on trouve un maître éclairé. C'est pourquoi je supplierai maintenant avec respect en votre nom le Grand-prêtre N. N., assis dans cette salle, d'être pour vous le maître qui vous transmet les commandements du Mahâyâna qui conduisent à la dignité de bodhisatwa. Parlez tous avec moi de tout votre cœur, et que chacun prononce son nom quand je dirai N. N."

Un coup de cloche, et tous répètent après le karmadâna, sur un ton chantant et traînant:

„O très vertueux, pense à moi N. N. de tout ton cœur. Je fais maintenant devant toi, très vertueux, la prière de pouvoir recevoir tous les commandements purifiants par lesquels on devient Bodhisatwa. Je souhaite respectueusement que tu ne refuses pas de te charger des fatigues qui y sont attachées, et qu'avec pitié et miséricorde tu me fasses recevoir les commandements. De par ta clémence, de par ta clémence, de par ta grande clémence". -- Cette prière se chante trois fois et se termine chaque fois par trois prosternements, la face contre terre.

D. Le maître enseigne aux récipiendaires la voie du salut.

Quand les récipiendaires se sont remis à genoux, les moins jointes, l'abbé frappe sa table de la latte et dit:

„Grande assemblée pure et sans tache ici devant moi, vous me demandez donc de vous être un maître, qui vous transmette les commandements du Mahâyâna par lesquels on devient Bodhisatwa. Ecoutez par conséquent avec attention et de toute votre âme les leçons que j'ai à vous donner.

„Les fils de Buddha qui recherchent les commandements des Bodhisatwas doivent avant tout faire naître en eux la foi¹⁾. Si la foi est parfaite, les études que vous avez faites, que vous

1) En effet, la foi est la première des vertus wadjra dans la voie du salut (voy. la page 18).

„faites et que vous ferez peuvent devenir suffisamment parfaites.
 „Vous direz: 'En quoi consiste la foi?' Eh bien, premièrement en
 „une profonde conviction que dans chaque être possible existe
 „le germe pour devenir un Buddha; secondement, dans une ferme
 „conviction que celui qui s'applique avec zèle à une conduite
 „complètement parfaite donnera certainement témoignage à l'in-
 „telligence suprême (bodhi); troisièmement, dans la confiance
 „assurée que ceux qui parviennent au rang des Buddhas se
 „réjouissent sans cesse de notre conduite pure. Voilà pourquoi
 „le Sûtra dit:

„O grande multitude, croyez avec tout le recueillement du cœur
 „Que vous êtes prédestinés à devenir Buddhas,
 „Et que moi, je suis déjà devenu un Buddha.
 „Vous devez toujours entretenir cette foi en vous:
 „Quand les catégories des commandements auront toute leur
 force en moi,
 „Toutes les créatures douées d'un cœur
 „Doivent recevoir alors les commandements des Buddhas,
 „Et quand tous les êtres vivants auront reçu ces comman-
 dements,
 „Ils entreranno aussitôt dans l'état de buddha.
 „Cet état est le même que celui du grand Buddha,
 „Et ainsi ils seront véritablement des enfants des Buddhas' 1).

„Le Buddhawatangsaka-mahāwāipuliya-sûtra dit: 'La foi est
 „l'origine de la voie du salut, la mère de toutes les qualités mé-
 „ritoires, la base des qualités qui font fleurir le caractère de
 „buddha et procurent le bien des êtres vivants, la base de tout
 „bien, quel qu'il soit. Elle coupe les rets du doute, fait sortir
 „du torrent de l'attachement aux choses mondaines, et montre
 „le chemin suprême qui conduit au Nirwāṇa'. On apprend par
 „là que ceux-là seulement qui développent la foi en eux peu-
 „vent faire leurs les commandements. Ces commandements sont
 „l'avant-garde de toutes les bonnes actions, la base des six para-
 „mitās, la provende dans la grande voie vers le salut suprême,
 „le navire pour traverser l'océan des existences. Ils composent
 „le collier de bijoux dont se pare le splendide et magnifique
 „Dharma (l'ordre universel), les purs réfrigérants au moyen des-
 „quels on détruit les soucis brûlants.

„Le Sûtra des commandements dit:

1) Voy. la page 30.

„Ces commandements ont la clarté du soleil et de la lune,
 „Et ressemblent aussi à un collier de perles;
 „Les légions des Bodhisatwas, nombreuses comme la poussière,
 „Se sont perfectionnées par eux jusqu'à la véritable intelligence' ¹⁾).

„Sachez, ô vous philanthropes, que les grands commande-
 „ments des Bodhisatwas que vous allez maintenant accepter
 „ont été la racine et la base de la béatification de tous les
 „Buddhas dans les trois mondes des dix points cardinaux, que
 „ce sont les lois d'après lesquelles tous les grands Bodhisatwas
 „ont réglé leur vie. Aussi la gāthā qui se trouve dans le Sūtra
 „des commandements dit-elle que tous les Buddhas des temps
 „passés et ceux de l'avenir, et aussi les Seigneurs actuels du
 „monde, ont tous honoré les commandements, les honore-
 „ront et les honorent'). Le Nirgrantha-sūtra dit: 'Les Tathā-
 „gatas, en qui sont personnifiées les qualités méritoires, ont pris
 „pour point de départ la réception des commandements, pour
 „racine l'observation des commandements. Celui qui ne les ob-
 „serve pas ne peut pas même recevoir une individualité atteinte
 „de gale et de lèpre, combien moins encore une individualité
 „composée de qualités méritoires et d'obéissance aux lois'. Le
 „Sūtra du Samādhi du Flambeau lunaire dit: 'Quelque bonne appa-
 „rence, quelque force et quelque science que l'on possède, sans
 „les commandements qui produisent la pureté on est comme une
 „bête; en revanche celui qui observe ces commandements est un
 „homme de la plus haute qualité, quand même il appartiendrait
 „aux classes les plus infimes, et serait plongé dans l'ignorance'.
 „On lit dans le Buddhāwatangsaka-mahāwāipulīya-sūtra que les
 „commandements sont la base de la sagesse suprême (bodhi); ob-
 „servez-les donc dans toute leur étendue, car les Tathāgatas eux-
 „mêmes louent et glorifient ceux qui les suivent avec persévérance.

„Le Nirwāṇa-sūtra dit: 'Celui qui désire que sa disposition
 „naturelle à devenir un Buddha se développe et que son Parinir-
 „wāṇa se manifeste, doit avant tout accepter et observer de
 „tout son cœur les commandements'. On apprend par là que
 „celui qui ne reçoit pas les commandements des Bodhisatwas
 „continuera de porter le nom d'*être*, eût-il même pendant mille
 „fois dix mille kalpas étudié à fond les lois de Buddha, et se
 „fût-il appliqué pendant ce temps avec zèle à les pratiquer au
 „prix de la misère et des privations; — jamais il ne parviendra
 „à échapper au cycle des existences matérielles, ni à briser les

1) Voy. la page 29.

2) A la page 88?

„obstacles qui s'opposent à la pureté du corps, de la bouche et
 „des pensées, ni à amener en lui la sagesse suprême à perfec-
 „tion, ni à devenir un Buddha. Et si l'on a reçu les comman-
 „dements, mais que plus tard on pèche contre eux, on dégrade
 „en soi la semence de l'état de buddha, et si on ne les reçoit
 „pas, cette semence ne sera à tout jamais pas déposée en nous. C'est
 „pourquoi le sūtra dit: 'La tjampaka reste meilleure que toutes
 „les fleurs, même si elle est froissée; le bhikshu, même quand
 „il a transgressé les commandements, reste meilleur que tous
 „les adeptes de fausses doctrines'.

„Enfants de Buddha! parmi les êtres innombrables qui se trou-
 „vent dans les six stages de la renaissance il y en a de tom-
 „bés dans les trois stages inférieurs¹⁾; ceux-ci n'arrivent pas à
 „connaître les lois de Buddha. Et si l'on devient homme, c'est
 „encore difficile d'entrer en possession des lois de Buddha, car
 „il peut arriver que l'on naisse parmi les peuples non convertis
 „d'au delà des frontières, ou que l'on vive en un siècle de con-
 „fusion, ou que l'on tombe sous l'empire des tentations des
 „oreilles et des sens, ou que, par châtement, on ait la stupidité
 „et l'idiotisme en partage, ou que l'on subisse l'influence de
 „fausses notions et opinions. Mais vous, vous avez le bonheur
 „de connaître ces lois, de saisir donc la différence entre le
 „bien et le mal, et de savoir qu'il existe des commandements à
 „l'observation desquels on peut se consacrer; certes on peut dire
 „que le bonheur vous favorise, et qu'il vous arrive ce que n'a
 „pas un être sur mille en dix mille kalpas. Le Sūtra de la Fleur
 „du Dharma dit: 'Les lois de Buddha sont difficiles à trouver et
 „les occasions de les rencontrer sont rares; elles ne peuvent tom-
 „ber pendant la vie en partage qu'à quelqu'un dont le bonheur
 „dans son existence antérieure a été fort grand'. Que les hommes
 „réfléchissent donc que la vie périssable passe rapidement, qu'il
 „est difficile de faire fonds sur l'existence matérielle et que la
 „vie peut se terminer soudain, et qu'alors l'âme reste sans guide
 „et, en cas qu'elle désire accepter les commandements de Buddha,
 „ne peut les apprendre de personne. Que chacun donc manifeste
 „de la force d'âme pour les chercher énergiquement!

„Or ces commandements sont d'espèces diverses. Les cinq com-
 „mandements fondamentaux et les dix commandements capitaux
 „peuvent être appelés ceux qui conduisent presque à l'affranchisse-
 „ment de l'attachement au monde, mais dont l'acceptation ne peut
 „pas conférer de degré plus haut que celui d'homme ou de Déwa.

1) Comp. les pages 53 et 33.

„Mais les deux cent cinquante commandements de l'Hinayāna conduisent graduellement l'homme à l'affranchissement du pouvoir de la matière; cet affranchissement échoit à celui qui les reçoit et qui les observe tous. Quoiqu'il échappe alors au cycle des existences et au torrent des affections, il n'obtient encore que la dignité d'Arhat, et l'éternel état de Buddha dans lequel on conduit largement tous les êtres au salut ne se manifeste aucunement en lui. Mais nos grands commandements des Bodhisatwas peuvent être reçus par des hommes et des femmes de toutes classes et de tous rangs, depuis les souverains, princes, ministres et fonctionnaires publics jusqu'aux eunuques, aux esclaves des deux sexes, aux démons, aux fantômes et aux animaux; il suffit que l'on comprenne les paroles d'un maître de dharma et que l'on fasse s'épanouir en soi la sagesse suprême. Si ensuite cette sagesse continue incessamment à agir, on obtient pour récompense la dignité de buddha dans toute sa perfection; car on unit alors en sa personne dans toute leur plénitude tous les signes caractéristiques des Buddhas, sans termes ni limites, les quatre marques de discernement ¹⁾, les cinq facultés surnaturelles ²⁾, les dix forces ³⁾, l'absence de crainte, enfin toutes les qualités méritoires.

„J'ai ainsi cité en détail les sūtras dans lesquels est exposée la doctrine des règles de conduite pour les enfants de Buddha. Je désire que maintenant tous reçoivent de ce siège que j'occupe les lois qui produisent la pureté, qu'ils en fassent pour toute l'éternité un pont sur lequel ils parviennent à la dignité de bodhisatwa, et qu'ils en fassent des semences d'où croisse la sagesse suprême. Dites donc d'une seule bouche après moi: 'Nous vivrons respectueusement selon tes leçons' ”.

Trois fois de suite ces paroles sortent de toutes les bouches, et les récipiendaires, se prosternant trois fois en signe de gratitude au commandement donné par les maîtres des cérémonies, montrent ainsi qu'ils apprécient à une grande valeur les enseignements de l'abbé.

E. Choix d'un upādhyāya et de deux atjāryas.

Comme on l'a vu ⁴⁾, l'ordination comme bhikshu a eu lieu par

1) 四 達, wāiçaradya; voy. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, aux pages 402 et s., et Kern, I, page 272.

2) 五 眼, abhidjñā; voy. Burnouf, aux pages 820 et s.

3) 十 力, daça-bala; voy. Burnouf, pages 781 et s., Kern, I, page 271.

4) Page 208.

devant un chapitre, présidé par l'abbé comme upādhyāya, avec deux atjāryas pour principaux membres, tous trois remplissant ces fonctions en conformité du quarante et unième commandement. Il faut que quelque chose d'analogue ait lieu lors de l'ordination comme Bodhisatwa. Mais ici il s'agit de l'entrée dans un Sangha bien plus étendu que le Sangha visible, dans un Sangha dont ne font pas seulement partie des êtres revêtus de chair terrestre, mais aussi toute la multitude des saints. Le premier prédicateur et sauveur de ce Sangha n'est autre que Buddha lui-même; c'est donc lui qui de droit préside le chapitre de l'ordination. On lui donne pour assesseurs Mañjuçrī comme kar-mâtjārya, et Māitrēya comme instructeur-atjārya, et les Buddhas des dix points cardinaux ¹⁾ comme témoins.

Avant de prier ces saints de se constituer en chapitre, les récipiendaires doivent être présentés à toute la communauté spirituelle dans laquelle ils demandent admission, et déclarer solennellement devant elle que c'est dans son sein qu'ils veulent prendre leur refuge. L'abbé donc dit, ou plutôt lit: „Grande „foule ici réunie, je vous ai maintenant placés par mon sermon „sur le bon chemin et ai réveillé en vous la foi. A présent je „vais prier pour vous la foule des saints de descendre en ce „lieu et de faire voir sa main protectrice. Suivez-moi donc avec „ardeur et recueillement, sans vous laisser distraire, dans cette „invocation que je leur adresse". Il se lève, prend des deux mains son encensoir, où se consume lentement du bois de senteur, et dit:

„Aujourd'hui, le tant et tant de tel et tel mois de l'an tel et „tel, dans le couvent N. N., situé dans le district N. N., qui fait „partie du département N. N., situé dans la province N. N. du „Djambudwīpa, qui fait partie des quatre continents du monde „Saha, se sont présentés plusieurs hommes et plusieurs fem- „mes, et ils ont sérieusement et pieusement demandé ensemble „les commandements qui produisent la pureté. Maintenant ils „s'adressent à vous, Triratna et tous les saints, avec le désir „que vous vouliez en ce moment descendre pour étendre sur eux „votre main protectrice".

Après cela, les récipiendaires répètent après l'abbé, phrase à phrase, ce qui suit:

„O Ratna Buddha, qui remplis le firmament et es présent par- „tout dans les mondes, nombreux comme la poussière, qui rem- „plissent l'empire du Dharma (de l'ordre universel); ô Ratna „Dharma, formé de tous les sūtras, winayas et abidharmas du

1) Voy. la page 186.

„Mahāyāna et du Hinayāna; ô Ratna Sangha, composé de tous les saints et les sages, ainsi que des religieux à tous les degrés de sainteté; nous espérons que vous ne renoncerez pas à vos propres serments ¹⁾, mais que vous descendrez sur cet autel, pour y être témoins de notre acceptation des commandements; — au nom de votre miséricorde, de votre miséricorde, de votre grande miséricorde!" — Les récipiendaires se lèvent, se prosternent, puis se remettent à genoux. On continue:

„O Brahma, Indra, Dêwalokarâdjas et Dêwas, vous qui protégez le Dharma; ô huit classes de dragons et de démons; ô puissances du ciel et de la terre, soleil, lune, étoiles, constellations; ô sages et esprits du Yang-tszé, du Hwang-ho, du Hwai et du Tsi, des principaux monts et fleuves, des districts, villes, contrées, de la production; dieux et esprits qui veillez sur la pureté et sur l'observation des commandements; — du fond de mon âme je désire que vous veuillez exaucer notre prière respectueuse de descendre sur cet autel afin de nous protéger avec puissance. Au nom de votre miséricorde, de votre miséricorde, de votre grande miséricorde! (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

„O quatre classes d'êtres vivants ²⁾ qui vous trouvez dans les six stages de la renaissance dans l'empire du Dharma dans les dix points cardinaux; ô vous, êtres célestes, terrestres et humains, animés de sentiment; ô hommes, rassemblés devant cet autel pour recevoir les commandements, établis ici ou venus dans ce lieu pour y offrir de l'encens; ô astres qui déterminez mon sort; ô père et mère de qui je suis né, ancêtres des générations passées, maîtres et chefs avec vos subordonnés; oh! je désire que par la puissance du Triratna vous veniez à cet autel pour que se répandent sur nous les bénédictions que les commandements apportent. Au nom de votre miséricorde, de votre miséricorde, de votre grande miséricorde" ³⁾. (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

L'abbé poursuit seul:

„Le Triratna et tous les êtres ont maintenant été priés et suppliés de descendre sur l'autel pour faire se réaliser toutes les bénédictions qui découlent des commandements. Maintenant vous devez premièrement vous détourner de ce qui est hétéro-

1) Chaque Buddha et Bodhisatwa, suivant la doctrine de l'Eglise, fait continuellement des serments l'engageant à travailler au salut des êtres.

2) Voy. la page 161.

3) La réception des commandements a donc lieu en présence de tous les êtres imaginables, depuis les Buddhas jusqu'aux animaux et aux êtres infernaux.

„doxe, et vous tourner vers ce qui est orthodoxe, en prenant
„votre recours au Triratna; car c'est seulement alors que les
„qualités méritoires pourront sortir des bonnes lois que vous
„allez accepter. Le Triratna est de trois sortes, savoir:

„1° Celui qui est durablement maintenu (住持三寶). C'est
„le Buddha dont l'image est érigée ou peinte dans les taberna-
„cles; le Dharma, sous forme d'écrits et de rouleaux; le Sangha,
„composé de religieux à la tête rasée et aux vêtements en
„haillons.

„2° Celui de l'autre forme (別相三寶). Il est constitué par:

„a. la multitude des Buddhas parvenus à la sagesse suprême
„par une conduite parfaite;

„b. le Dharma, formé des quatre-vingt-quatre mille dharma-
„pitakas qui ont été prêchés, et des douze écoles ou sectes;

„c. le Sangha des êtres qui sont parvenus au plus haut degré
„de sagesse, ou sont montés jusqu'à la perfection où portent les
„trois Véhicules.

„3° Le Triratna en un seul corps (一體三寶), qui renferme
„tout, depuis les Buddhas jusqu'au ver le plus chétif et le plus
„minime des êtres vivants.

„Or tous les hommes ont en eux le principe de la sagesse,
„c'est-à-dire le Ratna Buddha. Ce principe est sans tache et pur,
„et est donc le Ratna Dharma (puisque les lois et commandements
„sont des émanations de la pureté); il est indulgent et ennemi des
„disputes, et est donc le Ratna Sangha; ainsi la nature a déposé
„le Triratna en chacun. Mais il se trouve dans les êtres comme
„de l'eau qui est congelée; si l'on jette la glace, on ne peut
„plus avoir l'eau, et le moyen d'avoir celle-ci est de faire fondre
„la glace. De même, on ne saurait acquérir le caractère de
„buddha qu'il faut, sans agir sur le Triratna. Vous comprenez
„maintenant à fond ce que c'est que le Triratna. Tournez-vous
„donc vers lui, et prenez votre recours en lui en répétant d'une
„voix avec moi, les paumes des mains jointes, ce qui suit:

„Moi, le disciple N. N., désire prendre pour tout l'avenir mon
„recours à Buddha, le Seigneur à deux pieds; au Dharma, le Sei-
„gneur qui affranchit des convoitises; au Sangha, le Seigneur qui
„existe parmi les hommes. J'ai mon recours à Buddha, pour ne
„pas aller en enfer; au Dharma, pour n'être pas relégué parmi les
„fantômes affamés; au Sangha, pour ne pas renaître dans un stage
„inférieur. J'ai pris mon recours à Buddha, j'ai pris mon recours au
„Dharma, j'ai pris mon recours au Sangha!" Tous se prosternent,
et l'on repète deux fois encore le vœu tout entier, en se proster-
nant chaque fois à trois reprises pour conclusion. On continue

ensuite en ces termes: „Dès maintenant je prie Buddha d'être „le maître qui m'enseigne, afin que je ne cherche plus mon „recours auprès des Mâras et dans les doctrines hérétiques. Je „désire que le Triratna m'accepte avec clémence et amour, au „nom de sa miséricorde, de sa miséricorde, de sa grande miséri- „corde!" Ceci aussi se dit trois fois et est à chaque fois suivi „d'un triple prosternement; puis l'abbé reprend:

„Vous venez de chercher votre recours auprès du Triratna; „mais moi, en qualité de celui qui vous transmet les comman- „dements, je dois adresser en votre nom à cinq trônes de „Maîtres saints l'humble prière qu'ils veuillent descendre vers „ce lieu. En outre, vous devez prier les Buddhas et les Bodhi- „satwas de vous faire éprouver du repentir de vos péchés, et „après cela, j'ai à vous demander s'il existe des obstacles qui „fassent que l'on ne puisse pas vous admettre à recevoir les „commandements. L'invocation des Maîtres doit être faite par „vos propres bouches; mais, craignant que vous ne soyez pas en „état de la dire de vous-mêmes, je vais la dire avant vous. Pro- „noncez donc après moi, pieusement, sans négligence ni indiffé- „rence, les prières qui suivent". (Il se lève, prend son encensoir par le manche entre ses mains, et commence, les récipiendaires répétant phrase à phrase ce qu'il dit):

„Moi, le disciple N. N., je supplie respectueusement, du plus „profond de mon âme, notre Maître, le Tathâgata Çâkya, de „vouloir être l'upâdhyâya par qui je pourrai m'approprier les „commandements. C'est en ayant recours à un upâdhyâya que „je puis recevoir les commandements des Bodhisatwas; — au „nom de ta miséricorde, de ta miséricorde, de ta grande misé- „ricorde"! (Se lever, se prosterner et se mettre de nouveau à genoux).

„Moi, le disciple N. N., supplie humblement, du plus profond „de mon âme, le Bodhisatwa Mañdjuçrî de vouloir être mon „karmâtjârya. C'est en ayant recours à un karmâtjârya, etc." comme ci-dessus (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

„Moi, le disciple N. N., supplie humblement, du plus profond „de mon âme, le Bodhisatwa Mâitrêya de vouloir être mon „instructeur-atjârya. C'est en ayant recours, etc." (Se lever, se prosterner; se remettre à genoux).

„Moi, le disciple N. N., supplie humblement, du plus profond „de mon âme, les Buddhas des dix points cardinaux de vouloir „fonctionner comme vénérables témoins. C'est en ayant recours „à des témoins vénérables, etc." (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

„Moi, le disciple N. N., supplie humblement, du plus profond
 „de mon âme, les grands Bodhisatwas des dix points cardinaux
 „de vouloir être mes condisciples. C'est en ayant recours à des
 „condisciples, etc.” (Se lever, se prosterner, se remettre à genoux).

L'abbé reprend :

„Les saints Maîtres que vous venez d'invoquer ont de la mansu-
 „étude et de la compassion à un haut degré. Ils font tomber
 „d'un cœur pitoyable leurs regards sur tous les êtres, les arra-
 „chent à la misère et les élèvent jusqu'à la béatitude; ils sont
 „donc certainement descendus vers ce lieu. Maintenant je de-
 „manderai pour vous les commandements aux Buddhas; joignez les
 „mains et suivez mon invocation avec attention”. Accompagné
 de ses quatre adjudants, il descend de sa chaire, prend le bâton
 de mendiant (khakkhara) et se rend vers la table sur laquelle
 l'encens brûle, au milieu de la salle. Il se prosterne trois fois,
 s'agenouille, et dit d'un ton trainard :

„Levant les yeux humblement vers vous, saints Maîtres sur les
 „cinq trônes, et vers vous, Buddhas de l'univers dans les dix points
 „cardinaux et de l'empire entier du Dharma, et aussi vers vous,
 „Bodhisatwas du grand pays, je vous fais savoir que dans ce cou-
 „vent N. N., situé (description géographique comme à la page
 „238), il est arrivé de tous côtés des personnes qui suivent
 „l'état religieux, et qui m'ont prié de m'adresser humblement
 „à tous les Buddhas et Bodhisatwas pour demander pour eux
 „les commandements des trois catégories. Le bodhi a déjà germé
 „dans ces disciples; ils ont évoqué en eux la foi la plus pro-
 „fonde et jurent que leur désir est de pratiquer et d'observer ces
 „commandements. C'est pourquoi je souhaite que vous, Buddhas
 „et grands Bodhisatwas, vous leur octroyiez les commandements
 „des trois catégories, au nom de votre miséricorde, de votre
 „miséricorde, de votre grande miséricorde”. Tous les récipiendaires
 joignent leurs voix à celle de l'abbé pour la formule finale, et
 se prosternent. Cette invocation des saints se répète deux fois
 encore; puis l'abbé remonte sur sa chaire, et s'adresse comme
 suit aux récipiendaires :

„Après cette invocation des saints Maîtres, vous allez recevoir
 „les commandements. Mais je réfléchis que durant la période de
 „profonde et grande tristesse dans laquelle vous vous êtes trou-
 „vés dès l'éternité sans commencement, vous avez commis toutes
 „sortes de péchés, et que donc votre âme n'est pas pure. Or ces com-
 „mandements sont purs et sans tache, et ne peuvent donc être
 „versés en vous que si vous aussi vous êtes purs; par conséquent
 „vous devez prier que la purification par la repentance vous soit ac-

„cordée. Avant de faire teindre les vieux habits, on les lave. Combien plus cette purification est-elle nécessaire, maintenant qu'il y a plus de deux mille ans que Buddha est entré dans le Nirvāṇa, que par conséquent la vraie loi a été obscurcie et que les mauvaises mœurs se sont partout répandues! Même pendant sa vie il y a eu des gens qui n'ont pas cru en lui et ne l'ont pas suivi, quoiqu'ils le vissent et entendissent ses lois. Vous devez donc tous ensemble confesser vos transgressions devant les Buddhas et éprouver du repentir au plus profond de votre cœur”.

Les récipiendaires, avec accompagnement de la cloche et de la boule de bois que frappent les maîtres des cérémonies, chantent à voix lente et solennelle l'acte de pénitence que nous avons déjà reproduit dans une autre occasion ¹⁾. On le conclut en se prosternant trois fois, puis l'abbé reprend:

„Ainsi j'ai respectueusement accompli pour vous l'acte de pénitence, et vous êtes devenus purs et sans tache. Maintenant vous devez faire agir votre bodhi et prêter quatre serments qui embrassent tout, savoir:

„1° un serment qui se rapporte à la souffrance (duḥkha), et par lequel vous vous engagez à vouloir conduire au salut tous les êtres sans exception;

„2° un qui se rapporte à la production de la souffrance (samudaya), et par lequel vous vous engagez à vouloir mettre fin à toute douleur et souffrance;

„3° un qui se rapporte à la méthode (mārga), et par lequel vous vous engagez à vouloir vous instruire dans le domaine infini de l'Eglise;

„4° un qui se rapporte à la répression (nirodha), et par lequel vous jurez de vouloir vous perfectionner dans la voie qui conduit à l'état de buddha ²⁾).

„Si vous pouvez prêter ces quatre serments, vous pourrez recevoir les grands commandements; répétez donc tous après moi, avec la plus grande ardeur de l'âme, les engagements suivants:

„Je jure de conduire au salut tous les êtres sans exception.

„Je jure de vouloir mettre fin à toute douleur et souffrance.

„Je jure d'étudier les doctrines sans nombre.

„Je jure de vouloir me perfectionner dans la voie qui conduit à la plus haute sainteté des Buddhas”.

1) Page 190.

2) Comp. la page 166.

Chaque serment est suivi d'un coup frappé sur la boule de bois qui se trouve devant les maîtres des cérémonies, sur quoi toute l'assemblée se prosterne. — Le lecteur a de lui-même remarqué que l'acte de pénitence a été une répétition pure et simple du premier point de tout le programme de l'ordination.

F. Le maître recherche si quelqu'un des récipiendaires a commis un des sept péchés qui excluent de la réception des commandements, puis fait recevoir les commandements.

L'abbé reprend :

„ Vos péchés sont donc effacés ; j'espère que vous serez fidèles „ à vos promesses et ainsi serez aptes à recevoir les commande- „ ments. Toutefois il est, d'après le Sûtra, impossible de les „ recevoir si l'un des sept motifs d'exclusion existe. Je vais vous „ les proposer. Répondez selon la vérité.

„ Avez-vous fait couler le sang du corps d'un Buddha ?

„ Avez-vous tué votre père ?

„ Avez-vous tué votre mère ?

„ Avez-vous assassiné un upādhyāya qui avait accepté les com- „ mandements ¹⁾ ?

„ Avez-vous tué un atjārya ²⁾ ?

„ Avez-vous entravé l'œuvre faite par des religieux qui accom- „ plissaient des rites ou s'occupaient à faire tourner la roue du Dharma ?

„ Avez-vous assassiné un Arhat ³⁾ ?

Naturellement la réponse unanime est négative sur tous les points, et l'abbé poursuit :

„ Puisque ainsi les sept motifs d'exclusion n'existent pas en ce „ qui vous concerne, vous pouvez recevoir les commandements et „ je procéderai pour vous aux actes (karma) nécessaires dans ce „ but. Levez-vous donc, et chantez :

„ O Lotjana, Maître des doctrines du filet de Brahma ! ”

Tous se prosternent, se relèvent, prennent dans les mains leurs tapis à s'agenouiller, et, précédés de deux maîtres des cérémonies, marchent en procession, en une file, entre les agenouilloirs, marmottant cent fois de suite : „ O Lotjana, Maître des doctrines

1) Non seulement un bodhisatwa, mais même un bhikshu ou un çrāmaṇera, de l'un ou de l'autre sexe.

2) C'est-à-dire un maître de qui l'on a reçu la consécration de çrāmaṇera, de bhikshu ou de bodhisatwa, et aussi bien un upādhyāya qu'un karmātjārya ou un instructeur-atjārya. Sont inclus aussi tous les maîtres de qui l'on a reçu quelque enseignement, quelque peu que ce soit.

3) Voyez la note à la page 75.

du filet de Brahma". A chaque fois que la phrase a été dite, résonne un grand coup frappé sur la grosse caisse et un sur la cloche qui sont dans la salle du Dharma, et chaque mot est accompagné par deux coups légers frappés par les maîtres des cérémonies qui marchent en avant, l'un sur une boule de bois, l'autre sur une sonnette de métal. Enfin chacun se retrouve devant son agenouillement, déploie son tapis et, aux commandements retentissants des maîtres des cérémonies, se déchausse, se prosterne, et s'agenouille, les paumes des mains dévotement jointes. Alors l'abbé se fait de nouveau entendre :

„Maintenant est le moment propice d'accomplir pour vous le „karma pour la réception des commandements. Sachez qu'à travers tous les kalpas ces commandements ont été pratiqués par „tous les Buddhas et Bodhisatwas des trois mondes dans les dix „points cardinaux, et que de cette manière ils ont pu acquérir les „qualités méritoires sans nombre. Vous tous devez maintenant ré- „veiller au fond de votre cœur la pensée que ces commandements, „qu'il est si rare de pouvoir obtenir, naissent en vérité en vous; „alors, assurément et certainement, ils existeront en perfection „en vous. Réveillez donc ce désir au dedans de vous avec une „grande ardeur; il doit vous remplir comme une coupe qui ne „peut pas déborder. Ecoutez-moi attentivement". Il frappe la table de sa latte et continue, en élevant le ton :

„Enfants de Buddha ici assemblés, écoutez avec attention. Vous „m'avez aujourd'hui demandé tous les purs commandements des „Bodhisatwas, et une instruction dans toutes les pratiques dans „lesquelles s'exercent les Bodhisatwas. Ces commandements sont „la somme de tous les winayas et règles de discipline, de tous „les préceptes qui cultivent le bien; ce sont les commandements „qui répandent une abondance de salut sur ceux qui sont doués „de raison. Ces commandements, ces pratiques, tous les Bodhisat- „was du passé les ont reçus, étudiés, exposés, pratiqués, observés „à la perfection; tous les Bodhisatwas de l'avenir les recevront, „étudieront, exposeront, pratiqueront, observeront à la perfection; „tous les Bodhisatwas du temps présent les reçoivent, étudient, „exposent, pratiquent et observent à la perfection. Si donc vous „voulez devenir Buddhas, ne péchez contre rien de ce qu'ils con- „tiennent, dès cette existence jusqu'à ce que vous soyez Buddhas. „Pouvez-vous les observer?"

Chacun répond : „Je le peux".

„Enfants de Buddha, vous devez maintenant admettre avec „foi, après que ce premier karma est achevé, que les beaux et „excellents commandements des mondes dans les dix points car-

„dinaux ont été mis en mouvement par la puissance de votre „esprit”. L’orateur frappe sur sa table, répète avec la demande qui la termine l’allocution commençant par „Enfants de Buddha”, et obtient la même réponse affirmative; puis il dit:

„Le karma ayant été accompli pour la seconde fois, les beaux „et excellents commandements des mondes dans les dix points „cardinaux se condensent dans l’univers et ombragent vos têtes „comme une masse de nuages, comme un dais”.

Il frappe encore la table, accomplit une troisième fois le karma, et dit:

„Maintenant que le karma a ainsi été accompli pour la troisième fois, les beaux et excellents commandements des mondes „dans les dix points cardinaux coulent par les portes (les sutures) „de vos crânes dans vos cœurs. Sachez que vos personnes et vos „âmes sont maintenant un amas de qualités méritoires sans „nombre; que chacun donc éprouve devant la face du Triratna „la plus grande joie, les plus grands transports, et s’applique de „tout son cœur à protéger et observer les commandements et à „ne pas pécher contre eux”.

„Enfants de Buddha, vous avez maintenant reçu conformément „aux règles les commandements des trois catégories. Le „Sûtra du filet de Brahma commence par dix, qui sont les principaux; je vais vous les faire entendre un à un. Ecoutez attentivement”.

L’abbé lit donc ces prâtimokshas, souvent en abrégé, l’heure étant avancée et conseillant de se hâter. A chaque commandement, il demande: „Pouvez-vous vous y conformer?”; les récipiendaires répondent en chœur: „Je le peux”, et se prosternent plusieurs fois pour marquer leur reconnaissance au maître qui a si bien dirigé leur réception des commandements; sur quoi celui-ci les gratifie encore du sermon suivant:

„Ainsi je vous ai fait entendre les dix prâtimokshas. Les „autres commandements sont en nombre infini et il n’est pas „possible de les détailler. Pourtant je puis dire qu’aucun ne „tombe en dehors des trois catégories (三聚) que voici. La „première renferme les winayas et règles de la discipline, et „met donc fin à tout mal; la seconde embrasse toutes les prescriptions pour faire le bien, et fait donc pratiquer toute vertu; „la troisième comprend les commandements qui procurent le bien „à tout ce qui est conscient, et fait donc que tout ce qui a vie „soit amené à des stages supérieurs de perfectionnement. Il n’y a „point d’action, grande ou petite, qui ne soit régie par une de „ces catégories. Par exemple, ne pas tuer dépend de la première

„catégorie, sauver quelqu'un de la mort dépend de la seconde, „et exhorter les hommes à éviter l'un et à faire l'autre, dépend „de la troisième. Ou bien encore, s'abstenir de luxure dépend „de la première, réprimer en soi toutes les concupiscences im- „pures dépend de la seconde, et faire en sorte que les autres „agissent de même en ces deux points, dépend de la troisième. „Vous voyez donc que les trois catégories sont comme une mar- „mite à trois pieds, dont chacun des trois est indispensable. Celui „qui n'observe que la première catégorie, prévient seulement ses „propres transgressions, sans répandre le bonheur et la bénédic- „tion; celui qui pratique la première et la seconde n'est utile „qu'à lui-même et ne peut pas s'élever au dessus du Hina- „yāna; mais celui qui obéit aux trois catégories peut s'élever „lui-même avec les êtres vivants directement jusqu'au bodhi su- „prême. Mais alors il doit, tant qu'il est revêtu de ce corps „matériel, avancer résolument et avec persévérance dans la „pratique des commandements, se les suspendre comme une „forte et solide cuirasse autour du corps, ne pas tourner la „roue du Dharma à rebours. Marchez donc dès ce moment en „droite ligne vers l'état de buddha, sans hasarder, sur la voie „qui y conduit, de violer les commandements. Si vous êtes capa- „bles de remplir ces conditions, vous méritez le titre de Bodhi- „satwas, de fils de Buddha; l'éclat de vos qualités méritoires sera „si inépuisable que même les pensées ne pourront pas le con- „cevoir. Rassemblez vos forces pour y parvenir, et dites d'une „voix après moi: 'Nous vivrons respectueusement d'après tes „leçons' ”.

Aussitôt toutes les voix font retentir ces paroles; les récipien- daires se prosternent trois fois et s'agenouillent, puis l'abbé prend solennellement un khakkhara de chaque main, en disant:

„Om-nalithi-nalithi-nali-tchapatati-naliti-najé-patanin-hum-fat- „cha. Habitant le monde matériel comme des objets vides et vains, „vous étiez comme des fleurs de lotus dont l'eau n'approche pas. „Mais maintenant, d'un cœur pur et sans tache vous fuyez le „passé, pour ployer la tête devant les Seigneurs suprêmes. Vous „avez pris votre recours à Buddha: — que le bodhi soit donc votre „partage et que votre âme ne fasse jamais un seul pas en arrière „dans la voie du salut. Vous avez pris votre recours au Dharma: — „que donc la connaissance universelle (sarwadjña) vous soit „départie, ainsi que la communion de l'Eglise, dans laquelle „tous les commandements sont observés. Vous avez pris votre „recours au Sangha: — que par là soit mis fin pour vous à „toute dispute et discorde et que vous puissiez tous ensemble

„être reçus dans l'océan de la réunion dans la concorde. Sainte congrégation, concorde et salut!"

Quand l'abbé a prononcé ce triple vœu, deux de ses adjudants lui prennent chacun un de ses khakkharas et les portent vers les récipiendaires agenouillés. Un des bâtons est tenu verticalement devant chacun d'entre eux, de façon à ce qu'il puisse un instant l'agiter entre les paumes de ses mains et faire sonner les anneaux qui sont au sommet. Pendant ce temps, tous chantent fort, et en traînant, la dhārani du khakkhara prononcée quelques instants auparavant par l'abbé; les maîtres des cérémonies surtout se gardent en cette circonstance de ménager leur voix. Chaque *Om* est marqué d'un coup sur la grosse caisse et la cloche de la salle du Dharma. Avec le *hum* qui suit peu après ce mot représente la formule bien connue *Om maṇi padme hum*. Enfin les adjudants rapportent les bâtons sur l'estrade de l'abbé, qui se lève et, l'encensoir dans les mains, prononce cette prière:

„Que l'homme premier (l'empereur) jouisse de la prospérité, que le monde reste à l'abri des désastres, que les Nāgas et Dēwas qui protègent le Dharma distribuent sans cesse à la ronde leurs bienfaits tutélaires! Que les dānapatis croyants nous fassent doublement éprouver leur louable protection, et que ceux qui sont ici revêtus de quelque dignité continuent à porter les lois en eux, sans qu'il y ait en eux de recul! Que la pure assemblée ici réunie règle sa conduite d'après le Filet de Brahma et ainsi répande la lumière auprès et au loin; que ceux qui habitent ici, ou y offrent de l'encens, avec les astres et les constellations qui déterminent le sort, avec les ancêtres des générations antérieures, les parents, les maîtres, les chefs et les familles, ainsi que les créanciers et les ennemis héréditaires, tous reçoivent les bienfaits des commandements et échappent ainsi au cycle des existences! Puisse en chaque être doué de vie la parfaite intelligence être semée; de par la Mahā-pradjñāpāramitā de tous les Buddhas, Bodhisatwas et Mahasatwas des trois mondes dans les dix points cardinaux".

Les récipiendaires là-dessus se prosternent trois fois devant leur maître et trois fois devant les saints qui ont honoré la cérémonie de leur invisible présence; ils se rechaussent, les maîtres des cérémonies leur crient de l'estrade de relever leurs tapis, et ils se mettent en une seule file en procession le long des agenouilloirs, chantant plusieurs fois de suite la cantate de sept vers „Habitant le monde matériel comme des objets vides et vains" ¹⁾, avec

1) Voy. la page 247.

accompagnement de la grosse caisse, de la grosse cloche, de la boule de bois et des sonnettes de métal. Enfin ils se prosternent encore trois fois et quittent la salle, pour se ranger dans la cour sur le passage de l'abbé. Celui-ci prend à son tour en se prosternant congé des saints et rentre chez lui, passant devant les nouveaux bodhisatwas, qui se courbent en deux pour l'honorer. Rentré dans sa demeure avec l'escorte qui est venue le chercher le matin, il y prend place dans la salle de réception, et reçoit encore une fois les initiés de la journée, qui viennent respectueusement le remercier en se prosternant devant lui.

Quelque explication est nécessaire au sujet de ce khakkhara, que nous venons de voir jouer un certain rôle dans la grande cérémonie de l'ordination. C'est un bâton de bois, à peu près de longueur d'homme, souvent muni d'une pointe en fer à l'extrémité inférieure, et au sommet d'un ornement fait d'un alliage d'étain, de cuivre et de plomb, ressemblant à une énorme feuille de peuplier travaillée à jour. Des anneaux mobiles faits du même métal y sont suspendus. Deux espèces de khakkharas surtout sont en usage; l'une, dont la feuille est formée de deux couples de courbures placées l'une au-dessus de l'autre, et qui porte six anneaux, et l'autre qui a quatre couples de courbures et douze anneaux. Ces derniers sont de beaucoup plus grands et plus lourds que les autres et se voient aussi plus fréquemment; souvent on les orne de longs rubans de soie pendant de chaque côté. On appelle en Chine cet objet *sih-tch'ang* 錫杖, „bâton d'étain" ou „bâton produisant le son *sih*". Ce qu'il signifie est expliqué par le *Fan yih ming i*, où on lit:

„Khakkhara veut dire *sih-tch'ang*, parce que, lorsqu'on le secoue, „il rend le son *sih-sih*; c'est pourquoi le Winaya des Sarwastiwādins „l'appelle 'le bâton qui sonne'. Les Sûtras le nomment aussi le „bâton de la sagesse et le bâton des vertus, faisant allusion aux „qualités méritoires de celui qui marche dans la voie de la sagesse. „C'est comme qui dirait la bannière des Arhats, le signe distinctif „des vrais sages, la banderolle sur la voie du salut. Les Mélanges „du Mûla-grantha disent: „Les bhikshus pénétraient en mendiant „jusqu'au fond des maisons des notables, ce qui leur faisait en- „courir des reproches et de mauvais propos. Comme ils s'en plai- „gnaient à Buddha, il dit: 'Il vous faut faire quelque bruit pour „attirer l'attention des gens'. Ils commencèrent alors à crier „ho! ho! et à faire grand bruit, et s'attirèrent ainsi de nou- „veau des calomnies, sur quoi Buddha donna cette décision: 'Si „on ne vous entend pas venir, frappez la porte du poing'. Mais „alors les habitants des maisons furent étonnés et se mirent à

„demander: 'Pourquoi enfonces-tu ma porte?', et les bhikshus „n'ayant jamais rien à répondre, Buddha dit: 'Il vous faut faire „un *sih-tch'ang*'. Mais les bhikshus ne le comprirent pas, de sorte „que Buddha dit encore: 'Suspendez au haut bout du bâton des „anneaux de métal, ronds comme l'ouverture d'une petite coupe „à vin; attachez à ces anneaux d'autres petits anneaux et agitez „le bâton de façon à ce qu'ils sonnent, ce qui avertira les gens. „Toutefois vous ne devez agiter le bâton qu'une ou deux fois, „et si alors personne n'y fait attention, allez-vous-en' ¹⁾”.

Comme on le voit, les Chinois considèrent le khakkhara comme le bâton de mendiant des anciens bhikshus, destiné à les annoncer; c'est pour cela qu'en Chine on le porte dans les tournées que le Sangha fait de temps en temps dans les paroisses pour recueillir des dons ²⁾. Le bhikshu n'est plus rien dans l'Eglise mahāyāniste chinoise, mais on a conservé l'emblème de sa vocation dans les mains de celui qui travaille à son propre salut et à celui d'autrui; et c'est pour cela aussi qu'il joue un grand rôle dans les messes destinées à nourrir et à délivrer les hôtes des enfers, ainsi que nous avons eu l'occasion de le faire voir dans un autre écrit ³⁾. Il n'est donc pas étonnant que les moines le prennent entre leurs mains au moment où ils viennent d'être revêtus de la dignité de bodhisatwa: — ils le font sonner une ou deux fois seulement pour obéir à ce qu'a dit Buddha, et ôtent auparavant leur chaussure, superfluité dont un moine mendiant n'a que faire.

Ainsi les commandements des Bodhisatwas entrent dans la possession de celui que l'on consacre, par la vertu de sa foi, de son repentir, de son désir de les recevoir, de sa résolution de

1) 隙棄羅、此云錫杖、由振時作錫錫聲故、十誦名聲杖。錫杖經又名智杖、亦名德杖、彰智行功德故。聖人之幟幟、賢士之明記、道法之幢。根本雜事云、比丘乞食深入長者之家、遂招譏謗。比丘白佛、佛云、可作聲警覺。彼即呵呵作聲喧鬧、復招譏毀、佛制、不聽遂拳打門。家人怪問、何故打破我門、默爾無對、佛言、應作錫杖。苾芻不解、佛言、杖頭安鑲圓如醃口、安小鑲子、搖動作聲而爲警覺。動可一二、無人聞時即須行去。

Chap. XIX, § 61.

2) Voy. la page 197.

3) *Buddhist Masses for the Dead in Amoy*, pages 94 et suivantes.

les tenir, de ce qu'il se représente qu'ils sont versés en lui, en un mot, par la vertu du dhyāna sous ses diverses formes. Cette consécration est donc tout à fait en place dans une Eglise qui se nomme elle-même l'école du Dhyāna. D'après le vingt-troisième commandement, la réception des commandements peut aussi avoir lieu sans l'entremise d'un maître; mais c'est une liberté dont nous croyons qu'il est extrêmement rare que l'on fasse usage, peut-être parce qu'alors les bons signes, les visions du pardon des péchés, difficiles à évoquer, sont indispensables.

D'après la doctrine de l'Eglise, une observation des commandements sans l'ordination est de peu de vertu pour procurer le salut. Il faut l'ordination pour qu'ils pénètrent au dedans de l'adepte, entrent dans son cœur par la porte du crâne ¹⁾, s'identifient avec lui. Comme le montrent les détails de la cérémonie, il n'y a pas là aux yeux de l'Eglise tant une abstraction que, bien plutôt, un fait concret; mais la même chose doit se dire en général du salut effectué par le dhyāna — c'est-à-dire par les efforts de l'imagination. Il faut aussi faire attention au rôle joué dans la consécration par le Triratna et toute l'armée des saints; ils sont actifs pour verser les commandements au dedans des récipiendaires — de nouveau par la force du fait qu'on se le représente avec intensité. On conçoit du reste fort bien que l'Eglise veuille leur présence, puisqu'il s'agit des lois que les saints eux-mêmes ont reçues de Lotjana, ou de l'ordre suprême de l'univers, avec la charge de les annoncer à tous les êtres vivants ²⁾ — en d'autres termes, il s'agit de la lumière cosmique réfléchie par les astres sur tout ce qui respire. Ainsi il n'y a pas un détail de ce déversement des commandements que nous avons décrit qui ne soit parfaitement intelligible: les adeptes les voient en esprit descendre, après s'être rassemblés comme des nuées, et couler au dedans de leurs cœurs par leurs têtes.

Le lecteur ne trouvera peut-être pas superflu que nous résumions ici les différentes catégories de commandements de l'Eglise mahāyāniste chinoise, en indiquant en même temps à quel degré de sainteté chaque catégorie conduit.

I. Les *Cinq Commandements*, 五戒, (pantja-wāiramāṇi): 1° ne point tuer d'êtres vivants; 2° ne point dérober; 3° ne point commettre d'acte de luxure; 4° ne point mentir; 5° ne point boire de boissons enivrantes. — Celui qui les observe est upāsaka ou upāsikā, en chinois „homme croyant” 信男, ou „femme croyante” 信女, et il peut, même sans se raser la tête ou sortir

1) Page 246.

2) Pages 24 et 85.

de la famille, parvenir au rang des Dêwas, c'est-à-dire au stage supérieur des six stages de renaissance ¹⁾. Il reste toutefois exposé au danger de renaître parmi les êtres inférieurs, les Dêwas n'étant pas affranchis de la transmigration des âmes.

II. Les *Dix Commandements*, 十戒, (daçaçila ou çikshâpada), c'est-à-dire les cinq précédents et 6° ne point faire usage de matières parfumées, baumes ou fleurs; 7° s'abstenir du chant et de la danse; 8° ne point faire usage de sièges ou de lits hauts ou larges; 9° manger à heures irrégulières; 10° ne posséder ni or, ni argent, ni choses précieuses. Ceux qui veulent observer ces commandements doivent aussi sortir de la famille et se faire raser le crâne; ils entrent dans la vie ecclésiastique en qualité de çramaṇera ou de „petit çramaṇa” (en chinois, *cha-mi* 沙彌) en passant par l'ordination que nous avons mentionnée à la page 208. — Ces commandements procurent la sainteté des Çrawakas, ou, comme on dit en Chine, celle des *Ching-woun* 聲聞, de „ceux qui écoutent la voix (de la loi)”; ce sont le Hinayâna ou „Véhicule inférieur”, 下乘, du salut. Le rang auquel ils font monter est aussi celui des Dêwas, de sorte qu'on les appelle parfois Dêwâ-yâna, 天乘, „Véhicule des Dêwas”.

Mais tous les Dêwas ne montent pas aussi haut les uns que les autres et n'atteignent par le même degré de sainteté. Celle-ci augmente avec le nombre des commandements que l'on observe. Déjà ceux qui s'abstiennent seulement de tuer les êtres vivants peuvent renaître dans les „cieux des quatre Dêwarâdjas”, 四天王天, les plus bas situés de tous; là se trouvent les quatre points cardinaux de l'horizon, chacun gouverné par un Dêwarâdja ou Dêwaloka-râdja. Ceux qui en outre ne volent pas peuvent parvenir immédiatement plus haut, aux Trayastrinças ou „Trente trois Dêwas” 三十三天, où Indra demeure; et ainsi l'on peut, chacun suivant ses forces, atteindre quelqu'un des quatre cieux situés plus haut encore, qui, avec les deux que nous venons de nommer, forment le „monde des convoitises des sens”, 欲界, Kâmadhâtu, Kâma-watchara ou Kâmaloka, c'est-à-dire le plus bas des trois mondes qui constituent l'univers. Ces quatre cieux sont:

3° les Yama-dêwalokas, 炎摩天 ou 夜摩天, gouvernés par Yama, roi des morts;

4° les Tuchtas, 兜率陀;

5° les Nirmaṇaratis, 須洹密陀, nom que l'on explique comme

1) Voy. la page 54.

signifiant les „cieux où l'on goûte la joie de la transformation”,
化樂天；

6° les Waçawartins, 婆舍跋提, expliqués comme les „cieux où l'on existe de soi-même, tandis que d'autres êtres subissent la transformation”, 他化自在天¹⁾.

III. Les *Deux cent cinquante Commandements du Prātimoksha*, en chinois „les commandements complets”, 俱足戒. On les reçoit par la consécration des çramaṇas²⁾, qui fait entrer dans l'ordre des bhikshus. La sainteté qu'ils confèrent est celle des Pratyēka-buddhas ou des Arhats, êtres entièrement soustraits à la transmigration, mais hors d'état de conduire autrui à la perfection supérieure; l'Eglise en Chine les désigne comme des êtres „dont l'intelligence est arrondie”, 圓覺, ou „qui possèdent une intelligence dont eux seuls profitent”, 獨覺. Ces commandements forment le Madhyimayāna ou „Véhicule moyen”, 中乘, du salut.

Ces deux cent cinquante commandements se rattachent très étroitement aux dix précédents, car, de même que pour ceux-ci, on peut, en en observant une partie, parvenir dans un des six cieux du Kāmadhātu. On parvient ainsi aux Waçawartins en observant avec soin les quatre premiers commandements qui forment la première section du Prātimoksha; aux Nirmāṇaratis, si l'on observe les treize de la deuxième section; aux Tūchitas par les trente de la troisième section principale; aux Yama-dēwalokas par les quatre-vingt-dix de la quatrième section; enfin dans les cieux des quatre Dēwarādjas par les cent prescriptions de la cinquième grande section. En revanche, ceux qui violent les commandements tombent dans des enfers profonds en proportion de la gravité de leurs transgressions.

IV. Les *Cinquante-huit Commandements du Sūtra du filet de Brahma*, appelés en Chine „ceux des trois catégories”, 三聚戒 ou 三集戒, parce qu'ils 1° défendent tout mal, 2° ordonnent tout bien, 3° ordonnent les actes qui produisent le bien d'autrui. Ils embrassent donc, et les Dix Commandements, et le Prātimoksha, qui répondent, les uns au premier point, l'autre au second; le Prātimoksha à son tour implique les Dix Commandements, donc le point un. Une conséquence de la chose, qu'expose aussi de cette manière le sermon de l'abbé lors de la consécration³⁾, est qu'un bodhisatwa — quelqu'un qui a accepté les cinquante-huit commandements — est en même temps çramaṇera et çramaṇa.

1) *Fah youen tchou lin*, chap. II, f° 21.

2) Voy. la page 208.

3) Pages 246 et 247.

Ces commandements supérieurs, qui font ceux qui les observent Bodhisatwas (en chinois *phou-sat*, 菩薩), constituent le Mahāyāna, le „Grand Véhicule”, 大乘, du salut. Il conduit en effet à la plus haute félicité qui soit, puisque les Bodhisatwas peuvent devenir Buddhas; le Sûtra du filet de Brahma le dit nettement dans les derniers vers de la gâthâ reproduite à notre page 30, et encore ailleurs. Au troisième chapitre du Saddharma-puṇḍarīka le Grand Véhicule est sans restriction appelé celui des Buddhas; on y lit: „Le Tathāgata se sert de moyens fondés sur la „sagesse pour opérer la délivrance des êtres vivants en les retirant de la maison des trois mondes qui est en flammes. Il leur „prêche à cet effet trois Véhicules, celui des Ārāyikas, celui des Pratyēkabuddhas, et celui des Buddhas, et il prononce ces paroles: „Ne continuez pas à avoir votre joie dans la demeure „brûlante des trois mondes; ne portez pas vos désirs sur ce qui „est grossier, mauvais, sexuel, ou sur la gloire, le parfum, le „goût, l'attouchement. Si vous désirez les plaisirs de cette vie, vous „brûlerez; sortez donc promptement des trois mondes et servez-vous „des trois Véhicules, celui des Ārāyikas, celui des Pratyēkabuddhas „et celui des Buddhas. Je vous réponds du succès; jamais vous „ne trouverez que ce soient des vanités; vous n'avez qu'à vous „y appliquer avec zèle et à pousser en avant”. C'est avec ces „moyens que le Tathāgata invite les êtres vivants à entrer..... „Ārāyika, si un être vivant, possédant au dedans de lui la „sagesse, entend Buddha, le Seigneur du monde, donner sa loi „et l'accepte avec foi, puis, avec zèle et attention, s'efforce d'avancer, désirant quitter promptement les trois mondes et chercher pour lui-même le Nirvāṇa, cela s'appelle le Véhicule des „Ārāyikas: — il est comme ces enfants dont il a été parlé, qui „quittèrent la maison en flammes pour demander une charrette à chèvres. Et si un être vivant, qui a entendu prêcher „la loi de Buddha, souverain du monde, l'accepte avec foi, „puis s'efforce d'avancer avec zèle et attention, cherche la sagesse naturelle, trouve sa joie dans la solitude et le recueillement pour s'appliquer au bien, et pénètre à fond les causes des „choses, cela s'appelle le Véhicule des Pratyēkabuddhas, et il „est semblable aux enfants qui abandonnèrent la maison en flammes pour un char à cerfs. Et si un être vivant, ayant entendu „prêcher la loi de Buddha, Seigneur du monde, l'accepte avec „foi, l'observe avec zèle et s'efforce d'avancer; s'il aspire à la sagesse qui embrasse tout, à la sagesse des Buddhas, à la sagesse „naturelle, à la sagesse qui s'acquiert sans maître, à la sagesse „et à la pénétration, à la force et à l'intrépidité des Tathāga-

„tas, et si en même temps il songe miséricordieusement à procurer le repos et la joie aux innombrables êtres vivants, à faire le bien aux Dêwas et aux hommes, à délivrer tout ce qui est, cela s'appelle le Grand Véhicule. Le Bodhisatwa qui cherche ce Véhicule s'appelle pour cela Mahāsātwa: — il est „comme les enfants qui quittèrent la maison en flammes pour „demander un chariot à bœufs”.

NOTE. Dans les *Arbeiten der Kaiserlich Russischen Gesandtschaft zu Peking* (Tome II, 1858) se trouve, sous le titre de *Die Gelübde der Buddhisten und die Ceremonie ihrer Ablegung bei den Chinesen*, vom Archimandriten O. Gurius, la traduction d'une description détaillée des trois ordinations, publiée originairement en russe. L'auteur de la description a suivi un rituel imprimé en 1660 à Nanking et y a joint des explications que lui a procurées l'abbé d'un couvent des environs de Peking. Ce travail a évidemment beaucoup perdu en clarté par la traduction en allemand, seule forme sous laquelle il fût pour nous abordable; ce n'en est pas moins, même sous cette forme, une contribution importante à la connaissance de l'Eglise bouddhiste aux extrémités de l'Orient. Il fait voir qu'un rituel publié à Nanking est en usage jusque dans l'extrême nord-est de l'empire, qu'il est conforme pour tous les points essentiels à un rituel beaucoup plus ancien du Tcheh-kiang, parvenu dans le Fouh-kien, qui nous a servi de guide (p. 210), et que par conséquent on est en droit de conclure que les ordinations ont lieu de la même manière dans tout l'empire, sans autres différences que celles qui ne touchent à rien d'important. Si l'on réfléchit maintenant que, selon la doctrine de l'Eglise, ces ordinations sont le point de départ même de la voie du salut, qu'elles sont donc le foyer où se concentre la vie monastique, on tirera, sans courir grand risque de se tromper, cette seconde conclusion, que dans tout l'empire l'Eglise est très homogène pour ce qui est l'essentiel.

Ne fût-ce que pour ces motifs, nous croirions devoir fortement engager nos lecteurs à prendre connaissance du travail de M. Gurius. Ils y trouveront confirmé qu'il y a trois catégories de commandements pour les religieux, les dix commandements capitaux pour les grāmaṇēras, le Prātimoksha pour les bhikshus, et les commandements du Sūtra du filet de Brahma pour les bodhisatwas; mais en même temps on s'apercevra, non sans surprise, que M. Gurius n'a que très vaguement conscience du rôle prépondérant que ces codes jouent dans les ordinations, au point qu'il ne les mentionne qu'en passant comme s'il s'agissait de choses fort secondaires. Il n'explique point non plus sur quoi se basent les différentes parties de l'ordination, la pénitence, les vœux, les serments, l'évocation de visions, en un mot le

dhyâna, non plus qu'il n'indique ce que signifie la cautérisation du crime. Il laisse ainsi ses lecteurs en face des ténèbres justement pour les choses fondamentales. Nous n'aurions donc aucunement pu nous contenter de renvoyer à son travail; nous devons, puisant à d'autres sources que lui et nous fondant sur les observations faites par nous-même dans les couvents, reprendre dans son ensemble toute la question de l'ordination.

INDEX ALPHABÉTIQUE.

A.

Abbé (L') des couvents, 58 et suiv., 132 et s., 145, 166 et s., 176, 197, 199, 202 et s., 207, 218 et s., 232 et s. Ses adjoints, 134 et s., 139, 166 et s., 197, 219, 248.

Abhidharma-piṭaka, 1, 178.

Abhidjñā, 237.

Abstinence (Jours et mois d'), 62.

Abus de pouvoir (Prohibition des exigences avec), 51, 63.

Ail; défense d'en faire usage, 42, 97.

Aliments. Voy. **Mets**.

Amitābha, 6, 97, 98, 122, 125, 144 et s., 157, 161, 205, 209. La récitation de son nom procure le salut, 6, 144, 200, 219.

Amoghawadjra, 5, 149.

Amour pour les êtres vivants. Voy. **Miséricorde**.

Amṛta, 5, 152 et s., 156.

Amṛtodana, 153.

Ananda, 1, 215.

Animaux. Défense de faire le commerce des animaux, 48, 89. Miséricorde envers les animaux, voy. **Miséricorde**, **Étables**, **Viviers**, **Sauver**, **Sacrifier**. Comp. **Renaissance**.

Annales du Musée Guimet, 11, 206.

Année ecclésiastique, 166, 169.

Anuttara-samyak-sambodhi, 181, 186, 193, 223 et s.

Aranyaka, 196.

Arbres de la connaissance, 16, 25, 27 et s., 30, 84 et s., 152.

Arhat, 8, 75, 96 et s., 209, 218, 237, 244, 249, 253.

Armée. Défense de pénétrer au milieu d'une armée, ou d'aller d'une armée à l'autre, 47, 90; défense de contempler la lutte entre des armées, 64, 90, 103.

Armes. Défense de posséder des armes ou d'autres instruments destinés à tuer,

46, 90, 103; défense d'en faire le commerce, 63, 90, 103.

Arts magiques (Prohibition des), 61, 64, 98.

Arya, 215.

Ascétisme, 8, 96 et s., 196 et s., 209.

Assemblées (Grandes) du clergé, 59. Les assemblées religieuses sont pratiquement inconnues, 142.

Asura, 32, 54. Voy. **Renaissance**.

Atjārya, 60, 74 et s., 210, 237 et s., 244.

Voy. **Instructeur-atjārya** et **Karmâtjārya**.

Avarice (Prohibition de l'), 37, 91.

Aversion (Défense de nourrir de l') contre quelqu'un, 38, 41, 90.

Awalambana, 206.

Awénika-dharma, 20.

Awalokitāçwara. Voy. **Kwan-yin**.

Awidyā, 124.

Awitji, 192 et s., 213.

B.

Bāichadjya-rādja, 221.

Bala. Voy. **Forces**.

Balances. Défense d'user de balances qui exagèrent le poids, 63, 90.

Bâton magique, voy. **Wadjra**. Bâton des moines mendiants, voy. **Khakkhara**.

Battre. Voy. **Coups**.

Beal, 3, 4, 7, 11.

Bête. Voy. **Animaux**.

Bhadrakalpa. Voy. **Kalpa** de l'Excellence.

Bhawa, 124.

Bhikshu et **Bhikshuni**, 96 et *passim*. Voy. **Nonnes** et **Ordination**.

Bien (Il faut cultiver chez autrui les principes du), 38.

Bodhi, ou la sagesse suprême, 16, 39, 50, 65, 66, 80, 87, 125, 160, 162, 163, 191, 193, 215, 234 et s., 237, 242, 247.

- Bodhidharma**, 3, 4, 6.
Bodhikāya, 20.
Bodhimanda, 26, 29.
Bodhisatwa, 8, 220 et *passim*. Les qualités des Bodhisatwas et leurs stages de sainteté, 16 et s., 21, 31, 39, 50, 52, 66, 77, 85, 216; leurs qualités wadjra, 18, 21, 31, 39, 50, 66, 77; voy. **Voie du salut suprême**. Rang des Bodhisatwas dans l'univers, 75, 96, 127; ils sont les astres, 15, 20, 220, 225, 231, voy. **Soleil**. Ils travaillent au salut des êtres, 8, 91, 93, 220, 250. Leur sacrifice d'eux-mêmes, 51, 91, 217, 220 et s., 225 et s. Voy. **Serments**, **Ordination**, **Commandements**.
Bodhirutchi, 192.
Bodhyangas (Les sept), 21.
Bœuf. On n'abatte ni ne maltraite le bœuf en Chine, 118 et s. Son rôle dans les sacrifices officiels, 118. Son culte chez les Hindous, 119, 150. Fiente sainte de certains bœufs, 150.
Boissons enivrantes (Prohibition des), 36, 41, 97, 251. Défense d'en faire négoce, 35, 92.
Bonheur (Les huit champs de), 46, 60.
Bouddhisme Japonais (Le), 4, 7, 8.
Brahma, 14, 26, 239. Voy. **Sûtras**.
Brahmajāla-sûtra, 11. Voy. **Sûtra du filet de Brahma**.
Brahmalokas (Les dix-huit), 30, 31, 74.
Brahmanes, 81, 163, 191, 194.
Brigandage (Prohibition du), 62.
Brûler. Défense de brûler des êtres vivants, 49, 89. Voy. **Incendiarisme**.
Brûlure du crâne ou des autres parties du corps, ou même du corps entier, 50 et s., 217 et s., 227 et s.
Buddha (L'état de), 10, 19, 21, 27, 30, 31, 84, 189, 234, 236 et s., 243 et s., 247. Il faut toujours s'occuper de devenir un Buddha, 30, 65, 234. En chaque être existe le germe d'un Buddha, 234.
Buddhas (Les) sont la lumière solaire ou cosmique, 25, 101, 121, 157, voy. **Lumière** et **Çākyamuni**. Ils sauvent les êtres et les amènent à la perfection, 84, 121, 188. Ils se réjouissent de la pureté des autres êtres, 234. Leurs qualités caractéristiques, 30, 237. Les sept Buddhas, 61, 84, 101, 187 et s., 191, 193. Colonnes des sept Buddhas, 101. Les Buddhas des dix points cardinaux, 86, 163, 186, 188 et s., 212 et s., 238, 241. Les trente-cinq Buddhas, 189, 191 et s., 205, 211. Les cinquante-trois Buddhas, 187 et s., 205, 211. Les cinquante-quatre Buddhas, 149, 154. Les mille Buddhas du présent, 84, 189 et s., 194; du passé et du futur, 189 et s. Les Buddhas de l'Orient, 189. La mer des Buddhas, 33, 213.
La récitation des noms des Buddhas procure le salut, 5, 149, voy. **Amitābha**. Elle efface les péchés, 76, 185, 187 et s., 191 et s., 194, 205, 210, 214, 216.
On doit désirer que tous les êtres deviennent des Buddhas, 69. Défense de mal parler des Buddhas, 39, 98.
Voyez **Amitābha**; **Çākyamuni**; **Çikhin**; **Kāçyapa**; **Kanakamuni**; **Krakutjhandā**; **Leou-tchi**; **Lotjana**; **Triratna**; **Victoire Précieuse**; **Wāigramana**; **Wāirotjana**; **Wiçwabhū**; **Wipaçyin**; **Tathāgata**; **Reliques**; **Serments**.
Buddhabhadra, 1, 4.
Buddhadjiwa, 2.
Buddhawatangsaka-mahāwāipulya-sûtra, 4, 125, 234 et s.
Buddhayaças, 2.
Buddhism in China, 11.
Bouddhisme (Le) en Chine, formé de plusieurs sectes ou écoles, 6. Son influence sur le gouvernement de l'empire, 120.
Burnouf, 11, 237.
- C.**
- Çakra**, 231.
Çākyas. Nombre infini des Çākyas qui prêchent la voie du salut, 16, 17, 28, 85.
Çākyasinha, 133.
Çākyamuni (Le Buddha), 14, 20, 26 et s., 61, 85, 158, 185, 202 et s., 219 et s., 238, 240 et s., 243, 249 et s., 254. Il est la lumière cosmique ou solaire, 14, 20, 26 et s., 30, 31, 121, 141, 170, 177, 185. Sa naissance, 26. L'anniversaire de sa naissance, 112, 116, 117, 209. Voy. **Sermons**.
Calcinat. Voy. **Brûlure**.
Calomnie (Prohibition de la), 48, 52, 90.
Çanakawāsa, le troisième patriarche, 1.
Çāriputra, 190, 192, 254.
Catéchisme dans les couvents, 139 et s. Voy. **Sermons**.

Catena of Buddhist Scriptures, 3, 4, 7.

Cercueils (Défense de vendre et de fabriquer des), 48, 90.

Cérémonies pour conduire au salut les animaux, 121 et s. Cérémonies de la prédication, 133 et s. Cérémonies du matin et du soir dans la salle du Triratna, 144, 159, 161 et s., 172, 204. Cérémonies pour les morts, 144 et s.; voy. **Morts** et **Messes**. Cérémonies pour détourner les malheurs, 148 et s. Cérémonies auprès des malades et des moribonds, 131, 148. Cérémonies pour obtenir la pluie, 148 et s.; pour obtenir le beau temps, 156 et s.; pour expulser les sauterelles, 159. Cérémonies de la prestation des serments, 166 et s. Cérémonies des périodes du dhyāna, 169 et s. Cérémonies à l'intention de l'empereur, 170. Cérémonies de la lecture des commandements, 172 et s. Cérémonies avant et après les tournées mendiantes, 197, 198. Cérémonies de la période du repos, 201 et s. Cérémonies pour effacer les péchés, 172 et s., 185 et s., 211 et s. Cérémonies à l'intention des hôtes de l'enfer, 205 et s. Cérémonies de l'ordination, 207 et s.

Voy. **Offrandes**.

Chadāyatana, 124.

Chair. Voy. **Viande**.

Chaire à prêcher, 81, 134, 202, 232.

Cha-mi, 252.

Chant. Voy. **Musique**.

Chapelet, 227.

Chats (Défense d'avoir des), 64, 89.

Chi, plante, 65.

Chiens (Défense d'avoir des), 64, 89, 102.

Les chiens maltraités en Chine, 120.

Chih Pao-tchi, 4.

Chinese Recorder (The), 228.

Ching-woun, 252.

Chiromancie (Défense de la), 61.

Choun, 107 et 108. Voy. **Obéissance**.

Çikhin, nom d'un Buddha, 188.

Çikshāpada, 43, 252.

Çila, 21.

Çiwa, 14.

Clergé (Le). Voy. **Sangha**.

Cloche. La cloche d'un couvent peut conduire les êtres au salut, 160.

Colère (Commandement contre la), 38.

Collèges pour l'encouragement des études, 119.

Commandements. L'importance des commandements en vue de la perfection suprême, 234 et s. Il faut s'engager par serment à les observer, 67 et s.; voy. **Serments**. Il faut les prendre sous sa protection, 82. On éprouve une douleur profonde quand on les entend blasphémer, 83.

Les cinq commandements fondamentaux (pantja-wāiramani), 36, 43, 125, 174, 192 et s., 207, 209, 236, 251.

Les dix commandements capitaux (daçaṇḍa), 17, 43, 174, 176, 184, 189, 193, 208 et s., 210, 236, 252, 255. Voy. **Ordination** des grāmaṇeras.

Les 250 commandements et règles de conduite pour les bhikṣhus ou grāmaṇas (Prātimokṣha), 3, 5, 8, 12, 75, 96, 169, 173, 176, 184, 196, 199, 209, 253, 255. Leur rôle dans la sanctification, 8, 75, 237, 253. On les lit tous les demis-mois, 178 et s., 184 et s., 196, voy. **Uposatha**. Voy. **Ordination** des grāmaṇas.

Commandements et règles de conduite pour les bhikṣhunīs, 183. Les huit commandements pour les nonnes, 179.

Les 58 commandements du Sūtra du filet de Brahma, pour les bodhisatwas, 23, 27, 29 et s., 31 et s., 176, 184, 196, 207 et s., 209, 245 et s., 255. Tout le monde doit les accepter, observer, réciter, prêcher, enseigner, expliquer, lire et écrire, 31, 32, 65, 84, 88, 92, 207. Chaque classe d'êtres peut et doit les accepter, 31, 73, 75, 94, 207, 237. Chaque souverain ou fonctionnaire public doit les accepter, 40, 84, 98. Il faut les prêcher toujours, afin de convertir les êtres et de faire leur salut, 53, 84, 92, 207. On doit les lire et interpréter chaque jour, mais il est défendu de le faire si l'on n'en est pas capable, 52, 53, 93. Défense de les prêcher devant certaines catégories de gens, 78, 93. Il faut les savoir par cœur, 92. On les lit tous les demis-mois, 31, 70; voy. **Uposatha**. Il faut les faire réciter auprès des morts, 53, 92, 97. On doit les réciter pour effacer les péchés, 76, 210, 214. Les saints les annoncent aux êtres, 24, 85, 251. Ils sont annoncés sans cesse par les Bodhisatwas et les Buddhas du passé, du présent et de l'avenir, 83, 84. On les appelle les Commandements des trois

catégories, 242, 246 et s., 253. La volonté de les violer est un des plus graves péchés, 78, 98. Avantages qu'ils procurent à celui qui les observe, 86, 207, 209, 247. Leurs qualités caractéristiques, 87. L'observation de ces commandements constitue la conduite des Bodhisatwas, la voie du salut suprême, le Mahâyâna, 8, 87, 88, 99, 233 et s., 245, 247, 254. Leur arrangement dans un ordre plus logique, 89 et s. Voy. **Ordination** des Bodhisatwas.

Les huit commandements, 43.

Compassion. Voy. **Miséricorde.**

Concile (Le premier) des cinq-cents, 1.

Confesseurs du clergé, 174 et s., 183 et s.

Confession. Voy. **Péchés** et **Uposatha.**

Confucius, 90, 118, 120.

Conjurations (Les) sont défendues, 61.

Consécration. Voy. **Ordination.**

Constellations. Les vingt-huit constellations de l'écliptique, 151.

Conversion. Il faut s'appliquer à la conversion des autres, 36, 49 et s., 53, 63, 72, 80.

Coreligionnaires. Voy. **Maitres.**

Couleurs des quatre points cardinaux, 151.

Coups (Défense de donner des), 38, 90.

Couvents. But des couvents, 6, 94, 99.

Leur fondation et leur entretien, 100, 148. Cotisations pour l'érection et l'entretien des couvents, 100, 127, 148, 199 et s. C'est un devoir sacré de fonder des couvents, 72, 95. Laïques qui les administrent, 100. Possessions des couvents, 58, 127 et s. Leurs revenus, 127 et s., 196, 199 et s. Les autorités sont coupables de péché s'ils sécularisent les couvents, 81, 95. La loi défend aux femmes de visiter les couvents, 141. Couvents et temples qui ont ou n'ont pas le droit de conférer l'ordination 102, 207, 232.

Temples, chapelles, salles etc. des couvents. La salle du Triratna, 101, 133, 140, 144, 149, 152, 157, 159, 161, 166, 173, 175, 176, 183, 187, 197 et s., 203, 204, 218 et s. Chapelle de Bodhidharma, 6. Chapelle pour les âmes des moines défunts, 145. Temple pour prier pour la pluie, 150. Dépendance du couvent, construite au cœur de la paroisse, 198. Salle destinée aux pré-

dications, appelée la salle du Dharma, 133 et s., 140 et s., 173, 202, 205, 207, 232. Salle du dhyâna, voy. **Dhyâna.** Salle de réception, 136, 139. Salle pour les malades, 131. Imprimerie, 132, 142. Bibliothèque, 133, 143. Réfectoire, 173, 177, 183, 205. Cuisines à part à l'usage des laïques, 103.

Couvent de la Lumière Occidentale, 3. Couvent de Chao-lin, 107. Couvent pour l'exercice du Dhyâna, 122. Couvent où séjournent les Nuages, 210. Couvent de la Source bouillonnante, 210.

Voy. **Discipline** et **Disputes.**

Çramaṇa, 8, 96, 208 et s. 253. Voy. **Ordination.**

Çrāmaṇera, 174 et s., 177 et s., 201, 208 et s., 252 et s. Voy. **Ordination.**

Çrāvaka, 45, 50, 212, 215, 224, 252, 254.

Crémation des moines, 145, 228 et s.

Leur crémation vivante, 228 et s.

Csoma de Kōrōs, 11.

Çuddhodana, 26.

Cuisiniers des couvents, 103. Cuisiniers ambulants, 217.

D.

Daça-bala, 20, 237.

Daça-bhūmi. Voy. **Stages.**

Daça-cila. Voy. **Commandements.**

Dāna, 21, 170, 219.

Dānapati, 59, 67 et s., 80, 112, 125, 133, 136, 198 et s., 211, 248. Les dons des dānapatis appartiennent au Sangha entier, 60, 128, 203. Voy. **Invitations.**

Décadence de la vie monacale, 7, 141.

Décadence des études scolastiques, 7.

Délits. Voy. **Péchés.**

Délivrer. Voy. **Sauver.**

Dénigrement. On doit se charger pour les êtres du dénigrement et de l'opprobre, 37, 91. Le dénigrement est défendu, 37, 90.

Désirs. Voy. **Souhaits.**

Dēwas (Les), 6, 32, 84, 122, 148, 155, 159, 203, 212, 223 et s., 231, 236, 239, 248, 252.

Dēwalokas (Les), 25, 252.

Dēwaloka-rādjas ou **Dēwa-rādjas** (Les), 62, 159, 239, 252.

Dēwa-yāna, 252.

Dhāranis, paroles magiques, 5, 125 et s., 149, 154, 158, 160 et s., 162, 165, 186

et s., 191, 193, 205 et s., 223. Les dhâranis de la miséricorde de Kwan-yin, 122, 152, 155, 157, 204 et s. La dhârani du khakkhara, 247 et s.

Dharma (Le), l'ordre universel, 18, 20, 28, 101, 162, 163, 167. 187, 215, 234, 238, 240. Le pécher du blasphème du Dharma, 189. Rotation de la roue du Dharma, 40, 141, 247. Voy. *Lotjana*.

Dharmaguptakas (L'école des), 2, 3, 185.

Dharmākara, 2, 3.

Dharmakāya, 20, 176.

Dharmāloka mukhas (Les 108), 21.

Dharmatrāṭadhyāna-sūtra, 4.

Dhūta, dhūtam, 196.

Dhūtāṅga (Périodes de), 69 et s., 97, 169, 196 et s. 201. Les douze dhūtāṅgas, 196, 208.

Dhyāna, 4, 6, 21, 77, 95, 96, 121, 134, 139, 153, 154, 165, 169 et s., 172, 185, 204, 206, 211 et s., 216 et s., 251; voy. *Pensée*. Les mondes du dhyāna, 14, 25. L'école du Dhyāna, 3 et s., 6, 7, 8, 95, 251. Les périodes du dhyāna, 69, 72, 95, 169 et s. Comp. *Souhait*.

Discipline. Règlement sur la discipline dans les couvents; voy. *Lois de Pureté du Poh-tchang*.

Disputes. Il n'en doit pas surgir dans les couvents, 58. Voy. *Polémiques*.

Divination (Défense de la), 61, 64, 98.

Djambudwipa (Le), 149, 238.

Djātaka (Un) de Buddha, 121.

Djāti, 124.

Donateurs des couvents. Voy. *Dānapati*.

Donner. Voy. *Renoncement et Sacrifier*.

Dragons, 239. Ils causent les orages et les pluies, 100, 148 et s., 156, 158. Leur identification avec les Nāgas, 148. Les dragons des points cardinaux, 151. Le Dragon Azuré, 150, 152. Voy. *Rois dragons*.

Duhkha, 243.

E.

Eau purifiante dans les cérémonies religieuses, 122, 124, 152 et s., 156, 187; voy. *Amṛta*. L'eau est identifiée avec le nord, 151.

Ecclectisme du buddhisme de la Chine. Voy. *Syncretisme*.

Ecoles ou Sectes. Les cinq écoles basées sur différentes rédactions du Winaya-piṭaka,

1 et s. Ecole du Thien-tai, 2, 4, 229, 231. Ecole du Winaya de la montagne du Sud, 3, 7, 96. Ecole du Dhyāna, 3 et s., 6, 95. Ecole de Hien-chou, 4. Ecole de la Pénitence, 4, 96. Ecole de la Miséricorde, 5, 95. Ecole du Pays de la Pureté, 5, 97, 98. Ecole des Mystères ou du Yoga, 5, 97, 98, 206. Ecole du Lotus, 5, 138. Ecole des Sarwāstiwādins, 2, 7. Fusion des Ecoles, 4 et s., 7, 12.

Écriture sainte (L'). Sa division en trois parties, 1. Défense de la ruiner ou de la violer, 67. On doit la racheter lorsqu'elle est tombée entre les mains de mécréants ou d'hérétiques, 63, 94. Il faut en faire l'objet de soins idolâtres et lui sacrifier, 79, 94, 143. On doit l'écrire sur diverses étoffes, 79, 92. Les laïques se cotisent pour la faire réimprimer dans les couvents, 142. Il est défendu d'en prohiber le confectionnement, 81, 93. Prédications de l'écriture sainte dans les couvents, 132 et s.

On doit réciter les écrits saints lorsqu'il se commet beaucoup de péchés, 73; lors des dangers, des désastres, des révoltes etc., 72 et s., 93, 94, 148 et s., 159, 185; dans toutes les autres occasions, 72, 79, 92, 172. On récite les écrits saints auprès des malades, 72, 93; pour les mourants et les morts, 53, 72, 92, 97, 102, 127, 131, 144 et s., 207. Collections d'écrits sacrés dans les couvents, 7, 143. Voy. *Sūtras*, *Winaya*.

Écuelle des moines mendiants, 121, 124, 152, 197 et s., 208 et s.

Empêchements à la béatification. Voy. *Péchés de révolte*.

Empereur (L') est père et mère du peuple, 108. Il est le chef de toute religion, 130. On prolonge sa vie par des actes de miséricorde envers les animaux, 116, 117. Service aux couvents à son intention, 170. Souhait pour sa prospérité, 248. Les empereurs doivent recevoir les commandements, 40, 98. Ils ont souvent favorisé l'Eglise, 108.

Encensoir que l'on tient à la main lorsqu'on s'entretient avec les saints, 52, 122, 154, 238.

Endurance (L'), vertu des bodhisatwas, 17, 102.

Enfer (L'), 5, 67, 119, 160, 163, 205, 211, 213, 240; voy. **Awitji**. Rédemption des âmes de l'enfer, 5, 160, 163; leur réfection, 205 et s.

Enseigner. Chaque bodhisatwa est obligé d'enseigner les principes du Mahâyâna, sans en intervertir l'ordre, 50 et s., 57, 72, 77; voy. **Commandements**, **Conversion**, **Instruire** et **Sermons**.

Enseignement. Il faut demander et accepter l'enseignement des religieux avancés en âge, 55.

Esclaves (Défense d'avoir ou de faire le commerce des), 48, 54, 90, 102. Il faut racheter les religieux qu'on voit vendre comme esclaves, 63, 91.

Esprits. Voy. **Fantômes**.

Etables dans les couvents, 110 et s.

Etangs. Voy. **Viviers**.

Etude (L') des sûtras de toutes les écoles est prescrite, 52. La période de l'étude en été, 205. Les études scolastiques sont négligées en Chine, 7.

Excommunication. Voy. **Expulsion**.

Excursions mendiantes. Voy. **Dhûtânga** et **Tournées**.

Excuses (On doit toujours accepter les) 38, 90, 96.

Expulsion hors du clergé ou du couvent, 5, 33 et s., 175, 181 et s., 192, 200, 204, 205.

F.

Fah-tsang ou **Kwoh-yih**, 4.

Fah youen tehou lin, nom d'un ouvrage chinois, 12, 253.

Fantômes et esprits (Les) ne sont pas honorés par les religieux, 75; ils poursuivent ceux qui violent les commandements, 79. Les huit classes de fantômes, 32.

Fan wang king. Voy. **Sûtra du filet de Brahma**.

Fan yih ming i, nom d'un ouvrage chinois, 2, 21, 170, 249.

Félicité (Les huit champs de), 46, 60.

Fêtes annuelles des saints buddhiques, 6.

Feux. Défense d'allumer des feux dans certains mois de l'année, ou d'en faire sans nécessité, 49, 89.

Filets (Défense d'avoir des), 46, 90.

Foi (Nécessité de cultiver la), 39, 65, 233 et s., 238, 242, 250.

Forces (Les cinq), 21. Les dix forces (da-ça-bala), 20, 237.

Fouet à moustiques, 138 et s.

Fouh, 138.

Fouh tsou thoung ki, nom d'un ouvrage chinois, 114, 116, 117.

Foung-choui, 100, 101, 128, 148, 198 et s., 226. Professeurs du *foung-choui*, 101.

G.

Gandharwas (Les), 32.

Garotter. Défense de garotter les gens, 63.

Garudas (Les), 32.

Gâutami, 179.

Gelûbe der Buddhisten, 255.

Généraux célestes (Les), 155.

Geschiedenis van het Buddhisme in Indië, 3, 21, 138.

Gogerly, 11.

Gr̥dhrakûta, 194.

Grimblot, 11.

Guerre. Horreurs de la guerre en Chine, 108. Rôle du dieu de la Guerre (**Kwan-ti**) dans les couvents, 109.

Guerriers. Voy. **Armée**.

Gurius, 255.

H.

Han Yü, 227.

Hérésies (Défense d'embrasser ou d'enseigner les), 45, 50, 58, 66, 94, 123.

Hérétiques (Il est défendu de prêcher les commandements devant les), 78, 93.

Hiao, la soumission, 107, 108. Voy. **Obéissance** et **Soumission**.

Hien-chou (L'école de), 4.

Hinayâna (Le), 3, 7, 45, 58, 66, 94, 96, 185, 209, 247, 252.

Hieh fouh khao hioun, nom d'un ouvrage chinois, 112, 116.

Histoires du Nord de l'Empire, 146, 147.

Histoires du Sud de l'Empire, 98, 113, 138.

Histoire de la dynastie des Soung, 104, 105.

Histoire de la dynastie des Ming, 107.

Hospitalité exercée à l'égard des religieux étrangers, 44, 59, 129 et s., 201. Hospitalité envers les laïques, 129 et s.

Huen-tohwang, 5.

Hwoui-kho, 4.

Hwoui-youen, 5.

I.

Images. On doit racheter les images des saints et de ses parents, 63, 91.

Imprimerie (L'art de l') en Chine, 92.

Incantations (Défense de causer la mort au moyen d'), 32.

Incendiarisme prohibé, 49, 90, 95.

Incontinence. Voy. **Luxure**.

Indra, 25, 109, 166 et s., 197 et s., 202 et s., 239, 252. Les dieux d'Indra, 125; voy. **Trayastrinças**.

Indriyas (Les cinq), 21.

Initiateur. Voy. **Ordination**.

Injure (Défense de l'), 37, 38, 48, 90.

Instructeur-atjārya, 208, 241, 244.

Instruire. Les bodhisatwas doivent toujours instruire les êtres, 37, 63. Voy. **Enseigner**.

Insulte. Voy. **Injure**.

Insurgés. Défense de contempler la lutte entre des insurgés, ou d'être leur messager, 64, 90. Voy. **Armée**.

Invitations faites aux religieux par les dānapatis, 59, 60 et s., 128, 198, 201 et s.

J.

Jen hiang, 217.

Jéûne. Voy. **Abstinence**.

Jeux de hasard (Défense de jouer ou de regarder les), 64, 97.

Jih tchi louh, nom d'un ouvrage chinois, 104, 107.

Julien (Stanislas), 232.

K.

Kāçyapa, 1. Le Buddha Kāçyapa, 188.

Kāçyapiyas (Ecole des), 2.

Kālayaças, 185.

Kalpa (Le) d'Eclat et de Gloire, et celui des Etoiles et des Constellations, 189 et s. Le kalpa de l'Excellence, 26, 189 et s.

Kanakamuni, nom d'un Buddha, 188.

Kandjour (Le), 11.

Kao sang tch'wen, nom d'un ouvrage chinois, 2, 11.

Kāmadhātu, **Kāmswatchara** ou **Kāmaloka** (Le), 252 et s.

Karma, 170, 244 et s.

Karmadāna, 134 et s., 139 et s., 144, 167, 170 et s., 174 et s., 183 et s., 187, 197, 201 et s., 205, 212, 214, 232 et s.

Karmâtjārya, 208, 241, 244.

Kashāya, 70, 74, 139, 140, 197 et s., 202, 209, 218.

Kaundinya, 134.

Kern, 3, 21, 138, 221, 237.

Khai-youen chih kiao louh, nom d'un ouvrage chinois, 12.

Khakkhara ou bâton des moines mendiants, 69, 134, 197, 242, 247 et s., 249 et s.

King tsang, nom chinois du Sūtra-pitaka, 1.

Kinnaras (Les), 32.

Kiou hiang, 217.

Kou-chan, nom d'un montagne, 210.

Kou kin thou chou tsih teh'ing, nom d'un ouvrage chinois, 2, 112, 113, 116, 117, 229, 232.

Krakutjhandā, nom d'un Buddha, 188, 189.

Kshānti, 21.

Kumārādjiwa, 2, 10, 11, 147, 221.

Kwan-ti, dieu chinois de la Guerre, 109.

Kwan-yin, 122, 133, 149, 152, 155, 157, 159, 162, 163, 204 et s., 232.

Kwoh-yih, 4.

L.

Lait (Usage du), 102.

Lalitawistara, 21.

Langkāwatāra-sūtra, 4.

Leou-tchi, nom d'un Buddha, 189.

Liang (Dynastie des), bien disposée pour le buddhisme, 98, 113.

Libération des êtres vivants. Voy. **Sauver**.

Lien-ché kao hien tch'wen, nom d'un livre chinois, 5, 7, 138.

Lièvre dans la lune, 231.

Li ki, ouvrage chinois, 91, 118.

Lion (Le), le symbole de Çākya-muni, 83, 133.

Liou-li; c'est peut-être le wāidūrya, 157 et s., 221.

Livres d'histoire de la dynastie des Wei, 103, 146.

Livres de la dynastie des Liang, 113.

Livres de la dynastie méridionale des Ts'i, 138.

Livres de la dynastie septentrionale des Ts'i, 146.
Livres nouveaux et livres anciens de la dynastie des Thang, 104, 228.
Lois de Pureté du Poh-tohang (Les), nom d'un ouvrage chinois, 2, 3, 99, 150, 182, 202.
Lotjana, 14 et s., 20 et s., 23 et s., 26, 28, 85, 94, 136, 173, 183, 211 et s., 225, 244 et s., 251. Voy. **Dharma**.
Lotus (Ecole du), 5, 138. Le trône de lotus de Lotjana représente l'univers, 15, 20, 225.
Lotus de la Bonne Loi, 11, 237.
Louh tsang, nom chinois du Winaya-piṭaka, 1.
Loun tsang, nom chinois de l'Abhidharma-piṭaka, 1.
Loun yü, ouvrage classique chinois, 120.
Loung. Voy. **Dragons**.
Lu (Monts de), 5.
Lumière (La) cosmique ou solaire, représentée comme un Buddha, 25, 101, 121, 157, 186, 187, 189, 216, 221 et s., 225 et s. Voy. **Çākya-muni**.
Lune. Voy. **Lièvre**.
Luxure (Prohibition de la), 34, 67, 92, 97, 111, 247, 251. Défense de regarder la luxure d'autrui, 68. Défense de causer la luxure d'autrui, 61, 62, 92, 111.

M.

MaoGowan, 228 et s.
Madhyimayāna (Le), 253.
Magie religieuse, 5, 98, 206.
Mahāratnakūṭa-sūtra, 192.
Mahāsaṅgha-winaya, 1, 12.
Mahāsaṅghikas (Ecole des), 1.
Mahāyāna (Le), 4 et s., 6, 94, 95, 96, 254. On doit l'accepter sans réserve, 19, 94, 163. Voy. **Enseigner et Conversion**.
Maheçwara, 14, 25 et s., 85.
Mahiçāsakas (Ecole des), 2.
Mahoragas, 32.
Maîtres ecclésiastiques, 207, 210, 232 et s., 237. On doit toujours désirer de trouver de bons maîtres, 66. Il faut sacrifier tout pour subvenir à leurs besoins et à ceux des coreligionnaires etc., 41, 44, 93, 139. On doit leur demander des sermons, 44, 93, 139. Voy. **Atjārya**, **Upādhyāya**, **Respect**.

Maitre-médecin, nom du soleil, 157 et s., 185.
Maitrēya, 215 et s., 238, 241. Collection de Questions relatives au Bodhisatwa Maitrēya, nom d'un ouvrage buddhique chinois, 215.
Malades (Devoir de soigner les), 46, 91, 131.
Mandārawa ou Mahāmandārawa, nom d'une fleur, 222.
Mandarins séjournant dans les couvents, 129. Les mandarins ordonnent parfois aux moines de célébrer des cérémonies; 156, 158.
Mandjuçrī, 238, 241.
Mansuétude. Voy. **Miséricorde et mansuétude**.
Manuel d'escrime de Chao-lin, nom d'un ouvrage chinois, 107.
Manuscrits dans les couvents, 99.
Mantras. Voy. **Dhāranis**.
Māras, esprits des ténèbres et du mal, 26, 106, 109, 123, 125, 133, 163, 166, 177, 185, 215, 217, 241.
Mārga, 243.
Maritji, 232.
Matricide, 74, 244.
Māyā, 26.
Méditation. Voy. **Dhyāna**.
Mémoires du département de Hang-toheou, ouvrage chinois, 230.
Mémoires sur les Contrées Occidentales, 232.
Mendicité des religieux buddhiques, 8, 96, 196 et s. Voy. **Ecuelle et Tour-nées mendiante**.
Mensonge (Prohibition du), 35, 90, 181, 251.
Messager. Défense de se faire messager des rebelles et de porter des ordres officiels, 47, 64, 90.
Messes pour les morts, 5, 6, 98, 102, 126, 127, 146, 206, 207, 250.
Mesures. Défense d'user de mesures trop petites, 63, 90.
Mets (Défense de préparer des), 61, 90, 103. Mets défendus, voy. **Ail**, **Oignons**, **Poireau**, **Oeufs**, **Viande**.
Meurtres qui excluent de l'acceptation des commandements, voy. **Péchés**. Il est absolument défendu de venger un meurtre, 47, 54, 90. Voy. **Tuer**.
Mih khoh hwoui si, nom d'un ouvrage chinois, 117.
Militarisme au sein du clergé, 103 et s.

Miséricorde envers tous les êtres, 5, 6, 89, 110 et s. Ecole de la Miséricorde, 5, 95.

Miséricorde et mansuétude, 18, 33, 34, 36, 38, 42, 48, 51, 53, 58, 61, 63, 80, 89 et s., 94, 97, 100, 102 et s., 110 et s.

Moines (Occupations des), 6, 94, 99 et *passim*. Ils n'ont pas de possessions personnelles, 97, 127 et s., 196. Leur argent de poche, leur défroque, équipement et petit avoir, 69, 128.

Dignités diverses conférées aux moines dans les couvents, 58, 133, 166, 169. Le chef de couvent, voy. Abbé. Moines chargés des prédications, 58, 132 et s., 137, 167, 174 et s., 177 et s. Chefs du dhyāna, 58, 95; voy. Karmadāna. Moines chargés de la surveillance dans la salle du dhyāna, 134. Moines-administrateurs des biens du couvent, 127, 168. Moines chargés de la réception des étrangers, 130, 136. Moines qui étudient l'écriture sainte, 133. Moines-infirmiers, 131. Moines-écrivains, 132, 135, 142, 173. Moines chargés de l'imprimerie et de la surveillance des écrits saints, 142, 143. Moines qui ont la surveillance des étables et des viviers, 110. Moines chargés de la cuisine, 103. Moines mendiants, 197 et s., 199 et s.

Numérotage annuel des moines, 201 et s. Leurs élèves, 207. La crémation, 145, 228 et s. Leur crémation volontaire de leur vivant, 228 et s.

Moines combattants, 104 et s. Moines itinérants, 44, 59, 129, 131, 139, 141, 200; comp. Tournées mendiante.

Monastères. Voy. Couvents.

Mort (Défense de posséder ou de vendre des instruments pouvant causer la), 46, 63, 90. Défense de causer la mort d'un être, 32, 89, 92. Voy. Sauver.

Morts (Culte des), 5, 6, 144 et s., 207. Voy. Enfer, Écriture sainte et Messes.

Moudre (Défense de), 61, 90, 103.

Mouvements mystiques des mains et des doigts (mudras), 5, 206.

Mûla-grantha, 249.

Musique (Défense de prêter l'oreille à la), 64, 68, 97.

Mystères (Ecole des), 5, 97.

N.

Nāgas (Les), 32, 122, 148, 159, 248.

Nāgarādja, 148 et s.

Nāgārdjuna, 3, 4.

Naissances (Les quatre catégories de), 161, 164, 239.

Nāmarūpa, 124.

Nan-chan louh tsoung, nom d'une Ecole, 3.

Nanda, 149.

Naraka (Le), 193.

Nidānas (Les douze), 22, 121 et s., 124. Les quatre nidānas, 163.

Nirgrantha-sūtra, 235.

Nirmānaratis (Les), 252 et s.

Nirodha, 243.

Nirwāna, 8, 123, 188, 215, 223 et s., 226, 234, 254.

Nirwāna-sūtra, 235.

Nonnes, 179 et s., 183. Institution de l'ordre des nonnes, 179.

Notes on Chinese Literature, 107.

Novices. Voy. Çrāmanéra.

Nourriture. Voy. Mets.

O.

Obéissance et soumission aux parents, aux maîtres religieux, au clergé, 30, 33, 34, 38, 39, 40, 48, 51, 54, 61, 81, 83, 107 et s.

Oeils de dragon, 218.

Oeufs; défense d'en faire usage, 102, 111.

Oeuvres (Les bonnes); défense de les neutraliser, 64, 92.

Offrandes; pour obtenir de la pluie, 151, 155; pour obtenir le beau temps, 157, 159; à Indra, 166; aux Buddhas des dix points cardinaux, 187; aux reliques du Buddha, 223; aux pagodes, 225. Offrande lors de l'acte de la pénitence qui précède l'ordination, 211 et s. Offrande du soleil à la lumière cosmique, 222 et s. Comp. Sacrifier.

Oignons; défense d'en faire usage, 42, 97.

Om mani padmé hum, 248.

Ordination, ou acceptation des commandements, 8, 94.

L'ordination des çrāmanēras ou l'acceptation des dix commandements capitaux, 184, 208 et s., 211, 244, 252.

L'ordination des çramāṇas ou bhikshus,

ou l'acceptation des commandements du Prātimoksha, 8, 178, 208 et s., 211, 237, 244, 253.

L'ordination des bodhisatwas, ou l'acceptation des commandements du Sūtra du filet de Brahma, 56, 74, 75 et s., 94, 96, 103, 172, 183, 206 et s., 209 et s., 211, 233 et s., 244, 250 et s.; Programme de l'ordination, 209 et s.; le chapitre, 208, 238; l'initiateur, 207 et s., 210, 217, 232 et s., 237, 251; le diplôme, 129. Les serments de l'ordination, 210; l'acte de pénitence, 211 et s., 241, 242 et s.; la brûlure du crâne etc., 50 et s., 217 et s., 227 et s. Nécessité de cette ordination pour le salut suprême, 235 et s. Péchés qui excluent de l'ordination, 210, 241, 244; voy. **Péchés**. Description de l'ordination par Gurius, 255.

Ordre universel (L'). Voy. **Dharma et Lotjana**.

Ordres officiels. Voy. **Messenger**.

Orgueil (Commandement relatif à l'), 55.

P.

Pagodes. Leur raison d'être, 101. Elles contiennent des reliques ou une image de Buddha, 223 et s., 225 et s. Elles sont érigées sur les cendres des moines, 145. Illumination des pagodes, 170, 226. Devoir d'élever des pagodes, 72, 95. La Pagode des trois animaux, 231.

Paillarder (Défense de). Voy. **Luxure**.

Pantja-wāiramāṇi, 36, 251. Voy. **Commandements**.

Paradis occidental (Le), 5, 144 et s., 161, 205.

Parāḍjika ou **Parāḍjita**. Voy. **Expulsion**.

Pāramitās (Les six), 21, 47, 163, 234.

Pardonner (Devoir de), 38, 90, 96.

Parfums (Défense de faire usage de), 43, 68, 252.

Parinirwāṇa, 235.

Paroles magiques. Voy. **Dhāranis**.

Parricide, 74, 244.

Pāstra. Voy. **Ecuelle**.

Patriarches de l'Eglise, 1, 3. Voy. **Hwouikho**, **Upagupta** et **Upāli**.

Pays de la Pureté (L'école du), 5, 97.

Péchés. Les sept péchés de révolte qui excluent de l'ordination, 43, 48, 54, 74,

75, 76, 77, 190, 210, 241, 244. Les cinq péchés de révolte, 188, 189. Les huit péchés qui entraînent la misère ou une renaissance misérable, 43, 84, 161, 163, 164. Péchés qui nuisent à la pureté du corps, de la bouche et de la pensée, 54, 174, 190. Le blasphème contre le Dharma, le plus grave des péchés, 189. Les trois catégories de péchés, 190 et s. Les péchés secondaires qui font souillure, 41 et s.

Défense de divulguer les péchés d'autrui, 36, 43, 90. Défense d'induire autrui au péché, 92. Il faut réciter les écrits saints lorsqu'il se commet beaucoup de péchés, 73.

Effacement des péchés par la confession, le repentir et la pénitence, 5, 6, 33, 56, 76, 96, 124 et s., 161 et s., 172 et s., 184 et s., 195, 207, 210, 211 et s., 242 et s., 250. Méthode selon le Sūtra du filet de Brahma, 211 et s. Autres méthodes, 185 et s., 194 et s., 211. Effacement des péchés au moyen de la lumière, 194 et s.; au moyen des dhāranis, 186, 191; par la prononciation des noms des Buddhas, voy. **Buddhas**. Signes qui se manifestent lorsque les péchés sont effacés, 56, 76 et s., 210, 211, 216 et s., 233, 251. Voy. **Ordination et Commandements**.

Pénitence (L'école de la), 4, 96. Voy. **Péchés**.

Pensée (La) possède une force effective et peut produire des phénomènes, 4, 5, 95, 122, 135, 153, 154, 172, 212, 217, 243, 251. Comp. **Dhyāna**.

Père-bœuf (Le), 119, 163.

Persécutions de l'Eglise prohibées sous peine de péché, 81 et s., 95. Défense de causer la persécution des frères dans la foi, 82, 90.

Piler (Défense de), 61, 90.

Pitié. Voy. **Miséricorde**.

Plantes (Il est très vertueux que de ne pas blesser les), 66.

Pluie (Cérémonies pour obtenir et pour faire cesser la), 149 et s., 156 et s.

Poh-tohang (Mont de), 2.

Poids (Défense d'user de faux), 63, 90.

Poisons (Défense de préparer des), 61, 90.

Poissons. Voy. **Viviers et Viande**.

Poireau; défense d'en faire usage, 42, 97.

Polémiques (On doit cultiver dans les autres une absence de), 38. Voy. **Disputes**.

Poros; défense d'en avoir, 64, 89.
Posadha, 173.
Possédé (Défense d'être), 62, 98.
Pou-sat (Posadha), 173.
Pradjnâ, 18, 21, 163.
Prâtimoksha (Le). Voy. **Commandements** et **Uposatha**. Les dix prâtimokshas du Sûtra du filet de Brahma, 28 et s., 30, 32 et s., 39 et s., 92, 246. Ce qu'il arrive à ceux qui les transgressent, 39.
Pratyêkabuddha, 212, 215, 253 et s.
Prawrajya, 207.
Prédicateurs. Voy. **Moines**.
Prédications. Voy. **Sermons**.
Prêtas (Les), 33, 163.
Prêtres buddhiques, 102, 207.
Promesses. Voy. **Vœux**.
Propagande, 132 et s. Voy. **Commandements** et **Écriture sainte**.
Pureté de la bouche, du corps et des pensées, 178, 211, 236.
Purification. Voy. **Eau** et **Péchés**.

Q.

Querelles (Prohibition des), 38, 52.

R.

Râdjagrha, 194.
Rançonner. Défense de rançonner les gens, 51, 63, 90.
Rangs (On doit prendre place selon une ordonnance régulière des), 71, 177.
Rebelles. Voy. **Insurgés**.
Refuges (Les trois), 80. Voy. **Triratna**.
Reliques des Buddhas, 223, 226, 227 et s.
Renaissance (La), 53, 123, 125, 163, 252 et s. Les six stages de la renaissance, 53 et s., 236, 239. Les stages inférieurs de la renaissance, 33, 39, 84, 123, 162, 164, 167, 188, 193, 213, 236, 240, 252.
Renoncement aux choses du monde, 17, 57, 91, 127 et s. Voy. **Ascétisme**.
Repentance (On doit pousser les autres à la), 43, 96, 172. Voy. **Péchés**.
Repos (La période du), 59, 69, 72, 169, 201 et s., 203 et s.
Répugnance. Voy. **Aversion**.
Respect dû aux maîtres et coréligionnaires, 40 et s., 44, 81, 139. Les religieux ne donnent pas de marques de respect

au souverain, ni aux parents, ni aux fantômes et esprits, 75.
Retraite religieuse dans les couvents, 201 et s. Voy. **Repos**.
Révolte (Défense de fomenter la), 47.
Rites. Voy. **Cérémonies**.
Roi-Médecin (Le), nom du Bodhisatwa-Soleil, 185 et s., 221 et s., 225 et s.
Bois-dragons, 148 et s., 153 et s. Comp. **Dragons**.
Ryauon Fujishima, 4, 7, 8.

S.

Sacrifier. On doit sacrifier son corps etc. pour le donner aux bêtes sauvages etc., 51, 91, 217, 220 et s. Il faut sacrifier toutes ses possessions pour le bien des autres, 41, 59, 91, 127 et s. Comp. **Offrandes**.
Saddharma-pundarika-sûtra. Voy. **Sûtras**.
Sâgara Nâgarâdja, 148, 150.
Sagesse suprême (La). Voy. **Bodhi**.
Salut (Le). On doit conduire les êtres au salut, 8, 34, 91, 110 et s., 160. Comment on s'acquitte de ce devoir lorsqu'il s'agit des animaux, 121 et s. La cloche du couvent peut conduire les êtres au salut, 160. Voy. **Souhaits** et **Serments**.
Salut suprême (Le). Voy. **Voie du salut suprême**.
Samâdhi, 16, 18, 20, 25, 152, 187 et s., 221 et s., 224, 225 et s., 230 et s.
Samantabhadra, 163.
Sam-tsang, nom chinois du Tripiṭaka, 1.
Samudaya, 243.
Samyagdrichṭi, 86.
Sanctification. Voy. **Salut**.
Sang Tchao, 9, 11.
Sangha (Le), 33, 101, 127 et s., 238 et s., 240, et *passim*. Les possessions du Sangha, 60, 127 et s., 192, 203.
Sanghâti, 232.
Sanskâra, 124.
Sapta-ratna, 158.
Sarwadjîna, 88, 247.
Sarwârthasiddha, 26.
Sarwâstiwâdins (Ecole des) et son winaya, 2, 7, 249.
Sauterelles (Expulsion des), 159.
Sauver. Le devoir de sauver et de protéger les êtres vivants, 33, 34, 53, 63, 91, 108, 110 et s., 112, 125, 131, 247.

- Bénédictions qui découlent de l'observation de ce devoir, 114 et s. Voy. **Morts**.
- Séville** des moines mendiants. Voy. **Ecu-elle**.
- Sécheresse**, 100, 148 et s., 156, 157. Les démons de la sécheresse, 153.
- Sectes de végétariens**, 112. Voy. **Ecoles**.
- Sensations agréables**; défense d'en désirer, 69.
- Sentiers du début** (Les dix), 17, 21, 31, 39, 50, 66, 77.
- Sept Suttas Palis*, 11.
- Serments** de ne pas violer les commandements, 67 et s., 95, 165, 166 et s., 169, 207, 214, 242. Serments d'accepter les commandements, 210, 233. Serment de vouloir s'instruire, 166, 243. Serments d'amener soi-même et les autres au salut, 161, 166, 204. 243 et s. Serments des Buddhas et Bodhisatwas, les engageant à travailler au salut des êtres, 238.
- Sermons** de Buddha, 14, 26 et s., 121 et s., 141, 144, 149, 185, 190. Sermons des Buddhas, 85. Sermons de Lotjana, 16 et s., 20, 23 et s.
- On doit demander des sermons aux prédicateurs qui viennent d'ailleurs, 44, 93. On doit toujours assister aux sermons, 45, 93, 205. Les Buddhas et les autres saints assistent aux sermons, 135, 139. Jours fixes destinés aux sermons, 136 et s. Sermon pour l'ouverture de la retraite religieuse, 202. Sermons dans la période de repos, 205. Règles à observer pour les sermons, 80 et s., 133 et s., 138 et s., 205. Voy. **Commandements**, **Écriture sainte**, **Enseigner**, **Moines**.
- Sih-toh'ang**, 249 et s.
- Si-youh ki**, nom d'un ouvrage chinois, 232.
- Signes** du pardon des péchés. Voy. **Péchés**.
- Siou**. Voy. **Constellations**.
- Skandhas** (Les cinq), 22.
- Soleil** (Le) représenté comme un Bodhisatwa, 15, 20, 21, 158, 185, 215, 221 et s., 225 et s., 228 et s., 231. Comp. **Lumière**.
- Songes** (Défense d'interpréter les), 61.
- Sonnette magique**, 5, 154.
- Sorcellerie** (Prohibition de la), 61, 98.
- Souhaits** pour le bien de soi-même et pour la sanctification des autres, 69, 80, 85, 95, 121, 125 et s., 154, 160 et s., 185, 191, 213 et s., 215 et s., 248. Ils sont une forme du dhyāna, 95, 165, 172. Souhaits lors des offrandes, 212.
- Soumission**. Voy. **Obéissance**.
- Sou TOUNG-pho** ou **Sou Tszé-tchen**, 112.
- Sparça**, 124.
- Stages**. Les dix stages de sainteté des Bodhisatwas (ḍaça-bhūmi), 16, 19, et s., 31, 66, 85, 145; voy. **Voie du salut**. Comp. **Renaissance**.
- Sthawira**, 132. L'école des Sthawiras, 1.
- Sukhāwati**, 5.
- Sumēru** (Le mont), 186, 189, 195.
- Suprême Médecin** (Le), nom du Bodhisatwa-soleil, 185 et s., 187 et s.
- Surāṅgama-sūtra**, 204.
- Sūtras**. Le Sūtra du Filet de Brahma, 8 et s. Sa valeur pour la sanctification, 8, 99. Sa préface et son histoire, 9 et s. Son rôle, 12, 98. Différentes éditions et commentaires, 13. Origine de son nom, 26. Traduction de ce sūtra, 14 et s.
- Sūtra des Mouvements de Brahma, 11.
- Sūtra des quarante-deux Sections, 8. Les Sūtras des longs Agamas, 11. Sūtra d'Amitābha, 5, 6, 144 et s., 205. Sūtra du Non-éternel, 131. Sūtra de la Lumière d'or, 121 et s., 159, 194 et s.
- Sūtra du grand parcours des Nuages et de la prière pour la Pluie, 149, 154 et s., 157. Sūtra des Rois-dragons des Mers, 156. Sūtra des Flammes wadjra rayonnantes, 157. Sūtra des Mérites des vœux primitifs du Tathāgata Lumière de *liou-ti* du Maître-médecin, 157. Sūtra de la contemplation des deux Bodhisatwas Roi-médecin et Suprême Médecin, 185 et s., 187 et s., 194. Le Grand et Précieux Amas de Sūtras, 192, 215. Sūtra des exercices de pénitence pour les péchés contre les commandements mahāyānistes des trois catégories, 190. Sūtra du Samādhi du Flambeau lunaire, 235. Buddhawatang-saka-mahāwāipulīya-sūtra 4, 125, 234 et s. Dharmatrāta-dhyāna-sūtra, 4. Lalitawistara, 21. Langkāwatāra-sūtra, 4. Mahāratnakūṭa-sūtra, 192. Nirvāṇa-sūtra, 235. Nirgrantha-sūtra, 235. Sadharma-puṇḍarīka-sūtra ou Sūtra de la Fleur du Dharma, 4, 5, 156, 220 et s., 225, 227, 229, 236, 254. Wadjra-pradīpā-parimitā-sūtra, 156. Surāṅgama-sūtra, 204. Voy. **Étude** et **Maîtréya**.

Sâtras et winayas. Voy. **Ecriture sainte.**
Sûtra-pitaka, 1.
Synorétisme de l'Eglise buddhique en Chine, 2, 8, 52, 209.

T.

Tablettes pour les âmes des moines défunts, 145.
Tapis pour s'agenouiller, 135 et s., 167, 202, 232.
Tatares (Les), 104, 105.
Tathâgata (Le) Lumière du Maître-médecin, 157. Le Tathâgata des Bénédiction de la lumière du Soleil et de la Lune, 221 et s. Voy. **Buddhas.**
Ta Ts'ing louh li, le code chinois, 141.
Tohi-i (khai?), 4, 122.
Tohi-sûh, 13, 211.
Tohou-mi, 138.
Tohouh kia, 208.
Thaï p'ing kwang ki, nom d'un ouvrage chinois, 115.
Thien-tai (L'école du), 2, 4, 229, 231. Le grand Maître du Thien-tai, 122.
Thoun tohai hien lan, nom d'un ouvrage chinois, 230.
Ti-tsang Wang, 205.
Tjakrawâla (Le), 160.
Tjampaka, 236.
Tjandana, 222.
Touh ching tsah tohi, nom d'un ouvrage chinois, 104.
Toung-chi, 100.
Tournées mendiantes des religieux, 69 et s., 97, 196 et s., 201, 250. Ce qu'il faut éviter quand on en fait, 70.
Transgressions. Voy. **Péchés.**
Transmigration des âmes. Voy. **Renaissance.**
Trayastringas (Les), 121, 252.
Trichnâ, 124.
Tripitaka (Le), 1, 7. Le Tripitaka du Japon, 7, 13.
Triratna (Le), 6, 40, 78, 82, 121 et s., 153, 207, 211 et s., 218, 220, 238 et s., 241, 251. Il est de trois sortes, 240. On doit toujours le protéger, 17, 108, 109. Ses possessions, 58, 128 et s. Le rôle de ses images dans les couvents, 101. Défense de mal parler du Triratna, 38, 62, 98.
Tsoung nan chan (Le), 3.

Tszé-hia, 90.
Tuchitas (Les), 252 et s.
Tuer (Défense de), 32, 46 et s., 53, 61, 62, 89, 102 et s., 108, 244, 247, 251. Voy. **Meurtres.**

U.

U lambana, 206.
Upâdâna, 124.
Upâdhyâya, 32, 60, 74, 75, 133, 207 et s., 210, 237 et s., 241, 244.
Upagupta, le quatrième patriarche, 1.
Upâli, 1, 192, 215.
Upânanda, 149.
Upâsaka et Upâsikâ, 251.
Upasampadâ, 208.
Uposatha (l') ou lecture des commandements, 43, 70, 96, 172 et s., 184 et s., 196. L'uposatha des nonnes, 179 et s., 182.

V.

Vache. Voy. **Bœuf.**
Vanter (se). Commandement sur le péché de se vanter, 37.
Végétariens (Sectes de), 112.
Véhicules (Les trois), 240, 254. Le Grand Véhicule, voy. **Mahâyâna**. Le Véhicule Moyen ou Véhicule des Pratyêkabuddhas, 253, 254. Le Petit Véhicule, ou celui des Çrawakas, ou Véhicule Inférieur, 252 et s.; voy. **Hinayâna**.
Vengeance que l'on est obligée de tirer du meurtre de son père ou de sa mère, d'après Confucius, 90. La vengeance est absolument interdite, 47, 54, 90.
Vêtements des moines, 69, 74, 196, 197, 208. Voy. **Kashâya** et **Sanghâti**.
Viande ou poisson; défense d'en faire usage, 42, 53, 89, 102, 103, 156.
Victoire Précieuse, nom d'un Buddha, 121 et s. Ses dix titres, 123.
Vin. Voy. **Boissons enivrantes.**
Viviers pour sauver des animaux de la mort, 110 et s., 113 et s., 116.
Vœux. (On doit former continuellement des), 66. Voy. **Souhaits.**
Voie du salut suprême des Bodhisawas, qui conduit à l'état de buddha, 17 et s., 21 et s., 23 et s., 25, 27, 31, 39, 50, 58, 66, 77, 81, 87, 88, 97, 99, 125, 161, 164, 165, 174, 181, 186, 193,

203, 204, 210, 213, 215 et s., 234, 247.
 Voy. Çâkyas.
 Vol (Prohibition du), 33, 62, 251.

W.

Waçawartins (Les). 253.
 Wadjra (Le), bâton magique, 5, 154, 206.
 Wadjrabodhi, 5.
 Wadjra-pradjnâ-pâramitâ-sûtra, 156.
 Wâiçaradya, 237.
 Wâiçramana, 62, 189.
 Wâidêhi, 217.
 Wâidûrya, 158.
 Wâirotjana, 162, 164.
 Watsiputriyas (L'école des), 2.
 Wêda. Voy. Indra.
 Wédanâ, 124.
 Wiçwabdhû, 188.

Widjñâna, 124.
 Winaya (L'école du), 3, 7, 96.
 Winayas et Sûtras. Voy. Ecriture
 sainte.
 Winaya-pitaka (Le), 1 et s., 215.
 Wipaçyin, 188.
 Wîrya, 21.
 Wylie, 107.

Y.

Yakshas (Les), 32.
 Yama, le roi des morts, 252.
 Yama-dêwalokas (Les), 25, 252.
 Yang, 151, 221.
 Yih king, livre classique chinois, 65.
 Yin, 151.
 Yoga (L'école du), 5, 206.
 Youen-hien, 210.

CORRECTIONS.

Page 8, ligne 7, au lieu de de Bodhisatwa, lisez : des Bodhisatwas, même à celle des Buddhas.

- » 17, » 25, » » » règles fondamentales, *lisez : commandements capitaux.*
 - » 31, » 24, » » » de la voie qui conduit à la dignité de bodhisatwa, *lisez : pour ceux qui marchent dans la voie des Bodhisatwas.*
 - » 32, » 15, » » » des Buddhas, *lisez : qui produira un Buddha.*
 - » 34, » 30, » » » des lois pures à l'humanité, *lisez : à l'humanité des moyens de se purifier.*
 - » 47, » 17, » » » premiers, *lisez : premières.*
 - » 53, » 34, *ôtez ainsi*
 - » 55, » 6, *au lieu de 50, lisez : 43.*
 - » 58, » 9, » » » qui conduit à être Bodhisatwa, *lisez : des Bodhisatwas.*
 - » 87, » 15, » » » sagesse, *lisez : sagesse suprême.*
 - » 157, » 35, *lisez : ô Tathâgata Lumière de liou-li du Maître-médecin.*
 - » 158, » 28, *au lieu de le, lisez : la Lumière du.*
 - » 166, » 5, » » » enseigner, *lisez : étudier.*
 - » 170, » 18, » » » le dieu, *lisez : la lumière.*
 - » 204, » 12, » » » enseigner, *lisez : étudier.*
 - » 210, » 23, » » » livres, *lisez : manuscrits.*
-

p. -



Recherches

sur

la Domination arabe, le Chiitisme et les Croyances messianiques

sous le Khalifat des Omayyades

par

G. VAN VLOTEN.



Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 3.



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1894.

R e c h e r c h e s

sur

la Domination arabe, le Chiitisme et les Croyances messianiques

sous le Khalifat des Omayyades.

par

G. VAN VLOTEN.



Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 3.



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1894.

A V A N T - P R O P O S .



Dans les pages suivantes nous nous proposons d'étudier le développement du parti des Abbasides, dans le but de fournir au lecteur une appréciation exacte des motifs politiques et religieux qui déterminèrent la chute de la dynastie omayyade. Car de quelque façon que l'on envisage la cause de cette dynastie on ne pourrait nier que sa perte n'ait été assurée à partir du moment où les partisans de la maison du prophète, représentée par les Banou Abbas, se soulevèrent pour la remplacer, ou plutôt à partir du moment où dans le Khorasân, dans l'extrême orient du khalifat, surgit un parti, prêt à appuyer de toutes ses forces les prétentions des Abbasides.

Notre tâche se réduit donc à la solution du problème suivant : quels furent les motifs qui poussèrent ces Khorasaniens à embrasser la cause de la maison du prophète ?

Tout d'abord cette solution paraît facile à trouver. Les chroniqueurs arabes, que nous consultons en premier lieu pour nous renseigner, font mention de l'organisation d'une mission ou propagande (*da'wa*) due à l'initiative des Abbasides et qui aurait préparé les esprits au règne des Banou Hachim (la maison du prophète). Nous serons donc autorisés à croire notre tâche accomplie lorsque nous aurons fait connaître la manière dont se fit cette propagande, lorsque nous saurons à qui elle s'adressa, enfin par quels arguments elle s'insinua dans les esprits.

Dans ma thèse „De opkomst der Abbasiden in Khorasan" (L'origine du parti des Abbasides au Khorasan, Leyde 1890) j'ai déjà tenté un effort dans cette direction. M'appuyant sur ce qui est rapporté par les historiens concernant la *da'wa* abbaside, j'ai tâché dans cet ouvrage de suivre les événements du Khorasân jusqu'à l'avènement de la nouvelle dynastie. Mais quant au problème posé tout à l'heure, je n'ignorais point ne pas l'avoir résolu d'une manière satisfaisante. Je restais persuadé que de suivre le récit des chroniqueurs arabes n'était qu'adopter une tradition plus ou moins officielle, qui

AVANT-PROPOS.

ayant subi l'influence de la cour de Baghdad, masquait plutôt qu'elle ne dévoilait le véritable aspect des choses.

Ces recherches antérieures ne restèrent pas cependant tout à fait infructueuses. Elles m'ont permis non seulement de me former une opinion sur la valeur relative des sources arabes, mais ce qui est plus important encore, de constater l'existence de trois éléments d'un intérêt principal pour qui voudrait s'expliquer le triomphe de la cause des Abbasides. Ce furent (1^o) la haine invétérée d'une population assujettie contre ses oppresseurs de race étrangère (2^o) le chiitisme (le culte des descendants (de la famille) du prophète) (3^o) l'attente d'un libérateur ou Messie.

Dès lors il n'y eut plus de doute quant à la direction à suivre pour une enquête plus approfondie. Abandonnant la voie suivie par les chroniqueurs arabes, il fallait d'abord se rendre compte, de la condition des races subjuguées et de leurs rapports avec le peuple dominant, examiner ensuite comment ces rapports avaient pu influencer la propagation des idées chiitiques et enfin expliquer jusqu'à quel point l'influence des croyances messianiques concourut avec les éléments nommés au triomphe de la *da'wa* abbaside.

Nous présentons au lecteur le résultat de ces nouvelles recherches qui, si je ne me trompe, modifieront sous plus d'un rapport les idées généralement adoptées sur l'époque des Omayyades. Nous ne nous occuperons pas de la lutte des tribus à laquelle les écrivains arabes et conséquemment les historiens occidentaux, accordent une si grande place. Parmi la multitude des causes qui amenèrent la chute de la dynastie, cette lutte doit rentrer au second plan. Car si au dernier moment elle a pu favoriser le progrès du mouvement réformateur, elle n'a eu aucune influence sur la constitution du nouvel état des choses.

Il va sans dire que nos recherches ne pourraient se borner à la seule province du Khorasān. Les situations de telle province expliquant celles de telle autre, les faits que nous discuterons devront se rapporter à la partie orientale du khalifat en général et particulièrement à la province de l'Iraq. Cette extension a du un peu augmenter les difficultés de notre tâche, mais il n'en est pas moins vrai que plus nous élargirons le champ de nos investigations, plus le résultat que nous en obtiendrons sera satisfaisant.

Nous ne fatiguerons pas le lecteur par une énumération complète des sources auxquelles nous avons puisé. Elles étaient désignées d'avance. Ce fut en premier lieu l'excellent Tabari dans l'édition de M. de Goeje, puis les grands historiens des neuvième et dixième siècles, Belādhori, Ja'qoubi, Mas'oudi, Ibn Abd Rabbihi, enfin quelques

AVANT-PROPOS.

écrivains postérieurs comme l'auteur du Kitāb al-oyoun, Ibn Athīr et le docte Maqrizi. Quant aux manuscrits, hormis ceux qui font partie de la riche collection du Legatum Warnerianum, dont il sera fait mention dans les notes accompagnant ce travail, je dois quelques renseignements des plus intéressants au Moqaffa de Maqrizi et aux Tabaqāt d'Ibn Sa'd, que j'ai pu consulter grâce à la libéralité bien connue des directions de la Bibliothèque Nationale à Paris et de la Bibliothèque Ducale de Gotha.

Je dois l'expression de ma gratitude à mon cher maître M. de Goeje. Il a pris un vif intérêt à mes études. Il a dirigé mes pas chancelants d'orientaliste dans le champ si vaste de l'histoire mohamétane. Il s'est donné la peine de relire le manuscrit de mon travail et de me communiquer ses remarques très-appreciées.

Il me reste à m'excuser d'avoir osé me servir d'une langue dans laquelle je ne m'exprime que très-imparfaitement. C'est une faiblesse que je reconnais de bon coeur. J'ai adopté la langue française parce que j'ai voulu être accessible non seulement à mes savants confrères, mais encore aux quelques orientaux qui ne dédaignent pas le fruit des études occidentales.

Je crois que la connaissance du mouvement abbaside n'est pas exempte d'intérêt pour l'orient actuel. J'ai souvent trouvé une grande analogie entre les situations et les événements de l'orient moderne et ceux qui se passaient sous Abdalmélik ou Hichām. Peut-être y a-t'il là des *عِبَرٌ لَّنَا يَعْتَبِرُ*

Leyde, Août 1893.

PREMIÈRE PARTIE.

LA DOMINATION ARABE.

I

Il y a une grande différence entre la propagation du Christianisme et celle de la religion de Mohammed. En accord avec les paroles du Christ: „mon royaume n'est pas de ce monde'', le Christianisme s'était propagé à l'ombre sous le poids accablant des persécutions et des souffrances. S'infiltrant pendant des siècles parmi des nations diverses et de civilisation avancée, il avait pu conserver et développer son caractère cosmopolite. Pour l'Islām c'est tout le contraire. Après quelques années de luttes et de persécutions Mohammed s'acquiert par la conversion des Médinois une puissance spirituelle et temporelle dont on trouve partout les traces dans la révélation coranique. Grâce à elle l'Islām devient une religion militante qui s'annonce par des *ultimatum* et se maintient par l'épée. Dans la conversion (ou plutôt soumission) de l'Arabie, il n'est guère question d'une propagande paisible. La force et l'influence du prophète lui valurent le concours des tribus nomades et lorsque celles-ci se révoltèrent après sa mort, ce ne fut point par la persuasion du *Livre d'Allah* mais par celle de Son *Epée*, Khālīd, que l'on obtint leur soumission définitive.

Le prophète s'aperçut bientôt que sa religion, destinée d'abord à la seule conversion de ses compatriotes ne satisfaisait, ni les Juifs ni les Chrétiens. Il n'hésita point. Ils les nomma des menteurs, disant qu'ils avaient faussé leurs livres; l'Islām s'affranchit des *possesseurs d'écritures saintes* en se déclarant supérieur aux autres religions, puis en se déclarant la seule religion vraie. Les Juifs se virent expulsés de Médine et une expédition avait été formée contre l'empire chrétien de Byzance au moment où la mort surprit le prophète. Il était réservé aux khalifes, ses successeurs, de compléter son oeuvre par la soumission des incrédules. Notons l'effet qu'eurent les guerres entreprises dans ce but sur l'état d'âme des

tribus arabes, qui jusqu'à la période des conquêtes, avaient supporté l'Islâm comme un joug opprimant. Cette religion qui leur permettait le libre exercice de leurs qualités guerrières et les en récompensait largement dans ce monde et dans l'autre, elles en font leur cause nationale le lendemain des premières victoires remportées sur les incrédules d'autre race. Et dans un élan *patriotique*, autant que *religieux*, elles vont la proclamer jusqu'aux limites de l'Afrique du Nord et de l'Asie antérieure.

Le Christianisme ne triompha qu'après des siècles de tribulations et de souffrances, l'Islâm au contraire est embrassé au bout d'une douzaine d'années par tout un peuple prêt non pas à souffrir, mais à conquérir. Et tandis que le Christianisme avait trouvé ses prosélytes parmi des nations de haute civilisation, le peuple arabe se conformant aux doctrines du prophète mecquain, ne s'était pas encore élevé au dessus de l'état nomade. Certes il y avait dans l'armée de l'Islâm des tribus d'habitudes sédentaires, il y en avait qui n'étaient pas tout à fait étrangères aux civilisations, aux idées religieuses des peuples environnants; mais nous savons que l'esprit du désert, les mœurs nomades n'avaient pas entièrement disparu ni chez les citadins, ni chez les Arabes sédentaires.

Il est clair que ce ne fut pas seulement une religion qui vint étendre son influence sur la Syrie et une grande partie de l'ancienne monarchie persane, mais que ce fut une race étrangère et inculte qui, par la force de ses armes, pénétra dans les pays chrétiens et s'installa parmi les partisans de la religion de Zoroastre.

Les lois sur lesquelles se régla cette conquête étaient simples, déduites en partie de certaines transactions faites par le prophète. La population se soumettait-elle de bon gré on lui concédait la liberté de culte et la possession de ses terres. On n'en exigeait que la *djizya* (nommé aussi *kharādj-djizya*) tribut par le quel les peuples alliés payaient la paix que leur garantissaient les musulmans. Si au contraire le pays était conquis à main armée les musulmans avaient le droit de piller le pays, de tuer les hommes et de réduire en esclavage femmes et enfants. On préférait pourtant laisser au peuple ses terres qu'il devait cultiver au profit des vainqueurs.

Dirigée de cette manière l'invasion des musulmans ne peut être considérée ni comme une *infusion* de race, ni comme une victoire spirituelle mais comme une occupation à main armée et ce caractère se manifeste clairement dans la ligne de conduite adoptée par deuxième khalife, Omar, pour affermir la conquête.

Selon les prescriptions d'Omar tout musulman était soldat, soldat de l'Islâm, pouvant à tout moment être appelé à défendre sa religion

l'épée à la main, mais ayant droit en guise de solde à une rétribution prélevée sur le trésor de l'état.

Dans les pays conquis, des troupes étaient cantonnées sur les points stratégiques les plus importants, d'abord en Syrie, dans l'Iraq et en Égypte, puis à mesure que la conquête faisait des progrès, dans l'ancien empire persan, la Médie et le Khorasān.

La vie des colons arabes s'accordait avec ce caractère militaire : Puisqu'il leur était défendu d'acquérir des terres, ils vivaient de l'*atā* (la solde du gouvernement) des *ma'āwin* (impôt *in natura* prélevé sur le peuple conquis) et du butin dont la source ne tarissait pas aussi longtemps qu'il restait des pays à conquérir, des régions à exploiter. Le caractère arabe de l'occupation ne se démentait pas non plus. La division en tribus fut maintenue et l'on a vu parfois se continuer, lorsque le pouvoir central s'affaiblissait, depuis l'extrême orient jusqu'aux limites de l'occident, la vie du désert avec ses rancunes de tribu à tribu, avec ses pillages et ses *vendetta*.

Ainsi l'occupation arabe offrait en général le spectacle d'un peuple vivant aux frais et à la charge d'un autre. Ce que M. Von Kremer a remarqué fort justement : „Les peuples subjugués semaient et labouraient, les musulmans moissonnaient et ne faisaient que le noble métier de la guerre.”¹⁾ Ces mots indiquent d'une manière peut-être trop absolue le caractère de la domination de l'Islām dans les contrées conquises. Car à vrai dire les circonstances atténuantes ne faisaient pas défaut. On a remarqué p. e. que les Syriens et les Egyptiens accablés d'impôts avant l'invasion des Arabes ne faisaient aux conquérants qu'une opposition insignifiante. Il en était de même pour la population rurale de l'Iraq.²⁾ Puis l'ancien mode de perception fut conservé : on employa d'abord des fonctionnaires indigènes et les tarifs introduits par Omar ne sont pas estimés trop vexatoires par les connaisseurs. Le gouvernement arabe se chargeait de construire les routes, de creuser les canaux, d'assurer la sécurité publique etc. etc.

Il ne faut pas perdre de vue cependant que tout état provisoire, (comme l'était certainement l'occupation arabe), quelque raisonnable qu'il soit originairement, devient à la longue intolérable à moins de faire place aux situations nouvelles préparées par lui. Or le défaut des conquérants arabes et des khalifes, représentants de leurs intérêts, à été de négliger cette vérité, et si nous voulons

¹⁾ Culturgeschichte des Orients I, 71, La même idée se retrouve dans une *khotba* d'Omar I. Tabari I, 2761 (3 suiv.).

²⁾ Van Berchem, La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers khalifes, p. 26.

prouver que la domination arabe ne créait *nullement* une condition satisfaisante aux peuples qui la subissaient, c'est pour démontrer en suite qu'elle se refusa à l'heure de la réforme aux changements nécessités par les circonstances.

II

Si les actes des premiers envahisseurs font preuve de désintéressement non moins que de dévouement pour la cause commune, nous voyons bientôt l'égoïsme et la cupidité reprendre le dessus dans le coeur de ces hommes du désert, sous l'influence d'un luxe inaccoutumé affluant de toutes parts, luxe mieux fait pour corrompre les esprits que pour adoucir les moeurs.

Dans la ville de Koufa, les familles les plus illustres avaient amassé dès le commencement des sommes considérables provenant du *butin* ou des *dotations* annuelles. On a vu tel Koufiote partant en guerre avec plus de 1000 chameaux pour porter ses bagages et ses domestiques ¹⁾. Les compagnons du prophète possédaient des terres, des palais et des richesses d'une immense valeur; ils avaient droit en outre aux plus hautes rétributions ²⁾. En Syrie un fanatique, Abou Dharr, s'élève contre les riches en faveur des dépourvus; il déclare même qu'il fallait forcer les premiers à mettre une partie de leur bien à la disposition des derniers ³⁾.

Le luxe et la dissipation allaient toujours en augmentant créant des exigences nouvelles. ⁴⁾ On s'endettait et, comme à Rome, les dettes faisaient naître les conspirations. Pour contenter les créanciers la révolte était nécessaire, car on profitait des troubles suscités pour s'emparer des biens du trésor ⁵⁾.

Mais un moyen plus simple et beaucoup plus honnête étaient les *ghazias*, les expéditions contre les incrédules. Ces expéditions se formaient bien plus souvent par la convoitise des chefs que par un désir de propagande religieuse. C'est ce qu'on remarque surtout dans le Khorasân.

La plupart des pays limitrophes de cette province: le Tabaristân,

¹⁾ Tabari II, 806 (8 suiv.).

²⁾ Mas'oudi Prairies d'or (ed. Barbier de Meynard) IV, 253 suiv. Weil, Geschichte der Khalifen I, 166. Von Kremer, Gesch. d. herrschenden Ideen p. 320, 352.

³⁾ Tab. I, 2853. Weil I, 170 Von Kremer l.l. p. 339 et ibid. ann. 15.

⁴⁾ cf. Tabari I, 2755 (12 suiv.), 2811 (16 suiv.) II, 1027 (12 suiv.), 1189 (2 suiv.) Ja'qoubi (ed. Houtsma) II, 281 (à la fin) 300 suiv.).

⁵⁾ Tabari II, 1028 (8), 1029 (4).

le Tohkarestān, la Transoxiane, avaient conclu dès l'époque des premiers khalifes omayyades, des traités qui leur garantissaient le libre exercice de leur religion et une indépendance relative. Ces traités leur imposaient presque toujours un tribut fixe annuel. On ne peut nier que les infidèles ne se conformaient pas toujours strictement à ces traités, ce qui les exposait à une nouvelle attaque de la part des musulmans usant alors de leur droit de *prise de possession par la force* pour piller le pays des vaincus et emmener en esclavage leurs femmes et leurs enfants. Mais souvent aussi les avantages procurés par les *ghazia* (le butin sauf un cinquième réservé au fisc appartenait aux vainqueurs) étaient la cause d'invasions sans provocation antérieure. Les chapitres sur la guerre du Djordjān et de Tabaristān dans le livre de Belādhori¹⁾ sont très-instructifs sous ce rapport: Ce qu'on appelle „les conquêtes” de Yézid ibn al-Mohalleb n'étaient à vrai dire que des expéditions de brigands dont les cruautés inouïes exaspéraient une population qui ne demandait que la paix.

L'exemple de Samarcande aussi est très frappant. Cette ville s'était déjà rendue par traité à Sa'id ibn Othmān. Elle lui avait payé 700,000 dirhem et livré en otage 100,000 de ses habitants²⁾ „Plus tard elle fut prise, (ainsi dit l'historien arabe), par Qotaïba ibn Moslim, quoique les habitants n'eussent pas violé le traité, mais il ne s'en préoccupa point.” Il chassa la population de la ville et fit occuper les maisons par ses troupes.³⁾ Omar II étant monté sur le trône de Damas, le peuple de Samarcande s'adressa au khalife pour se plaindre de cette situation inique. Omar ordonna de nommer un qadhi pour juger leur cas. Et celui-ci décida (arrêt dont la portée malicieuse doit sauter aux yeux de tout lecteur impartial) que les deux partis, les habitants de Samarcande et les Arabes, se battraient sous les murs de la ville „et qu'on les prendrait par la force ou qu'il y aurait un nouveau traité.” C'est à dire, que si les Arabes remportaient la victoire (ce qui était probable, les habitants de Samarcande ne pouvant se défendre dans leurs murs) les autres auraient à subir le sort des pays conquis à main armée, à moins qu'ils ne préférassent se conformer aux conditions que leur imposeraient les Arabes. On comprend que la décision du qadhi ne changea en rien la situation.⁴⁾

¹⁾ Fotouh al-boldān (ed. de Goeje) p. 334 suiv. cf. Tabari II, 1317 suiv.

²⁾ Tabari II, 1245, 1246 (18).

³⁾ cf. Nerchakhi, Description de Bokhara (ed. Schefer), p. 46, 51 suiv.

⁴⁾ Tabari II, 1364 (Belādhori 420, 422).

De tels faits dont je n'épuiserai pas le nombre ¹⁾, nous prouvent bien quelle idée les Arabes et leurs chefs se formaient de leur mission en Orient. Chacun avait en vue avant tout son intérêt personnel, l'Islâm restait au second plan. Yézid ibn Mohalleb que nous venons de nommer ne se contenta pas de la province Irâq, „qui ne suffisait pas à ses besoins: il ambitionna le Khorasân qui lui procurerait de plus grandes richesses”. À la mort de Mohalleb, le père, un poète chanta :

„Les ghazia qui apportent la richesse,

Les largesses et la générosité sont mortes avec Mohalleb.” ²⁾

La „générosité” du célèbre Yéménite était si grande qu' à l'époque de sa destitution il était dépourvu de tous biens. Néanmoins il devait au fisc la somme d'un million de dirhem. La vente des bijoux et du mobilier de sa femme en rapporta 200,000, Un client de la famille, employé du fisc y ajouta 300,000. Le reste fut payé par son oncle *ex-gouverneur* de la ville Istakhr. ³⁾ La somme exigée par Haddjâdj de Yézid son fils était de six millions dirh. ; Haddjâdj n'en obtint que 300,000. ⁴⁾

On voit par ces exemples que la simplicité observée par les premiers khalifes avait bien changé sous leurs successeurs de la dynastie omayyade. Gardons nous pourtant d'en imputer la faute uniquement à cette dernière. Il ne faut pas en accuser les Omayyades, si la génération succédant aux vainqueurs de Qadésia et du Yarmouk n'était plus animée du même élan, ni du même esprit de justice que ces hommes enivrés par le succès inoui de leurs armes. Une réaction devait se produire et s'est produite en effet. Qu'on relise le passage (qu'on pourrait nommer classique) de Mas'oudi sur les conséquences inévitables de la conquête, qui commencèrent déjà se faire sentir sous Othmân, le troisième khalife et qui font dire à l'honnête historien arabe: „Qu'il y a loin de là aux moeurs simples et droites et à la vie au grand jour (sans palais) d'Omar fils de Khattâb.” ⁵⁾

„Où sont les hommes,” s'écrie le prince Rotbil (de Sidjistân) „qui venaient à nous, les hommes au ventre plat, au visage noirci par la prosternation, portant des souliers de feuilles de palmier. Ils

¹⁾ Je note encore les passages suivants que le lecteur peut consulter s'il en a le désir. Belâdhori p. 418 (Mousa ibn Khâzim et les habitants de Tirmidh). Tabari II, 179 16, 17) Belâdhori p. 420, 422. Schefer Chrestomathie persane. I, 28 (à la fin).

²⁾ Tabari II, 1251.

³⁾ Tabari II, 1034 suiv.

⁴⁾ Tabari II, 1213.

⁵⁾ Mas'oudi IV, 253 suiv.

étaient de meilleure foi que vous, ils combattaient mieux que vous quoique vous soyez de plus belle mine." ¹⁾

C'était pourtant dans le nombre de ces arabes élevés dans la richesse et accoutumés à jouir de la vie sans trop de travail, que la dynastie devait choisir ses employés, ses fonctionnaires et ses gouverneurs.

Faut-il s'étonner que l'esprit qui régna sous la domination des Omayyades fût tout autre que religieux? Nous en avons déjà eu la preuve dans la *sécularisation* des expéditions entreprises contre les incrédules. Considérons maintenant le même esprit séculier perçant à travers l'administration des provinces.

III

Selon l'opinion de M. von Kremer le système de la répartition des impôts introduit par le khalife Omar ne devait pas trop peser sur les contribuables. Mais le même auteur ajoute avec raison que c'était surtout la manière très arbitraire dont les fonctionnaires du fisc accomplissaient leur devoir qui exaspérait la population rurale? ²⁾ On voit encore par l'exemple de l'Egypte qui sous le régime d'Amr ibn al-Ās ne rapportait que 2 millions de dirhem, tandis qu'on en prélevait 4 sous son successeur ³⁾ que les prescriptions d'Omar ne créèrent point du tout une situation immuable. D'après von Kremer l'Egypte devait cet accroissement de ses revenus à un changement de l'impôt qui aurait été porté de 2 dénares à 4 dénares ⁴⁾. Je ne sais où il a été fait mention de ce changement, mais le texte de Belādhori nous en apprend assez: Othmān dit à Amr: „La chamelle donne du lait en abondance depuis votre départ” Amr répond: „C'est parceque vous surmenez ses petits” ⁵⁾.

Ce fut pis encore sous les Omayyades. Ceux-ci ou leurs gouverneurs ne se croyaient nullement obligés d'observer les règles établies par leurs prédécesseurs. „Moawia écrit à Wardān qui était en Egypte: Augmente d'un *qirāt* l'impôt de tout individu copte. Wardān lui répondit: Comment faire puisqu'on leur a promis de ne

¹⁾ Belādhori p. 400 suiv. Un jugement semblable sur la corruption des Arabes est attribué à Dinār prince de Nchawend. Tabari I, 2631 (17 suiv.)

²⁾ Streifzüge auf dem Gebiete des Islams p. 19.

³⁾ Belādhori p. 216, 218.

⁴⁾ Culturgeschichte I, 61.

⁵⁾ Comme on chantait dans les Pays-Bas sous le régime du duc d'Albe: „Hij heeft niet aan de wol genoeg, maar gaat de *schaapkens* villen.”

pas augmenter l'impôt?"¹⁾ On voit par cet exemple que les Omayyades dépassaient la somme du tribut fixée par les réglemens anciens. Au Yémen on voit des choses analogues se produire. Un frère du célèbre Haddjād y commit les plus grandes exactions; il confisquait des propriétés territoriales et exaspérait surtout la population en exigeant d'elle une contribution fixe (*watzifa*) en dehors de la dîme prescrite par la loi ²⁾. Ce fait, se passant dans une province purement arabe, est significatif parce qu'il nous donne le droit de supposer des situations encore moins favorables dans les provinces assujetties. Et en effet nous apprenons que dans le Fars p. e. les agents du fisc avaient l'habitude d'évaluer les récoltes avant la moisson et forçaient ensuite les cultivateurs à les leur abandonner au dessous du prix courant ³⁾. Des détails fournis par Abou Yousouf dans son *Kitāb al-Kharāj* jettent un singulier jour sur l'administration des Omayyades en Mésopotamie. Zīād ibn Ghanm Fihrite, qui occupait cette province pour Omar I, y avait introduit „de son propre chef” une taxe uniforme de 1 denare en dehors des contributions *in natura* ⁴⁾. Le résultat de cet impôt ne satisfaisait point Dhahhāk ibn Abdarrahmān, gouverneur de la province sous le khalifat d'Abdalmelik. „Il ordonna un nouveau recensement de tous les habitants, faisant de chacun son propre percepteur”, c'est à d. que chaque individu était forcé de déclarer le montant de ses profits pendant l'année, alors il en déduisait les frais d'habillement, de nourriture et les dépenses extraordinaires et faisait main basse sur le reste en faveur du fisc. Cela lui valut un avantage de 3 denares

¹⁾ Belādhori, p. 217. J. von Hammer: Ueber die Länderverwaltung unter dem Khalifate, p. 83 suiv. Karabacek: das Arabische Papier (Mittheil. a. d. Papyr. Erz. Rainer I) p. 91; Tabari I, 2584: Les rois omayyades écrivaient aux gouverneurs de l'Égypte que cette province avait été occupée à main armée, que les habitants en étaient des esclaves dont on pouvait augmenter le tribut et qu'on pouvait traiter comme il on voulait. V. aussi Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne. I, 233.

²⁾ Belādhori, p. 73.

³⁾ Ibn Sa'd Tabaqāt (Cod. Goth. 1748) f. 245 r.

وكتب عمر بن عبد العزيز الى عدی بن اربعة بلغنی ان عمالك بفارس یخرون الثبا
على اهلها ثم یقومونها بسمر دون سمر الناس الذی یتبایعون به فیاخذونها قرفا على
نیتم التي قوموها وان طوائفی من الاكراد یاخذون العشر من الطريق

⁴⁾ *Kitāb al-Kharāj* (Boulaq 1302) p. 23 (à la fin). Il résulte de la remarque de l'auteur: فلم یبلغنی ان هذا على صلح ولا على امر اثبتة ولا بروایة عن الفقهاء ولا باسناد ثابت que la Mésopotamie n'était pas comprise dans le réglemant d'Omar comme a dit Von Kremer, (Culturgesch. I, 60.)

par personne sur l'impôt antérieur ¹⁾. Dans l'Irāq nous voyons encore toutes espèces de contributions extraordinaires augmenter la charge des impôts anciens. Omar II y dut défendre aux percepteurs des impôts d'exiger pour les dirhems des contributions un poids dépassant celui de 14 *qirāt* ²⁾. Or ces 14 *qirāt* étaient le poids normal ordonné par Omar I, et il est clair qu'on s'était habitué à des poids plus élevés qui devaient augmenter considérablement la charge des contribuables. Ce même ordre d'Omar auquel nous venons d'emprunter le fait précédant, nous apprend encore que tous les frais de la fonte et du monnayage de l'argent, des actes officiels et des messagers de l'administration incombait à la population, à qui l'on faisait payer en outre la célébration des mariages et l'entretien des bureaux du fisc. Il mentionne ensuite les contributions nommées *ayin* (mot persan que M. de Goeje traduit dans son Glossaire de Tabari par „donum quo augetur tributum”) et les cadeaux du *newrouz* et du *mihrdjān*, qui par leur caractère obligatoire devenaient une charge de plus ³⁾.

Mais ces charges ordinaires et extraordinaires qui pesaient sur les peuples soumis ne constituaient pas les seuls défauts d'une administration trop partialement fiscale; les abus et les malversations des fonctionnaires et le gaspillage du trésor public étaient bien autrement graves. Le gouvernement d'une province était considéré comme un emploi lucratif que l'on ne remplissait que pour rétablir une fortune compromise. Le mot choisi pour désigner un tel emploi est caractéristique: on parlait de *manger* une province ⁴⁾ ou de la *traire* comme une chamelle.

Des plaintes furent portées contre les gouverneurs et les employés du fisc qui accaparaient l'argent de l'état, déjà du temps d'Omar I. Belādhori (p. 384) nous a transmis un poème très curieux dans lequel on accuse de concussion bon nombre de fonctionnaires préfets de *rostāq* et de villages dans le Khouzistān, le Fars et la Médie „qui glissent dans leurs larges poches l'argent d'Allah.” „Nous revenons ensemble”, ainsi s'écrit le poète, „nous faisons les mêmes *ghazia* qu'eux; d'où viennent donc leurs richesses et notre misère?” On se donnait si peu de peine pour cacher ces abus qu'on voit des gouverneurs à la fin de leur carrière demander au khalife, en guise de faveur, que leurs employés ne soient pas forcés de rendre

¹⁾ Kit. al-Kharādj l.l.

²⁾ ibid. p. 49; Tabari II, 1366. Fragmenta historicorum arabicorum, p. 47.

³⁾ cf. Ja'qoubi II, 258 suiv.; Tabari II, 65(9), 1636. Ibn Athir III, 99.

⁴⁾ Tabari II, 1029 (2); Belādhori, p. 94, 216, 414.

compte de leur administration ¹⁾. Omar I mit un peu d'ordre dans ces abus administratifs en introduisant le système de *moqāsama* c'est à dire qu'il faisait inscrire ce que les gouverneurs possédaient au moment de leur départ pour la province et les obligeait à remettre à leur retour la moitié de la somme qu'ils rapportaient comme excédant des frais de leur administration ²⁾. C'est ainsi que nous voyons Moawia qui doit se rendre à Médine verser dans le trésor la moitié de la fortune qu'il s'était acquise „à fin de pouvoir jouir tranquillement de ce qui lui restait ³⁾ et monté sur le trône exiger que ses fonctionnaires suivissent de même cette pratique de *moqāsama* ⁴⁾.

Il va sans dire que les chefs n'étaient pas les seuls à s'enrichir au détriment du trésor, une foule d'employés subalternes ne faisaient qu'imiter l'exemple de leurs supérieurs en volant le fisc ou, ce qui est pis encore, en extorquant pour leur profit personnel tout l'argent possible. Les difficultés que causait à l'état la rentrée de ces *repetundae* forcèrent le gouverneur de l'Iraq (Obaïdallah ibn Ziad) à remplacer les fonctionnaires arabes par des fonctionnaires persans; dès lors on eut recours aux *dihqān* (seigneurs terriens persans) pour la perception „parce que ceux-ci se connaissaient mieux aux affaires du fisc et parce qu'il y avait moins de peine à leur faire rendre les sommes soustraites” ⁵⁾. Il est certain que nonobstant cette mesure les employés parvenaient à amasser de grandes richesses; car on sait qu'ils se hâtaient de mettre en sûreté les sommes acquises en les déposant chez leurs amis ou dans leur famille, et l'on voit même des gouverneurs ayant de l'intérêt à maintenir leurs protégés dans les emplois lucratifs qu'ils occupaient, fermer les yeux sur toutes les exactions que ceux-ci commettaient envers leurs administrés ⁶⁾.

J'ai déjà fait remarquer comment les premiers khalifes tentèrent de garantir au trésor une partie du moins du profit illicite des fonctionnaires. Les Omayyades inaugurèrent un système de contrôle plus rigoureux. Sous Abdalmélik les percepteurs et les employés du fisc arrivés au terme de leur carrière administrative, subissaient un interrogatoire en règle; on les torturait jusqu'à ce qu'ils eussent révélé les noms de ceux à qui ils avaient confié leurs *deposito's* et on

¹⁾ Tabari II, 69.

²⁾ Belādhori, p. 82, 217, 385, Tabari I, 2364 (4). Une juste appréciation du côté faible de cette mesure se trouve Ya'qoubi II, 181.

³⁾ ليطيب له الباقي Tabari II, 202 (6 suiv.).

⁴⁾ Ya'qoubi II, 264.

⁵⁾ Tabari II, 458 et 995 (19).

⁶⁾ Voyez surtout les observations intéressantes d'Abou Yousof. Kitāb al-Kharādj, p. 61 (16 suiv.).

tâchait de leur extorquer l'argent qu'ils avaient volé. Ce procédé s'appelait *istikhrāj* ou *takchīf*¹⁾; les interrogatoires avaient lieu dans des salles spéciales (*dār al-istikhrāj*) et si au début ils étaient justifiables, ils dépassèrent bientôt les bornes d'une enquête permise et devinrent en entretenant les haines personnelles et la soif de richesses de gouverneurs tyranniques, de terribles moyens pour assouvir des vengeances et des rancunes. La corruption devint générale sous les derniers Omayyades. La première mesure que prenait un émir arrivé à son poste était l'emprisonnement de son prédécesseur avec tous ses employés et *créatures* (*ḡani'a*) et le relâchement de ceux qui avaient été incarcérés sous le régime précédent. Khālīd al-Qasrī, gouverneur de l'Iraq, touchait annuellement la somme de vingt millions (dirh.) tandis que celle de ses malversations était censée dépasser cent millions. Son successeur, Yousof ibn Omar, le fit emprisonner avec 350 de ses fonctionnaires et trouva moyen de lui soutirer plus de 70 millions ²⁾.

Ce sont là des sommes qui donnent à réfléchir et le résultat fâcheux d'un tel système est aisé à comprendre. Les commis et les percepteurs qui ne se faisaient aucune illusion sur le sort qui les attendait à la fin de leur carrière et qui pourtant n'auraient pas voulu laisser passer l'occasion d'acquérir une fortune considérable, en arrivaient à exagérer leurs réquisitions dans le but de pouvoir satisfaire l'état à l'heure du contrôle et jouir ensuite tranquillement de la fortune qu'ils avaient amassée. Il en résulta naturellement que ce fût le peuple asservi, dont les plaintes ne parvenaient que rarement jusqu'au siège lointain du gouvernement ³⁾ et que l'on forçait à payer en lui faisant subir toutes sortes de supplices, qui dut supporter le poids de plus en plus lourd de ces iniquités.

La manière même dont les vainqueurs devaient exiger le paiement du tribut, selon la prescription des juristes, était odieuse. À la date de la perception les tributaires devaient se rendre en personne au bureau du fisc. Là trônait sur un siège élevé le fonctionnaire arabe. L'homme s'approchait d'un air soumis en tendant la main sur laquelle se trouvait la somme du tribut. Cette somme devait être acceptée de manière à ce que la main du percepteur se trouvât au

¹⁾ Tabari III, 502; Iqd al-Farīd (Caire 1293) I, 179, III, 13. Les mots *tautziif* (Ya'qoubi II, 388) et *istida* (Tabari II, 1460) désignent la même chose.

²⁾ cf. Tabari II, 1581, 1841; Ya'qoubi II, 355, 388; Tabari II, 1764, 1841: Yousof ibn Omar «acheta» son prédécesseur Khālīd du khalife Wélid II, c'est à d. qu'il se procura le droit de lui extorquer autant d'argent possible.

³⁾ Pour des ambassades envoyées dans ce but v. Tabari II, 1354 et l'appendice III.

dessus de celle du tributaire, puis un coup de poing appliqué sur la nuque du dernier par les assistants du percepteur, le renvoyait à la porte. Il était permis au public d'assister à ce spectacle, symbole de la victoire de l'Islām sur les peuples incrédules ¹⁾).

Quant aux insolvable on tâchait de leur soutirer les sommes exigées en les exposant à un soleil brûlant, supplice que l'on aggravait encore en versant de l'huile sur les victimes.

On les obligeait à porter suspendues à leur cou des pierres et des cruches d'eau, on les forçait à se tenir debout sur un seul pied pendant des heures entières, on les liait de façon à ce qu'ils ne pussent se prosterner pour faire la prière ²⁾). Dans la Transoxiane les *dihqān* étaient exposés au soleil par les employés du fisc, on leur arrachait leurs vêtements, on leur jetait au visage leurs ceintures ³⁾).

IV

En offrant au lecteur ce sombre tableau, je ne voudrais pas qu'il puisse m'accuser d'appliquer tous les faits dont nous venons de faire mention à toutes les régions dominées par les Omayyades, ni à l'époque entière de leur khalifat. Mais si en constatant sa défectuosité, je ne le cite que comme simple reproduction des faits fournis par nos sources, on ne pourrait cependant nier la justesse des deux remarques suivantes : 1^o que vue l'indifférence des chroniqueurs arabes concernant la situation des populations indigènes, nous ne connaissons peut-être que la moindre part de leurs souffrances, 2^o que les faits connus quelque incomplets qu'ils soient, viennent justifier la mauvaise opinion que nous nous étions formée sur le gouvernement omayyade en confirmant le jugement porté plus haut, qu'il n'est plus question ici d'une propagande religieuse, mais seulement d'un pillage plus ou moins systématique.

Mais on se demandera s'il n'y avait aucun moyen pour les contribuables d'échapper aux exigences du fisc ? Ne pouvaient-ils se débarrasser de leurs propriétés foncières et adoptant la croyance musulmane, se ranger du côté des conquérants pour partager le butin, qu'ils leur avaient fourni eux-mêmes auparavant ?

Ce fut, il faut en convenir, le parti que prirent dès le commen-

¹⁾ Karabaceck, das Arabische Papier, p. 87.

²⁾ Kitāb al-Kharādj, p. 18, 61, 62, 70, 71.

³⁾ v. Tabari II, 1510.

cement la plupart des *dihqān*, des seigneurs ruraux persans et ils n'eurent qu'à s'en réjouir. La place dominante qu'ils occupaient sous l'ancien régime, leur assurait d'avance une grande influence sur leurs sujets qui étaient de simples cultivateurs et grâce à leur connaissance du pays et de ses habitants, ils réussirent bientôt à se faire confier les emplois lucratifs de l'administration fiscale. Les *dihqān* devinrent dorénavant les affiliés du gouvernement, qu'ils servaient souvent en qualité d'espions ou chargés d'affaires confidentielles.¹⁾ „Cette noblesse féodale sauva à temps les ruines de son ancien pouvoir en adoptant l'Islām et, s'emparant du poste avantageux de percepteur des impôts, elle acquit bientôt des richesses et de l'influence.”²⁾

Mais quel était le sort des moins haut placés, des simples paysans, que les écrivains arabes désignent généralement par le nom *ildj*? Pour ceux-ci les faits ne laissent aucun doute. Leur conversion à l'islamisme ne leur procura qu'une amère déception. L'ambition et l'orgueil national des Arabes venant s'ajouter à leur avidité offraient un obstacle infranchissable à l'amélioration du sort de la race opprimée par cette voie. C'est ce que nous allons constater d'abord en considérant la condition sociale des nouveaux convertis, puis en nous occupant de leurs droits politiques.

Le premier de ces points ne nous retiendra pas longtemps, grâce aux recherches de M.M. Von Kremer et Goldziher³⁾. Nous savons que les musulmans de race non-arabe étaient admis en adoptant l'Islām dans les tribus arabes à titre de clients (*maula*). Or nous voyons la position de *maula*, à laquelle originairement on n'attachait aucune idée d'infériorité, prendre un caractère tout à fait opposé dès le moment où de nouveaux convertis venaient augmenter le nombre des *contribules*. Tant à cause du mépris que l'on professait pour la classe des laboureurs dont ils étaient issus, que pour leurs occupations pacifiques, dédaignées par les Arabes belliqueux, on s'accoutuma à envisager les clients comme une race inférieure, une espèce d'esclaves. Il me semble même qu'il n'est pas tout à fait impossible que l'ambiguïté du mot *maula*, qui dénotait aussi l'esclave affranchi, n'ait eu son influence sur cette manière de voir. J'ai remarqué du moins qu'on a souvent appliqué aux clients le nom *abd*, „esclave”⁴⁾.

¹⁾ Tabari II, 942.

²⁾ Von Kremer, Streifzüge p. 14 et ibid. n. 4

³⁾ Von Kremer, Culturgeschichte II, 154 suiv. Streifzüge p. 15 suiv. Goldziher Islamische Studien I, 104 suiv.

⁴⁾ Kitāb al-Aghānī V, 155, Tabari II, 684; van Gelder: Mokhtār, p. 72. cf. Dozy,

D'ailleurs on nous apprend ¹⁾ qu'on les appelait de leur prénom, comme les esclaves et que si l'on désirait conclure un mariage avec eux, il fallait s'adresser à leur patron qui avait le droit de s'opposer à leur union. Ils formaient dans l'armée une division spéciale et avaient leurs propres chefs; il est même probable qu'ils ne combattaient qu'à pied ²⁾. Dans les réunions ils devaient se contenter des plus mauvaises places. Ils avaient leurs propres mosquées et en conséquence n'étaient pas admis dans celles des Arabes. Enfin rien n'exprime mieux le degré de mépris qu'ils inspiraient à leurs coreligionnaires que la tradition: „Il n'y a que trois choses qui annulent la prière, le contact d'un chien, d'un âne et d'un *maula*” ³⁾.

Ces faits parlants suffiront à donner une idée de la position sociale des nouveaux convertis. Nous renvoyons le lecteur désireux d'en apprendre davantage aux ouvrages déjà cités de M. M. Von Kremer et Goldziher, et nous allons maintenant démontrer par l'examen de leur situation politique, que l'injustice du gouvernement à l'égard des *maula* ne le cédait en rien à celle de leurs frères arabes. Rappelons d'abord que tout musulman dont le nom figurait sur les listes de l'état (*dicān*) recevait comme récompense de ses services militaires une dotation annuelle (*atā*); en outre on lui accordait des stipendes (*farīdhu*) pour ses enfants. Tel était le règlement d'Omar que le lecteur trouvera dans Belādhori, Fotouh al-boldān p. 461; Von Kremer, Culturgeschichte I, 67 suiv. Omar ne fit pas d'exception pour les *maula*, mais nous faisons observer que le nombre de ces derniers ne devait pas être considérable du temps de ce khalife; aussi ne voit-on recevoir la dotation que par des *dihqān*, qui avaient favorisé la conquête musulmane ⁴⁾. On pourrait encore déduire d'une notice de Belādhori que même à cette époque les Arabes ne se souciaient pas de partager leurs avantages et leur part du butin avec des étrangers convertis ⁵⁾. Selon Ya'qoubi, Ali s'en

Hist. des Musulmans d'Espagne II, 52. Il n'est pas tout à fait certain que dans les passages Tabari II, 596 (18), 623 (5) 647 (5) il soit question de clients.

¹⁾ Iqd al-farid II, 90.

²⁾ Tabari II, 1920 (4). L'émir du Khorasān dit à un Arabe de son entourage: „Toi et ta famille vous étiez de ceux qu'Asad ibn Abdallah a voulu „sceller” (*يختم*) et mettre au nombre des combattants à pied. Le sceau étant la marque des *dhimmi* (Gloss. Belādh. s. v.; Tabari II, 1252 (4) Iqd II, 92 etc.) je crois que les „combattants à pied” n'étaient autres que des *maula*. cf. Opkomst der Abbasiden p. 98, 105 (n. 1).

³⁾ Iqd I. l.

⁴⁾ Belādhori p. 457 à la fin.

⁵⁾ Ibid. p. 457 (3).

tenait encore aux anciennes prescriptions ¹⁾. On ne sait pas exactement jusqu'à quel point les Omayyades ont suivi la voie tracée par Omar concernant les dotations annuelles, on ne peut que supposer qu'ils diminuèrent considérablement le salaire de ceux qui s'attirèrent leur disgrâce (les Alides p. e.) comme ils disposaient arbitrairement du trésor en faveur des membres de leur famille ²⁾. Ils avaient pourtant trop de bon sens pour méconnaître le tort que leur causerait auprès du reste de leurs sujets arabes une diminution des salaires établis par Omar. Ils connaissaient le pouvoir de l'argent et nous verrons qu'ils savaient très bien en tirer parti pour neutraliser leurs adversaires.

Quant aux *maula*, il faut envisager les choses sous un tout autre aspect. Leur nombre s'était beaucoup accru dans les villes, notamment dans celles de l'Irāq, pour la raison suivante. Les terres prises de force (et à peu près toute la campagne de l'Irāq, de la Syrie et de l'Égypte était dans cette condition) avaient été converties en bien inaliénable de la communauté musulmane. Les habitants (colons) continuaient à les cultiver, mais il devaient livrer aux conquérants une partie des produits sous forme d'un impôt foncier (*kharādj*). Ils jouissaient de la liberté de culte et de la protection des Arabes en payant une somme fixe par tête (*djizya* impôt de la capitation) ³⁾. S'ils adoptaient l'Islām on les exemptait de la capitation mais ils devaient continuer à payer le *kharādj* ⁴⁾. Or il n'est pas étonnant, surtout quand on connaît les mauvaises pratiques présidant à la perception des impôts, que beaucoup de ces nouveaux convertis, surchargés par les exigences du fisc, avaient préféré abandonner leurs terres pour s'établir dans les villes, où ils vivaient à côté des populations arabes et servaient comme eux à la guerre, si l'on réclamait leur assistance.

La question de la solde de ces nouvelles recrues devait inévitablement se présenter et il est facile de comprendre que sur ce point les *maula* étaient d'un tout autre avis que les Arabes, ceux-ci ne voulant rien entendre d'un partage qui diminuerait sensiblement les fruits de leur conquête, tandis que ceux-là prétendaient que la dotation était due à tous les musulmans ⁵⁾.

¹⁾ Ya'qoubi II, 213.

²⁾ cf. Tabari II, 534, 1020 (11). Von Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen p. 336 suiv., 393 suiv.

³⁾ Il faut bien distinguer cet impôt de celui du *kharādj-djizya* nommé plus haut p. 2.

⁴⁾ Van Berchem op. cit. p. 35.

⁵⁾ Tabari II, 1354.

L'opposition des deux intérêts apparaît pour la première fois dans la fameuse insurrection de Mokhtâr du temps de Merwân I. Mokhtâr s'était assuré le concours des deux éléments arabes et persans de la population koufiote. Or il est curieux de voir diminuer le nombre des Arabes prenant part à l'insurrection, à mesure que celui des *maula*, attirés par la solde que leur accordait le chef rebelle, augmentait. „Rien n'exaspérait plus les Koufiotes (arabes), ainsi dit notre auteur, que de voir Mokhtâr accorder aux *maula* leur part du butin (*faï*, argent provenant des pays conquis)”. „Vous nous avez pris nos *maula*” s'écrient-ils, „nos *maula* qui sont le butin qu'Allah nous a destiné avec toute cette province. Nous les avons libérés, espérant la récompense d'Allah, mais vous ne vous en inquiétez point, vous les faites participer à notre butin” ¹⁾.

Rien ne nous fait mieux connaître les sentiments des Arabes que ce passage. Les biens et la terre de l'étranger sont le prix de sa libération (du culte païen) et la récompense divine des croyants (arabes). Cette croyance à la destinée supérieure de la race arabe devait aboutir à une négation absolue des situations nouvelles qui se créaient sans cesse dans les pays occupés: Le conquérant arabe dont la mission s'achevait par la conversion des peuples vaincus, ne pouvait se décider à abandonner le fruit de ses conquêtes. Nous en voyons les funestes conséquences se produire encore sous le régime du terrible Haddjâdj, gouverneur de l'Irâq sous le khalifat d'Abdalmélik et de son successeur Wélid.

Le nombre croissant des convertis, dont l'esprit de rébellion s'était révélé dans l'insurrection de Mokhtâr, préoccupait le gouvernement dont les finances allaient toujours en diminuant, grâce aux nombreuses désertions de la population rurale. Ce fut Haddjâdj que la cour de Damas choisit pour remédier à cet état des choses.

La politique du nouvel émir se résume en peu de mots. Les villes de l'Irâq, centres de l'opposition des clients, durent redevenir ce qu'elles avaient été, le quartier général des troupes arabes; et les *maula*, qui avaient un instant nourri l'espérance d'une égalité complète avec leurs coreligionnaires, se virent forcés de retourner dans leurs terres et de payer le tribut comme autrefois.

C'est également à Von Kremer que nous devons la connaissance de cet épisode de l'histoire arabe. Le lecteur a pu lire dans la „Culturgeschichte des Orients” ²⁾ comment Haddjâdj força les nouveaux convertis à payer la taxe des incrédules et la résistance

¹⁾ Tabari II, 650 suiv. V. aussi Von Kremer, *Herschende Ideen* p. 328.

²⁾ I, 172.

violente qu'ils y opposèrent en se rangeant du côté du rebelle Abdarrahmān ibn al-Achath. Des flots de sang étouffèrent cette insurrection et le gouvernement, pour rappeler aux *maula* leur devoir envers les conquérants et leur ôter tout espoir de changement pour l'avenir, les chassa hors des villes et les renvoya dans leurs villages, dont on leur marqua le nom sur la main.

Les historiens arabes se chargent de nous faire connaître les effets de ces mesures énergiques ayant en vue de ramener la machine fiscale dans la voie ancienne. Ils nous disent d'un commun accord que la condition de l'Iraq après le régime de Haddjādī était des plus misérables. Voici les termes de leurs déclarations ¹⁾.

Ja'qoubi (ed. Houtsma) II, 348 suiv. „Il (Haddjādī) fut le premier à permettre les arrestations et les exécutions fondées sur de simples soupçons. Les recettes des impositions diminuèrent de son temps et l'Iraq entier ne rapportait plus que 25 millions de dirhem” (sous Moawia au contraire 120 millions).

Tabari II, 1306 „Yézid ibn al-Mohalleb disait: Après que l'Iraq fut dévasté par Haddjādī, la population n'espère plus qu'en moi. Or, si j'emploierais la force pour percevoir le tribut, je ne ferais que continuer les violences de Haddjādī dont les résultats furent la guerre, et les prisons s'empliraient comme auparavant.”

Fragmenta historicorum Arabicorum p. 17 (cf. p. 33) „Solaïmān ibn Abdalmélik s'appliqua à remédier au mal qu'avait fait Haddjādī. Car l'on s'était formé une opinion défavorable sur le gouvernement de Wélid à cause des violences et des atrocités commises par son gouverneur et qui eurent pour effet la sécheresse et l'appauvrissement du pays.”

Il est facile de voir que ces notices ont été conçues dans un esprit plus ou moins hostile au gouvernement de Haddjādī et ne représentent la condition du pays qu'immédiatement après la guerre civile commencée par Ibn Achath, dont la terminaison était une question de vie ou de mort pour la dynastie omayyade. Mais pourrait-on nier que cette guerre n'aurait jamais acquis l'importance qu'elle a eue dans l'Iraq, si les victimes d'une administration par trop fiscale n'avaient sacrifié pour la soutenir jusqu'à leur dernière goutte de sang?

Mais alors c'est bien à Haddjādī qu'incombe la responsabilité sinon de la guerre elle-même, du moins de ses conséquences funes-

¹ On peut comparer les chiffres donnés ci-dessous avec ceux de Ibn Khordadbeh (ed. de Goeje) p. 11. Quoique valables seulement pour le Sawād, les sommes nommées par Ibn Khord. jettent une lumière encore plus défavorable sur la condition du pays après Haddjādī. J'attache pourtant moins d'intérêt à ces sommes qu'aux remarques que les historiens y ajoutent.

tes, la dévastation d'une belle province. On m'objectera que Haddjādī n'était dans tout ceci que le ministre de la cour de Damas, et encore, que la domination de la race arabe sur les races étrangères s'accordait avec les intérêts du khalifat omayyade puisqu'elle en formait la base même.

Je serai le dernier à méconnaître la vérité de cette objection, mais que l'on me permette d'y répliquer par la remarque non moins juste: Que la perte d'un pouvoir, tel que celui des Omayyades, était assurée du moment où les événements prouvèrent que le régime auquel on se rattachait n'avait plus de raison d'être.

C'est ce que Von Kremer semble concéder lorsqu'en parlant des mesures de Haddjādī pour réprimer la résistance des clients, il ajoute: Ces mesures avaient détruit l'espoir que nourrissaient les clients et les nouveaux convertis de devenir les égaux de la race dominante. Mais si l'on recherche la cause de la chute des Omayyades, c'est surtout du perpétuel mécontentement de ces opprimés, qu'il faut tenir compte. (Streifzüge p. 24, cf. Hersch. Id. p. 334). Nous serons à même d'apprécier encore mieux la justesse de cette remarque en étudiant les situations dans le Khorasān.

V

Après toutes les vicissitudes qu'avait subies avec les autres régions de l'Asie centrale, la province du Khorasān et dont les phases successives furent marquées par les dynasties bactriennes, la domination indo-scythe, l'invasion des Haïtal ou Huns blancs et enfin l'empire sasanide, il ne restait lors de l'arrivée des Arabes, qu'une foule de petits états sans aucun pouvoir central dirigeant ¹⁾.

La plus grande partie de la population était certainement d'origine arienne; c'était une race fortement constituée, à la poitrine large et velue, type robuste et vigoureux qui faisait l'admiration des géographes arabes. Elle ne différait pas essentiellement de cette race indigène, que les voyageurs modernes ont décrite sous le nom de Tadjik. Ce nom il est vrai a dû désigner originairement des Arabes (tadjik = tāzi „arabe”), mais les ethnographes sont d'accord pour reconnaître que les Tadjik, loin d'être des Sémites, représentent plutôt une race arienne, mélangée de sang touranien et non pas sémitique ²⁾.

¹⁾ V. les articles Oxus et Persia dans l'Encyclopaedia Britannica, de M. Specht dans le Journal Asiatique 1883 II, 317 suiv. et cf. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber p. 17 (n. 5) p. 115 (n. 2).

²⁾ Khanikoff, Ethnographie de la Perse, p. 87 suiv. Quatrefages et Hamy, Crania Ethnica, p. 503.

Ces Tadjik formaient le fond de la population; une classe dominante constituaient les *dihqān*, les propriétaires et cultivateurs persans dont l'influence était grande surtout dans la Transoxiane, où ils avaient de vastes possessions. Les *bokharakhodeh* ou princes de Bokhara étaient d'origine dihqanienne ¹⁾. A Hérat un *dihqān* régnait à côté d'un prince étranger ²⁾. La position de ces seigneurs terriens variait d'ailleurs selon les circonstances. Comme l'a remarqué M. Nöldeke, tantôt le *dihqān* n'est qu'un simple paysan, tantôt c'est un noble possédant des districts (*rostāq*) entiers ³⁾.

Ce peuple était gouverné par différents princes, anciens vassaux d'empires plus étendus et dont les noms (titres) souvent barbares semblent indiquer l'origine turque ou mongole ⁴⁾. Du temps de l'invasion arabe nous trouvons des princes de Sidjistan (Rotbil ⁵⁾ de Simindjān et Roub (Roubkhān ⁶⁾ de Djouzedjān (al-Djouzedjān ⁷⁾ des Khozar (سبقری?) ⁸⁾ des Khottal (al-Sabal ⁹⁾ de Badhghis et de Tokharestān (Djighoyeh, al-Chadh, Nizak tarkhān ¹⁰⁾ de Marwaroudh (Badhām ¹¹⁾ de Talaqān (Sahrak ¹²⁾ de Farayāb (Tousik ¹³⁾ et dans la Transoxiane: des Soghd et de Samarcande (Tarkhoun ¹⁴⁾ Ghozak ¹⁵⁾ de Ferghana (Ikhehidh, Al-tār ¹⁶⁾ de Qi (Torkkhakān ¹⁷⁾ de Kech (Wik ¹⁸⁾ de Choumān (فيلسشتان ou نيلسشتان باذن) ¹⁹⁾. À Kaboul résidait Kaboulchāh ²⁰⁾. À Merw, Merwaroudh, Serakhs, Tous, Hérat et dans le Qouhistān les *marzabān* de l'empire sasanide s'étaient ménagé une position indépendante. Balkh était gouverné par un *ispehbedh* ²¹⁾. La plupart de ces souverains locaux acceptèrent la domination arabe sans trop de résistance; nous les voyons se convertir à l'Islamisme (comme les *dihqān* de l'Iraq) et vivre en paix avec les nouveaux seigneurs. Il deviennent (à part les quelques

¹⁾ Nerchakhi, Description de Bokhara (éd. Schefer.) p. 6.

²⁾ Tabari II, 1636.

³⁾ Geschichte der Perser und Araber, p. 440.

⁴⁾ Les noms suivants sont extraits de la chronique de Tabari; ils peuvent servir à compléter la liste que donne Ibn Khordādhbeh ed. de Goeje, p. 28.

⁵⁾ Tabari II, 1036 et cf. an. 6. Ibn Khord. p. 29, an. 2.

⁶⁾ ibid. 1219. ⁷⁾ ibid. 1206. ⁸⁾ ibid. 1448 et cf. an. 2.

⁹⁾ Tabari II, 1040, 1224; c'est un titre de dignitaire (chinois?).

¹⁰⁾ Djighoyeh était roi; auprès de lui résidait un dignitaire chinois qui portait le titre de Chadh (en Chinois: Ché-tsé). Nizak tarkhān, qui dépendait du roi de Tokharestān, résidait à Badhghis. Tabari II, 1184, 1206, 1221, 1224.

¹¹⁾ Tabari II, 1206. ¹²⁾ ibid. ¹³⁾ ibid. ¹⁴⁾ ibid. 1146. ¹⁵⁾ ibid. p. 1229.

¹⁶⁾ ibid. 1242, 1440. ¹⁷⁾ ibid. 1422. ¹⁸⁾ ibid. 1448. ¹⁹⁾ ibid. 1227.

²⁰⁾ ibid 1206. ²¹⁾ 1206, 1218.

exceptions inévitables) les confidents des émirs et les amis des Arabes de distinction. Ils soutenaient les troupes du gouvernement contre les Turcs de la Transoxiane. Ils faisaient le meilleur accueil aux chefs arabes, qu'ils recevaient dans leurs palais et dont ils s'assuraient les faveurs par de riches présents au jour de l'an et à la fête de *mihrdjān* ¹⁾).

Il est facile de comprendre cependant que cette médaille de si belle apparence avait aussi son revers. Maintenant que nous connaissons le caractère de l'administration arabe, nous ne serons nullement surpris de voir, ici comme ailleurs, les seigneurs du pays tirer profit de la conquête en s'associant aux percepteurs pour s'enrichir aux dépens de leurs sujets. C'est ce que nous apprennent non seulement les nombreuses arrestations pour cause de malversations, mais encore ce que nous révèle d'une façon plus évidente une notice de Nerchakhi dans sa topographie de Bokhara, notice d'autant plus précieuse qu'elle complète d'une manière inattendue un fait mentionné par Tabari. Dans l'année 121 de l'H. celui-ci nous apprend la trahison étrange de deux *dihqān* qui, en présence même de l'émir Nasr ibn Seyyār, assassinent Taghchādeh, prince de Bokhara et le percepteur (*āmil*) arabe de ce district ²⁾, sans nous faire connaître les motifs d'un tel outrage.

Écoutons maintenant l'historien bokhariote d'après la traduction de M. Schefer dans sa Chrestomathie persane. (I, 44; cf. p. 95 suiv. de l'édition):

Nasr ibn Seyyār avait en haute estime Taghchādeh, qui lui avait cédé un de ces villages et dont il avait épousé la fille. Le prince visitait Nasr dans sa tente, lorsque deux *dihqān*s, membres de sa famille demandèrent à être admis en présence de l'émir. „Ils appartenaient l'un et l'autre à une puissante famille et ils avaient fait profession de la foi musulmane entre les mains de Nasr ibn Seyyār. Ils se plaignaient vivement de la conduite tyrannique de Taghchādeh à leur égard; celui-ci s'était dirent-ils emparé par violence de leurs domaines. L'émir de Bokhara (lisez: le percepteur) Wasil ibn Amr était présent à l'entretien, les *dihqān*s reclamaient aussi justice contre lui. *Ils prétendaient que Taghchādeh et Wasil s'étaient associés pour mettre la main sur la propriété d'autrui.*” Voilà donc les motifs qui portèrent ces hommes à une vengeance si cruelle et la cause pour laquelle le récit en fut retranché par Tabari.

Y a-t-il raison ou non de croire que de tels faits ne se passaient

¹⁾ Tabari II, 1195, 1228, (11), 1444, (10), 1448 (13 suiv.).

²⁾ Tabari II, 1693 suiv.

pas dans le seul district de Bokhara et que si nous possédions un plus grand nombre de chroniques locales comme celle de Nerchakhi, celles-ci nous en fournissaient bien plus que ceux mentionnés par Tabari et les autres? Quoiqu'il en soit le hasard a voulu que ce soit surtout de la Transoxiane que nous vient la lumière nécessaire à illustrer les conséquences de la conquête arabe. C'est à ce pays que se rapportent les données de nos sources et nous n'avons qu'à suivre le chemin tracé par elles.

Il est permis de supposer qu'en voyant les représentants de la religion de Mohammed, exempts de toute charge, se partager le butin pris sur les incrédules, on n'avait pas non plus au Khorasān négligé de se soustraire au fardeau des impôts en adoptant l'Islām. Mais ici comme dans l'Iraq le fisc s'interposait.

Le tribut des Khorasaniens est désigné tantôt par le mot *djizya*, tantôt par *kharādj* ¹⁾; on pourrait en conclure qu'il n'y avait dans cette province qu'un impôt uniforme qui se payait en argent. C'est ce que semblent confirmer des passages, tels que Tabari II, 1507: „le tribut du Khorasān est sur la tête des hommes”, ²⁾ Ya'qoubi (ed. Houtsma) I. 208: „Leur tribut est perçu par tête d'homme, ils imposent une capitation sur chaque homme adulte” ³⁾.

On se rappellera que les princes des divers districts (*koura*) de cette province conclurent des traités de paix à l'arrivée des Arabes, moyennant le paiement d'un tribut annuel fixe. La somme du tribut était répartie entre la population, et le percepteur (*āmīl*) du gouvernement en surveillait (à ce qu'il semble) le paiement avec le prince (*dihqān* ou autre) régnant⁴⁾. Ce que rapportait l'impôt devait servir à l'entretien des troupes d'occupation. Ainsi deux intérêts s'opposaient à l'exemption des nouveaux convertis 1°. celui de l'état (resp. du gouverneur) qui ne pouvait se dispenser de payer les troupes

¹⁾ Ces termes sont employés *promiscue* p. e. Tabari II, 1508, (6—8, 13, 14).

²⁾ خراج خراسان على رؤوس الرجال

³⁾ وخراجهم من رؤوس الرجال يوجبون على كل رجل بالغ جزية Cette manière de percevoir le tribut datait du temps de Khosroës, Tabari I, 2371: وسائر السواد ذمة واخذوهم بخراج كسرى وكان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما فى ايديهم من الحصة والاموال

⁴⁾ cf. Van Berchem, La propriété territoriale et l'impôt foncier p. 54 suiv. Sur Merw v. l'Appendice I.

2°. celui du seigneur du pays qui se réservait sans doute l'excédant prélevé sur la somme du tribut. Il en résultait une complication analogue à celle que nous avons vue se produire dans l'Iraq. Pour contenter les Arabes stationnaires, dont le nombre ne cessait de s'accroître, le gouvernement se vit obligé de maintenir la population dans l'état tributaire, même si elle se convertissait à l'Islamisme et les chefs du pays, ayant intérêt eux aussi à voir augmenter les revenus, ne pouvaient voir sans une vive inquiétude les progrès que faisait l'Islām dans le coeur de leurs sujets. Nous citerons à l'appui de cette assertion deux tentatives faites pour améliorer la condition des nouveaux convertis, en réservant au paragraphe suivant l'explication des motifs qui les inspirèrent.

Ce fut Omar II qui le premier ordonna à Djarrāh, son gouverneur du Khorasān, de ne plus exiger des convertis le tribut payé par les incrédules. Les conséquences de cette mesure sont faciles à deviner.

Le nombre des conversions augmenta rapidement, tandis que le trésor en éprouva de sensibles diminutions ¹⁾. On tâcha de prévenir le désastre en exigeant rigoureusement la circoncision et la connaissance du Qorān. Ce fut en vain. Il fallut en revenir à la *djizya* ou bien se résigner à perdre les fruits de la conquête. Le khalife, qui ne reculait pas devant les conséquences de sa politique, semble en effet avoir songé à la dernière de ces alternatives en proposant aux Arabes d'évacuer la Transoxiane ²⁾. Cette proposition ne paraît pas avoir été prise au sérieux. Il est même probable qu'après la mort subite d'Omar, on s'empressa de combler les *deficit* par des impôts plus lourds encore. J'en trouve la preuve dans l'émigration en masse du peuple soghde rapportée par Tabari sous le gouvernement du successeur de Djarrāh ³⁾. Dès lors la guerre éclata dans la Transoxiane. Les Soghdiens réclamèrent l'assistance des Turcs et chassés des campagnes, les Arabes n'occupèrent plus que les places fortes.

La seconde tentative eut lieu sept ans plus tard, sous le khalifat de Hichām ibn Abdalmélik. C'était le gouverneur Achras ibn Abdallah surnommé le Parfait (al-Kāmil) qui en conçut le plan, dans l'idée sans doute de mettre fin à la guerre qui ravageait les beaux pays situés sur la rive opposée de l'Oxus. Nous devons à Tabari un récit circonstancié des mesures de l'émir, dont le commencement est assez caractéristique (Tabari II, 1507 suiv.)

„Trouvez-moi un homme généreux et désintéressé (ainsi était

¹⁾ Tabari II, 1354.

²⁾ ibid. 1365.

³⁾ ibid. 1418, 1439 suiv.

l'ordre d'Achras) pour propager l'Islām dans la Transoxiane". On lui indiqua Abou Çaïdā Ḥalīh ibn 'Tarīf, *maula* des Banou Dhabba. Et comme celui-ci ne connaissait pas la langue persane, on lui donna pour compagnon Rabi ibn Imrān Tamimite, en qualité d'interprète. Puis ayant encore obtenu qu'on n'exigerait point de *djizya* des nouveaux convertis, Abou Çaïdā se rendit à Samarcande, en enjoignant à ses compagnons de lui prêter assistance, *si les percepteurs refusaient d'agir conformément aux paroles de l'émir*.

Le prince de la Soghdiane s'appelait Ghozak, il résidait à Samarcande avec un percepteur du gouvernement, Hasan ibn abi-l-Amar-rata. Le percepteur était un homme de bonnes intentions. Il considérait la conquête arabe à un autre point de vue que la plupart de ses compatriotes, il ne se dissimulait pas que cette conquête (à vrai dire) n'était qu'une intrusion dans laquelle la religion n'entraît que pour une bien petite part¹⁾. Il est naturel qu'avec son concours les efforts d'Abou Çaïdā eurent d'abord le succès voulu. Les conversions se multiplièrent, on construisit des mosquées. Ces beaux résultats déplaisaient au prince Ghozak, qui en homme pratique, y voyait une diminution considérable de ses revenus et de ceux du gouvernement. Il fit part de ses craintes à Achras et celui-ci écrivit au percepteur : „Le revenu tributaire, qui est la force des musulmans, diminue et l'on m'a informé que ce n'est pas le cœur qui fait les conversions, mais la peur du tribut. Qu'on veille à la circoncision des nouveaux convertis, qu'on les oblige à observer les prescriptions de l'Islām avant de les affranchir de leurs charges". Les bonnes intentions de l'émir avaient déjà succombé devant les arguments du prince. Le percepteur Ibn abi-l-Amarrata fut destitué et on nomma à sa place Hani ibn Hani, auquel on donna pour adjoint un Persan, Alichhīdh.

Ils avaient l'ordre sans doute de détruire l'oeuvre d'Abou Çaïdā. Ce fut en vain que les convertis réclanèrent, disant : „Pourquoi nous demander encore la *djizya* : ne sommes nous donc pas devenus des Arabes?" Ce fut en vain aussi qu'Abou Çaïdā protesta. Une nouvelle lettre envoyée à Achras, eut pour seule réponse : „Qu'on exige le tribut comme auparavant". Les convertis dont les espérances s'évanouirent, prirent une attitude séditieuse, soutenus par des hommes de qualité, des militaires et des théologues, arabes et *maula*. Un commandant envoyé de la capitale par le gouvernement procéda à l'arrestation

¹⁾ C'est ce que je déduis de sa réponse lorsqu'on lui annonça l'attaque prochaine de 7000 turcs, „Ce ne sont pas eux qui nous attaquent, c'est nous qui les avons attaqués. Nous maîtrisons leur pays, nous les avons faits nos esclaves." (Tabari II, 1485). Nous verrons bientôt qu'il n'était pas seul à penser ainsi.

des chefs de la sédition. Puis survint une réaction totale. Les prélèvements se firent par la force, on ne ménagea pas même les insolubles (*dho'afā*).

Avant de discuter les faits contenus dans ce récit, consultons encore notre chroniqueur bokhariote.

On peut inférer d'une seule notice de Tabari (l. I. p. 1508 l. 12) que la tentative d'Achras ne se limita pas à la Soghdiane, mais qu'à Bokhara également les conséquences s'en firent sentir. Voici ce que nous en apprend Nerchakhi (Schefer, *Chrestomathie persane* I. p. 42 suiv. p. 58 de l'édition) „Lorsque Asad ibn Abdallah était gouverneur du Khorasān ¹⁾ surgit à Bokhara un homme qui excita le peuple à embrasser l'Islamisme. Le plus grand nombre des habitants étaient infidèles et à ce titre ils payaient l'impôt de la capitation. Certains d'entre eux se laissèrent persuader et devinrent musulmans. Le Bokharakhodeh Taghchādeh en conçut une violente colère, car dans le fond de son coeur il était resté infidèle. Il écrivit à Asad ibn Abdallah qu'il y avait à Bokhara un homme qui jetait le trouble dans la ville et suscitait contre lui une vive opposition. „Les gens qui suivent son parti, ajoutait-il, prétendent qu'ils sont musulmans, mais ils mentent, car ils ne sont musulmans que de bouche et leurs anciennes erreurs sont encore enracinées dans leurs coeurs. Ils se servent de ce prétexte pour agiter la ville, donner des embarras au gouvernement et tarir la source du revenu de la capitation”. Asad ibn Abdallah écrivit en conséquence à son délégué, Moqatil Cherik ibn al Harith (?) pour lui enjoindre de se saisir de ces gens et de les livrer à Taghchādeh, qui en agirait à leur égard selon son bon plaisir. *On rapporte que ces nouveaux convertis se réfugièrent dans*

¹⁾ L'écrivain n'est donc pas d'accord avec nous lorsque nous affirmons que les événements racontés ici se passèrent sous l'émirat d'Achras. Asad ibn Abdallah a été deux fois gouverneur du Khorasān de 106—109 et de 117—120. Il fut remplacé par Achras en 109 et il ne me semble pas impossible qu'on ait placé sous son émirat ce qui en vérité se passa sous celui de son successeur. Tabari ne fait aucune mention d'une tentative qu'on aurait faite pour convertir les Transoxaniens sous le gouvernement d'Asad et la chronique de Nerchakhi (du moins dans l'abrégé que nous en possédons) est souvent *très inexacte* quant aux noms et aux dates. En voici deux exemples: p. 16, „Qotaïba ibn Moslim fit la conquête de Bokhara sous le règne de Moawia (lisez Wélid I) Taghchāleh, qui était Bokharakhodeh fut confirmé dans cette dignité par Qotaïba. Il fut mis à mort à Samarcande par Abu Moslim, gouverneur du Khorasan à l'époque de Nasr ibn Seyyar et deux ans après la mort de Qotaïba. Il avait exercé le pouvoir pendant trente deux ans”. Or Qotaïba mourut en 96, Abou Moslim n'arrive au pouvoir qu'en 129 et l'époque exacte de la mort de Taghchādeh est l'année 121 de l'Hég. P. 43: „En l'année 156 (772) mourut Asad fils d'Abdallah fils de Merwān.” Asad mourut en 120 et son grandpère était Yézid.

*la grande mosquée où ils attestaient à haute voix qu'il n'y a d'autre Dieu qu'Allah et que Mohammed est son serviteur et son envoyé. Ils criaient: Wā Mohammed Wā Ahmed*¹⁾. Le Bokharakhodeh en fit décapiter quatre cents dont les têtes furent placées sur des gibets. Personne n'avait eu le courage d'intercéder en leur faveur. Les survivants réduits en esclavage au nom d'Asad ibn Abdallah, lui furent envoyés dans le Khorasān. Aucun de ceux qui échappèrent à la mort ne renia l'Islamisme, tous lui restèrent fidèles et ils le pratiquèrent sous la protection d'Asad ibn Abdallah²⁾. Après la mort de Taghchadeh ils retournèrent à Bokhara".

En prenant connaissance des détails fournis par Nerchakhi, je compris qu'utilisés à propos, ils deviendraient d'une valeur inappréciable pour contrôler le récit de Tabari. Il n'est point douteux que ce que nous apprend Nerchakhi ne provienne d'une source toute autre que celle des renseignements trop succincts de l'historien arabe. Si celui-ci nous transmet les faits envisagés au point de vue de l'administration omayyade, c'est la tradition locale, reçue de la bouche même des anciens convertis, que le chroniqueur de Bokhara a conservée. Or, ce qui surtout m'a frappé en lisant le récit remarquable du dernier, c'est d'y voir confirmée la supposition déjà émise que c'était l'intérêt des seigneurs du pays presque autant que celui du trésor qui se trouvait compromis par les mesures d'Omar II et d'Achras, et que c'est principalement aux obstacles qu'opposaient ces princes qu'on en doit attribuer l'échec. Quoi qu'en dise notre auteur, ce n'est pas la haine religieuse assurément qui fait sévir le Bokharakhodeh contre les nouveaux convertis. Tout prouve la violence odieuse d'un tyran qui, lui-même adhérant des croyances islamitiques, voit par la conversion de ses sujets, s'échapper l'unique moyen de les pressurer à loisir. Et ce qui est pis encore, ici comme dans le passage cité précédemment, nous voyons le fonctionnaire arabe se mettre du côté de l'opresseur au détriment du progrès de l'Islām.

Ainsi il est clair, que dans le Khorasān comme dans l'Irāq de graves obstacles s'opposèrent à la longue au système d'Omar. Car je répète la question: quelle était la raison de la continuation de ces abus si déplorables? Ils devaient servir à maintenir une occupation qui, par le fait même de la conversion des habitants du pays occupé,

¹⁾ Le cri de détresse des opprimés v. Belādhori, *Ansāb* (ed. Ahlwardt) 336 suiv. Hamza Ispahāni (ed. Gottwaldt) p. 208.

²⁾ Le fait est qu'Asad leur donna la liberté v. Tabari II, 1611 où on lit: [an 119] «Asad envoya des jeunes filles turques aux *dihqān* du Khorasān en échange des *musulmans* qui se trouvaient entre leurs mains". Cette notice resterait tout à fait inexplicable si nous ne connaissions par Nerchakhi ce qui s'était passé à Bokhara.

perdait toute raison d'être. Ce n'était pas là assurément le raisonnement de la majorité des Arabes du premier siècle de l'Hégire. Ceux-ci (nous le savons) vivaient dans la croyance que le butin des peuples assujettis était le fruit légitime de leur dévouement pour l'Islām. Ils ne s'apercevaient pas du contraste qu'offrait cette théorie avec les tendances universelles de la religion de Mohammed. Mais alors y a-t-il lieu de s'étonner, lorsque nous voyons se manifester dans les provinces orientales du territoire musulman, un mouvement en faveur d'une interprétation moins bornée des lois de l'Islām, mouvement destiné à prendre la forme d'une réaction anti-arabe et anti-omayyade, là où ni les conquérants ni le gouvernement ne voulaient se plier à ses justes réclamations.

VI

D'après le témoignage d'un auteur de grande autorité, les *maula* de Basra et des régions adjacentes, chassés hors des villes par l'ordre de Haddjādī (v. ci-dessus p. 17) se réunirent dans des campements et se lamentèrent en criant: *Wā Mohammadā*, car ils ne savaient où aller. „Alors on vit les hommes de Basra aller vers eux sous des déguisements et se lamenter avec eux”.¹⁾ Une autre source²⁾ nous apprend que ces hommes de Basra étaient des lecteurs du Qoran (*qorrā*) c'est à d. des théologues de profession. Plus tard nous voyons ces mêmes théologues prendre une part très active à l'insurrection d'Abdarrahmān ibn Achath en excitant leur compatriotes par des discours violents à une résistance opiniâtre contre les troupes du gouvernement. Écoutons ce qu'ils disent³⁾: „Nous ne connaissons pas sur toute la terre des hommes dont les actions soient plus révoltantes et l'injustice plus criante que celle des Omayyades. Donc hâtez-vous de les combattre, exterminatez-les ces tyrans, mettez fin à leur oppression et à leur incrédulité”. Ces paroles séditieuses font bien voir que les lecteurs du Qorān dont il est question, étaient eux-mêmes des convertis que leur profession dispensait de partager le sort de leurs compatriotes. Quoiqu'il en soit, on voit que les opprimés pouvaient du moins compter sur les sympathies de cette classe, très respectée même parmi la race dominante.

Ces lecteurs du Qorān n'étaient pas seuls à exéquer l'administration omayyade. Ce qui marque bien l'époque, c'est que nous voyons presque en même temps surgir dans le Nord de l'Iraq un noble Qorāi-

¹⁾ Belādhori, Ansāb p. 336 suiv.

²⁾ Tabari II, 1123.

³⁾ Tabari II, 1086, cf. 1116 (14).

chite, Motarrif, fils de Moghira ibn Cho'ba, qui réclamait également la justice et l'équité dans le gouvernement ¹⁾. Le lecteur trouvera le récit de sa rébellion dans l'ouvrage de M. Weil (Gesch. d. Khalifen I, 422). L'époque où sa tentative eût pu porter fruit n'était pas encore arrivée et Motarrif la paya de sa vie. Mais bien que cette entreprise eût échoué, le désir de justice qui en était le fond ne se perdit pas; la tendance réformatrice de Motarrif se manifeste de nouveau chez un autre Qoraïchite non moins illustre, le khalife Omar ibn Abdalaziz.

Les écrivains occidentaux ont jugé très défavorablement les réformes faites par ce khalife, dont le but était de détruire les obstacles qui s'opposaient à la propagation de l'Islām, en accordant aux *maula* les droits dont jouissaient auparavant les seuls musulmans arabes, c'est-à-dire en les exemptant du tribut des incrédules et en les faisant participer aux dotations annuelles ²⁾.

Et en effet les circonstances demandant de toutes autres mesures qu'un retour exact au système d'Omar I, celles du khalife omayyade ne firent qu'éveiller des espérances que le gouvernement n'aurait pu satisfaire. En Irāq les nouvelles dotations épuisèrent le trésor qui (comme nous l'avons vu) éprouva au Khorasān des pertes considérables par l'abolition de la *djizya*, et ces désordres dans les finances amenèrent après la mort du khalife une politique fiscale plus injuste que jamais.

Malgré cela il faut se garder de juger trop sévèrement les mesures prises par Omar ibn Abdalaziz. Car je crois qu'il est juste de présenter à ceux qui seraient tentés de prendre le parti des Haddjadj ibn Yousof contre ce khalife, les questions suivantes : 1° N'était-il pas dans l'intérêt des Omayyades de tenter une nivellation des races, dont les situations si inégales menaçaient d'être la cause de la ruine de leur empire? 2° Si ce n'était pas dans l'intérêt de la dynastie, l'intérêt de l'Islām n'exigeait-il pas péremptoirement une telle nivellation? On ne contestera pas je l'espère la dernière de ces questions. L'organisation militaire d'Omar I avait terminé sa tâche avant le règne d'Omar II. Sous le khalifat de Wélid la conquête arabe avait atteint des bornes qu'elle ne dépasserait plus ou dépasserait à peine. Les Pyrénées à l'Ouest, à l'Est le grand plateau de l'Asie centrale étaient des obstacles naturels aux armes de l'Islām. Il semblait que le temps des réformes

¹⁾ Tabari II, 980: الحكم بالحق والعدل في السيرة

²⁾ cf. Von Kremer, Culturgeschichte I, 174 suiv. Müller, Der Islam in Morgen- und Abendland, I, 438 suiv.

intérieures fût arrivé. Omar en était convaincu et s'opposait à des conquêtes nouvelles¹⁾. Le défaut du khalife fut son conservatisme religieux; ayant un pieux respect pour la mémoire du deuxième khalife, son homonyme, il ne voulait d'autres réformes que celles, ayant pour base le système d'Omar I. Or les circonstances exigeaient un abandon complet de ce système. Il aurait fallu d'autres emplois pour les troupes arabes stationnaires dans les provinces, afin qu'ils ne dépendissent plus des subsides de l'état. Au lieu d'accorder des terres aux soldats des garnisons, les lois d'Omar leur en défendirent l'acquisition, au lieu de supprimer graduellement les dotations annuelles, elles furent aussi concédées aux *maula*. Cette disposition qui amena l'épuisement des caisses de l'état, empêcha l'accomplissement d'une mesure utile en elle même: l'exemption de la *djizya* des nouveaux convertis. Considéré sous ce rapport le gouvernement d'Omar II portait un coup plus violent au prestige de la dynastie que l'administration même de Haddjādī ibn Yousof. Les espérances suscitées ne s'évanouirent point et les populations non arabes attendirent leur délivrance avec d'autant plus d'impatience, que la réaction fiscale (survenue surtout sous le khalifat de Hichām²⁾) leur semblait plus intolérable.

VII

C'est dans le Khorasān qu'il nous importe le plus de suivre le mouvement réformateur provoqué par l'administration des Omayyades. Car de là (comme on le sait) partira le coup qui renversera leur empire. Et il est heureux que les faits rapportés nous permettent de tracer le développement du parti des mécontents dans cette province avec plus de certitude que partout ailleurs.

Nous avons montré plus haut (v. p. 23) que la soumission des Soghdien aux exigences nouvelles du fisc n'avait pas été obtenue sans l'opposition de quelques hommes d'autorité et de distinction. À leur tête se trouvaient deux *maula*, Abou Çaïdā que nous connaissons et Thabit Qotna³⁾ Thabit était dans le Khorasān un homme renommé et populaire, poète distingué dont les poèmes nous sont conservés en partie dans le Kitāb al-Aghāni (T. XIII, 49—64). Dans les guerres contre les Turcs de la Transoxiane il s'était couvert de gloire, ennemi acharné des incrédules il trouva la mort sur le champ de bataille⁴⁾. Il avait été admis dans l'intimité du célèbre Yézid

¹⁾ v. Ci-dessus p. 22.

²⁾ Pour l'Iraq v. Ja'qoubi II, 376.

³⁾ Tabari II, 1509.

⁴⁾ Tabari II, 1514 suiv.

ibn Mohalleb et avait occupé sous l'émirat de ce dernier des places importantes ¹⁾. Grâce à ces circonstances les Arabes le considéraient comme leur égal et il est pour nous de la plus haute valeur de connaître son attitude. Le gouverneur de Samarcande le fit emprisonner avec Abou Çaidā pour vaincre la résistance des Soghdien et cette mesure semble avoir eu le succès voulu. L'invasion des Turcs, conséquence des mauvais traitements que l'on avait fait subir aux Transoxaniens ²⁾, occupa momentanément les esprits et unit une fois encore les mécontents et le gouvernement contre le danger commun.

Un Tamimite nommé Harith ibn Soraïdj ibn Ward ibn Sofyān ibn Modjāchi ³⁾ se distingua dans cette guerre, c'était lui qui était destiné à continuer l'opposition commencée par Thabit et Abou Çaidā.

Moslim pieux, ascète et réformateur, tantôt combattant les Turcs à côté des Arabes, tantôt ceux-ci à côté des Turcs ou bien le gouvernement avec ses *contribules*, rebelle et libérateur des opprimés rêvant un rôle de Messie, tel se présente le personnage de Harith ibn Soraïdj, figure étrange sans doute, mais dont les actions jettent beaucoup de lumière sur ce qui était resté énigmatique dans le mouvement khorasanien. Voici son histoire ⁴⁾. Sous le gouvernement de l'émir Achras, comme il est dit, Harith prit une part active à la guerre contre les Turcs. Six ans plus tard, lorsque dans le gouvernement du Khorasān Achras fut remplacé par Djonaïd et celui-ci à son tour par Asim ibn Abdallah, Harith changea de rôle. De Nakhodh, petite ville du Tokharestān, nous le voyons marcher vers la capitale. Ses partisans sont Arabes (appartenant aux deux partis antagonistes de Modhar et Yémen) et Persans (des *dihqān*). Ce qu'il exigeait, c'était le Qoran, la Sonna du prophète et l'élection d'un gouvernement agréable à la majorité ⁵⁾ Harith se fut bientôt

¹⁾ Aghani XIII, 49.

²⁾ Tabari II, 1510: Soghd et Bokhara renièrent l'Islām et demandèrent le secours des Turcs.

³⁾ Tabari II, 1513. Tabari ne donne que les deux noms Harith ibn Soraïdj, le nom se trouve couplet dans le MS 332 (Warner) p. 390.

⁴⁾ Les faits traités ici se retrouvent dans mon *Opkomst der Abbasiden*, p. 51 suiv.

⁵⁾ الرضى J'ai cru d'abord qu'il faudrait compléter cette expression en sousentendant: من آل النبي "l'élue de la maison du prophète" cf. Quatremère Journ. Asiat.

Oct. 1835, p. 327. La comparaison avec les termes (السلون) بتوليته من رضى الناس

et Tabari II, 499, 15; 984, 16; من يرضون لانفسهم على مثل الحال التى هم فيها cf. 488) m'a fait choisir l'interprétation donnée dans le texte.

emparé des villes situées sur les bords de l'Oxus, mais la capitale repoussa ses attaques. Des négociations avec l'émir Asim qui allaient aboutir à un traité, furent rompues par l'arrivée d'un nouveau gouverneur, Asad ibn Abdallah, suivi de troupes fraîches. Devant celles-ci Harith se voit forcé de renoncer à sa conquête et de se retirer dans le Tokharestān, puis dans la Transoxiane (118 de l'H.) Dès lors il s'unit aux Turcs pour combattre les Arabes. En l'an 120 Nasr ibn Seyyār est nommé gouverneur du Khorasān par le khalife Hichām. Nasr qui était un des serviteurs les plus capables de la dynastie, peut enfin pacifier la Transoxiane (123). Il obtient du khalife l'amnistie de Harith ibn Soraïdj (126). Mais la guerre des tribus ayant éclaté dans la Syrie après la mort de Wélid II, a déjà envahi les provinces. Au Khorasān, notamment dans la capitale Merw, les Yéménites font opposition à Nasr. Avec leur aide Harith, toujours mécontent de l'administration omayyade, réussit à expulser Nasr de la capitale. Mais la discorde ne tarda pas à troubler l'alliance de deux partis poursuivant des intérêts tout à fait opposés. Nous voyons bientôt les Yéménites en guerre ouverte avec les adhérents de Harith et cette guerre ne cesser qu'avec la mort de ce dernier (128) ¹⁾.

Il est facile de démontrer que cette insurrection ne fut que la continuation du mouvement antérieur puisque les deux secondants de Harith, Bichr ibn Djormoz et Qasim al-Chaïbani, avaient déjà joué un rôle pendant la sédition des Soghdians ²⁾. Les *dihqān* faisant cause commune avec les rebelles sont les petits propriétaires ruraux opprimés par les seigneurs du pays et les percepteurs du gouvernement (v. ci-dessus p. 20). Une partie des adhérents de Harith se compose des „habitants des villages”, qui viennent pleurer devant les portes de Tirmidh et „se plaindre de l'injustice des Banou Merwān (des Omayyades) ³⁾. Une de leurs principales exigences fut la nomination de fonctionnaires intègres. Il paraît par Tabari II, 1918 suiv. que le gouvernement se vit forcé de leur faire des concessions à ce sujet. Des deux côtés l'on aurait nommé deux commissaires auxquels incombait la tâche de choisir les fonctionnaires et de traiter d'un *modus vivendi* vis à vis du peuple tributaire. Ces concessions semblent pourtant avoir manqué leur effet; le mécontentement ne discontinua pas. Des personnes même de l'en-

¹⁾ Les auteurs chinois font mention de notre héros sous le nom de Hu-lo-chan de Mu-lu i. e. Harith de Merw. Bretschneider, on the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs and Arabic colonies p. 9. [Je dois ce passage à M. de Goeje].

²⁾ Tabari II, 1868. cf. ibid 1508.

³⁾ Tabari II, 1583.

tourage de l'émir furent soupçonnées de s'entendre avec les dissidents ¹⁾).

Mais ce qui nous éclaircit le mieux sur les sentiments de Harith et de ses partisans, c'est le nom de „Mordjites” par lequel on les désigne ²⁾).

Lorsque la secte des „Kharidjites” avait déclaré infidèles les trois khalifes Ali, Othmān et Moawia avec tous leurs adhérents, celle des Mordjites s'était opposée à ce jugement, étant d'avis que tout individu ayant fait profession de l'unité d'Allah ne pourrait être déclaré infidèle que par Allah lui même au jour du jugement suprême, quels que fussent les péchés (*in casu* les opinions politiques) dont il s'était rendu coupable: Ils „déféraient” (*irdjā*) au jugement d'Allah la décision de la foi de leurs coreligionnaires [cf. Qorān IX, 107] ³⁾).

Plus tard, lorsque l'imamat fut en dehors de la question et qu'il s'agissait avant tout de la position des nouveaux convertis, il est intéressant de voir jouer aux Mordjites le même rôle conciliateur dans l'opposition des deux intérêts arabes et non-arabes. Tous étant des musulmans, le gouvernement n'avait pas le droit, selon eux, de traiter les convertis comme s'ils fussent restés infidèles; ils jugeaient même opportun de combattre un gouvernement qui admettrait de telles injustices ⁴⁾. Connaissant les scènes de violence qui s'étaient passées dans la Transoxiane, nous ne sommes pas étonnés de les entendre réprover surtout „l'effusion d'un sang innocent”, de les voir proclamer que „tous les musulmans sont frères en religion” ⁵⁾. Ce qu'ils voulaient enfin c'était que pour l'Islām il n'y eût point de distinction de races.

Tel était sans doute le sentiment de la plupart des partisans de Harith; quelques uns allaient plus loin. Ils attachaient un sens moral et profondément religieux à „la profession de l'unité d'Allah”, qui devait être selon eux une profession du coeur, une conviction intime. On attribue à Djahm ibn Ḥafwān, un des Mordjites les plus avancés et qui était secrétaire de Harith ibn Soraïdj ⁶⁾, les mots

¹⁾ ibid. 1920.

²⁾ Tabari II, 1575.

³⁾ V. mon article „Irdjā” dans la „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” XLV, p. 161 suiv.

⁴⁾ Aghani XIII, 53, 55. Maqrizi Khitat II, 349 (s. جهم بن صفوان). Dans l'Iraq on voit des Mordjites se battre du côté du rebelle Yézid ibn Mohalleb. Tabari II, 1349 suiv.

⁵⁾ Tabari II, 1931 suiv. Aghani XIII, 52 (19).

⁶⁾ Tabari II, 1918 suiv. 1924.

suivants : „ La foi, c'est de connaître Allah par le coeur ; on peut professer le Judaïsme ou le Christianisme par la bouche et rester musulman par conviction intime”¹⁾. Pour Djahm, on le voit, le vrai Islām et la vraie foi n'étaient qu'une même chose. Il est très naturel que les partisans d'une telle doctrine étaient portés à mépriser les pratiques formelles de l'Islām²⁾ et qu'ils mettaient bien au dessus de l'accomplissement strict des prescriptions du Qorān, les devoirs de l'homme envers ses semblables. Considéré à ce point de vue le Mordjitisme de ces Khorasaniens se présente comme une réaction morale contre l'Islām formel du gouvernement arabe, qui sous la pression du fisc, s'obstinait à ne pas vouloir considérer tous ses sujets comme „ frères en religion”.

Quant au reproche qu'on aurait pu adresser à Harith de s'être allié aux Turcs, je crois qu'il faut attribuer cette résolution à d'autres motifs qu'au dépit d'un homme vaincu. Bien qu'ils se fussent séparés de la cause des Arabes (des Omayyades) les nouveaux convertis des régions de Bokhara et Samarcande ne devaient pas pour cela avoir renoncé à l'Islām. Or il est fait mention d'un qadhi parmi les personnes qui revinrent de l'exil avec Harith, ³⁾ ce qui prouve selon moi, qu'il y eût à côté des Turcs d'autres musulmans encore, sans doute des convertis de la Transoxiane qui avec l'aide de Hārith ibn Sorāidj voulaient reconquérir leurs droits politiques.

Avant de continuer, il sera nécessaire de jeter un coup d'oeil en arrière, afin de ne pas perdre le fil de nos arguments dans le labyrinthe des faits déjà cités.

Nous avons esquissé d'après les données que nous possédons la situation politique et sociale des peuples subjugués, nous nous sommes rendu compte des iniquités que devait produire à la longue le système d'occupation arabe, des secousses violentes qui en furent la conséquence. Nous avons vu les Omayyades ardents défenseurs de ce système, qui devait devenir sérieusement préjudiciable aux intérêts de l'Islām.

Nos recherches nous ont permis de constater dans les provinces orientales du khalifat les symptômes d'une réaction en faveur des opprimés, réaction qui prit la forme d'un mouvement religieux tendant à établir un Islām plus universel que ne le représentait le

¹⁾ Ibn Hazm, MS. de Leyde II, f. 1, r.

²⁾ Zeitschrift d. D. M. G. II. p. 170.

³⁾ Tabari II, 1868.

gouvernement omayade et dont nous avons exprimé la tendance universaliste par cette formule: l'Islām ne connaît point de distinction de races.

La mort de Harith ibn Soraïdj en 128 H., ne mit fin à ce mouvement qu'en apparence seulement. L'année suivante vit éclater l'insurrection d'Abou Moslim, qui renversa la dynastie omayade et avec elle l'empire des Arabes dans la partie orientale du khalifat.

Or le triomphe du parti d'Abou Moslim n'était dû qu'à l'introduction d'un élément nouveau dans les aspirations des musulmans d'origine non-arabe.

Cet élément était le Chiiisme.

Nous n'avons donc plus qu'à nous occuper du développement des idées chiitiques.

DEUXIÈME PARTIE.

LE CHIITISME.

I

L'historien désireux de se rendre compte du développement des factions (ou sectes) musulmanes, devra distinguer d'abord une période arabe.

Il remarquera que ces factions nées parmi les Arabes dans les pays conquis, poursuivent d'abord un but purement politique, quoique sous une apparence religieuse.

La question qui divise les esprits est celle de l'Imamat, de la direction suprême de la communauté musulmane. Le parti dominant dont le centre est la Syrie, défend la dynastie omayyade. Il considère les princes de la maison Omayyade comme les véritables successeurs des premiers khalifes (Abou Bekr, Omar, Othmān), les vengeurs légitimes de leur parent Othmān (le troisième khalife). — Font opposition :

1^o Le parti médinois, les „défenseurs” du prophète qui, se rattachant à la branche yéménite des Arabes, considéraient l'arrivée au pouvoir des Banou Omayyade comme une victoire remportée sur eux par leurs anciens ennemis païens et modharites de la Mecque.

2^o Le parti chiitique: des légitimistes, défenseurs acharnés des droits de la famille du prophète, notamment du khalifat d'Ali et de ses descendants.

3^o Les „Kharidjites”: des républicains qui voulaient qu'on choisît les khalifes parmi les plus dignes quels qu'ils fussent et à quelque rang qu'ils appartenissent. Leur opinion étant qu'on avait le droit de destituer un khalife, du moment où il cessait de plaire à la majorité.

Des quatre factions que nous venons de citer, la plus intolérante était certainement celle des Kharidjites. Les autres, quoique souvent en guerre, avaient du moins un principe en commun, celui du khalifat dans la tribu de Qoraïche, et s'ils nommaient infidèles (*kāfir*) leurs adversaires, cela ne les empêchait pas de vivre en bonne

entente avec eux, tant que le gouvernement central faisait valoir la force de ses troupes ou de son argent ¹⁾. Les Kharidjites au contraire ne faisaient aucune concession; ils désignaient par le mot *kāfir* et croyaient *devoir traiter* comme tels, leurs ennemis politiques. Ils avaient pour devise: „A Allah seul la décision”; ce qui ne signifiait dans leur bouche que la décision par l'épée.

Dans la tradition historique des musulmans formée sous l'influence du khalifat abbaside, on n'accorde pas aux adhérents de la dynastie omayyade la place que nous leur avons consacrée dans l'exposition précédente. L'opposition des partis contre les khalifes de Damas y est représentée comme une lutte religieuse dans laquelle les partisans des Omayyades jouaient le rôle rempli auparavant par les Mecquains incrédules et polythéistes du temps de Mohammed. On y insiste particulièrement sur la conduite immorale des khalifes Yézid I, Yézid II et Wélid II, on y fait ressortir la violation de la sainte Médine sous Yézid I, la profanation du „haram”, la prise de la Mecque par les troupes d'Abdalmélik. On y accuse les princes omayyades d'avoir construit dans les mosquées des cloisons (*maqçoura*) destinées à isoler la chaire ²⁾, d'avoir prononcé le sermon (*khotba*) du vendredi *avant* la prière, de peur que l'auditoire ne se dispersât avant d'avoir entendu la *khotba*, changeant en tout cela les coutumes établies par le prophète et par ses successeurs Abou Bekr, Omar, Othmān ³⁾.

Les récits contemporains nous démontrent la fausseté de cette manière de représenter les choses.

Nous savons maintenant que la dynastie omayyade représentait pour la majorité des Arabes le parti de l'ordre et de l'Islām ⁴⁾, qu'un grand nombre de musulmans ne voyait dans la prise des deux villes saintes qu'une mesure exigée par l'attitude hostile des Hidjaziens sans qu'ils y attachassent aucune idée de profanation ⁵⁾.

¹⁾ cf. Tabari II, 340 (19 suiv.), 506 (16 suiv.) 810. On disait à Koufa; „Nous combattons à côté de celui qui nous donne les dirhems” (Tabari II, 683, 13) et la satire suivante est caractéristique (Tabari II, 810): *ولا في سبيل الله لاقى حمامه ابوكم ولكن في*

سبيل الدراهم

²⁾ Ibn Rosteh (ed. de Goeje) p. 192, 5; Maqrizi Khitat I, 60; V. Gayet, l'Art arabe, p. 84.

³⁾ cf. Goldziher, Islamische Studien, II, 41—49.

⁴⁾ V. les deux passages traduits dans l'Appendice II.

⁵⁾ V. p. e. les vers 17, 20 suiv. dans le poème d'Abou Çakhr al-Hodhali; Diw. Hodhaïl (Wellhausen) p. 92.

Les partisans des Omayyades se croyaient les seuls musulmans qui n'avaient pas dévié du droit chemin. Ils traitaient d'incrédules, ils vouaient à l'enfer leurs adversaires avec une véhémence égalant celle dont ceux-ci usaient à leur égard¹⁾. Pour eux Moawia était „khalife d'Allah”, son fils Yézid „pasteur de tous les hommes de la religion”. Ils nommaient Abdalmélik „*imam* de la bonne direction”, „confident d'Allah”, „rempart de la religion” etc.²⁾. S'ils maudissaient publiquement le quatrième khalife (Ali), ils croyaient en avoir le droit, puisque Ali s'était opposé aux réclamations légitimes de leur khalife Moawia. Enfin s'il y avait des admirateurs fanatiques d'Ali, qu'on nommait Torabia (Abou Torāb = Ali), il ne manquait pas non plus d'adhérents enthousiastes à la dynastie omayyade qui portaient le nom de „Othmania”,³⁾ puis de Merwania”⁴⁾.

L'époque arabe de la lutte des factions se termine sous le khalifat d'Abdalmélik (65—86 H). La résistance des Chiïtes, qui avaient déjà subi une défaite sérieuse près Ain al-wardā (65 H.), fut vaincue enfin à la bataille de Haroura (67 H.). L'opposition dans le Hidjāz cessa par la prise de la Mecque et la mort d'Abdallah ibn Zobaïr, dernier représentant du parti ançarien (73 H.). La lutte avec les Kharidjites se prolongea jusqu'à l'année 77 H. La mort de Qatari ibn Fodjā'a en Tabaristān y mit fin.

Le temps du khalifat de Wélid I et de Solaïman fils d'Abdalmélik est une période de transition, une période de conquêtes qui ne nous apprend rien concernant les anciens partis.

Ceux-ci pourtant (excepté le parti des Ançar) n'avaient pas disparu.

Les Kharidjites et les Chiïtes, terriblement décimés sous les coups

¹⁾ Tabari II, 414 (11 suiv.) 415, 425 (5 suiv.) et surtout ibid. 469, 471 (15 suiv.)

²⁾ Les épithètes citées se rencontrent Belādhori (Ahlwardt) 212, 303; Iqd I, 122 (16 suiv.). Tabari II, 78, 743, 810 (5, 6), 1176 (9); cf. Goldziher l.l. p. 381. Ferzdaq (Boucher), p. 219, (texte) 11 suiv.

³⁾ Tabari II, 340, 342, 350; Goldziher l.l. p. 118 suiv. M. Goldziher n'a pas remarqué qu'à part les partisans fanatiques des Omayyades, le nom Othmania désigne encore un parti neutre; v. Ibn Faqīh (ed. de Goeje) p. 315: „Le peuple de Basra et de ses environs sont Othmania ils prêchent la neutralité (*kaff*) disant: „mieux vaut-être Abdallah qu'on tue qu'être Abdallah qui tue”. Ce fait n'est pas inexplicable. Il y en avait beaucoup qui, sans avoir la moindre sympathie pour les Omayyades de la Syrie, regrettaient pourtant le massacre d'Othmān parceque celui-ci avait été (avec Abu Bekr et Omar) du nombre des compagnons les plus fidèles de Mohammed. De ces Othmania étaient les Basriens (qui avaient combattu autrefois avec Talkha et Zobaïr) mais aussi des „Ançar” médinois. Aghani XV, 27 (3).

⁴⁾ Ce nom ne peut dater que du temps où la branche des Banou Merwān régnait à Damas. cf. Tabari II, 804 (3). Belādhori (Ahlwardt) p. 221

des généraux omayyades, n'avaient plus la force de s'opposer ouvertement au pouvoir, mais leurs principes ne cessèrent de se développer en s'adaptant aux nouvelles situations nées sous l'empire des Arabes dans l'Orient. La lutte [arabe] politique des factions entre dans la période sociale et religieuse.

La dynastie omayyade avait négligé, comme nous avons vu, toute réforme. La tentative d'Omar II, inspirée par un faux conservatisme, n'avait fait qu'empirer les choses, en favorisant des conversions qui épuisèrent les caisses de l'état, et forcèrent le gouvernement à recourir plus que jamais au système vexatoire inauguré par Haddjād ibn Yousof. Dès lors la cause de l'Islām se sépara de celle des Omayyades. L'opposition des partisans de Hārith ibn Soraïdj nous en a fourni la preuve. Les musulmans d'origine non-arabe commencent à se mêler à la lutte des factions. Aux anciens griefs des adversaires de la dynastie viennent se joindre les leurs. La question de l'imamat ne disparaît point, mais les réclamations de justice et d'équité viennent s'y joindre avec une insistance toujours croissante.

Dans l'Iraq et la Mésopotamie les Kharidjites deviennent, depuis Omar II, les défenseurs des pauvres et des opprimés, maudissant les tyrans et les impies ¹⁾. En Afrique le Kharidjitisme fournit les armes avec lesquelles la population berbère, exaspérée par les vexations de leurs oppresseurs, va combattre les gouverneurs omayyades ²⁾. Le Kharidjite Abdallah ibn Yahya, surnommé *Talib al-haqq*, „chercheur de droit”, se révolte dans le Yémen „devant l'oppression manifeste, la violence odieuse, le traitement abominable que l'on faisait subir aux hommes” ³⁾. On le voit bien, ces Kharidjites ne sont plus les mêmes que ceux que le gouvernement avait combattus avec succès, puisqu'il les combattait avec les armes de l'Islām. Maintenant qu'il ne s'agit plus de la légitimité du khalifat de tel ou tel, mais de savoir s'il fallait ou non subir les iniquités d'un gouvernement injuste, les Kharidjites établissent la règle que tout musulman commettant des péchés graves, équivalait à un incrédule (*kāfir*). Leur ancienne tactique de damnation (*takfir*) était restée, mais le terrain sur lequel elle s'appliquait avait changé.

L'exemple des Kharidjites, comme celui du parti mordjitique, démontre comment les situations nouvelles avaient réagi sur le développement des factions.

¹⁾ Fragmenta, p. 41 suiv. et ibid. paenult. Tabari II, 1634.

²⁾ cf. Tabari I, 2815. Je traduis ce passage dans l'appendice III.

³⁾ Aghani XX, 79, (7, 8, 15). V. l'appendice IV.

Il en résultait pour la dynastie omayyade une complication à laquelle elle n'avait pas songé.

Autrefois elle avait combattu ses adversaires politiques à armes presque égales. Et voici qu'au moment où elle croyait avec raison les avoir anéantis, ils reparaissent mais avec des armes contre lesquelles elle reste sans défense. Car où aurait elle pu trouver pour vaincre cette opposition morale les forces morales nécessaires?

Aux réclamations nouvelles des Kharidjites le gouvernement ne répondit que par la guerre.

Grâce à l'énergie du dernier khalife omayyade, Merwan II, ces fanatiques furent battus en Arabie, dans l'Iraq, dans la Mésopotamie. La dynastie triompha encore mais elle y épuisa ses dernières forces.

Alors l'on voit reparaître, invincible cette fois, le parti chiitique.

D'une faction politique que les Omayyades avaient détruite à Haroura, le Chiitisme s'était développé en une vaste organisation politique-sociale-religieuse qui embrassait tous les éléments musulmans anti-arabes et anti-omayyades.

C'est la naissance de cette organisation que nous allons étudier dans les paragraphes suivants.

II

Les Chiites arabes de Koufa avaient combattu les Omayyades, d'abord pour défendre les droits d'Ali, puis pour venger la mort de Hosaïn son fils, qu'ils avaient vu assassiner sans oser le secourir.

Leur dévouement pour la maison du prophète laissait à désirer sur beaucoup de points.

Sous la pression du gouvernement dont ils recevaient leurs gages, les Koufiotes semblaient avoir oublié leurs serments chaque fois que les prétendants alides y faisaient appel. Ils abandonnèrent Mokhtâr dès le moment où celui-ci accorda aux *maula* les mêmes droits qu'à eux-mêmes (v. ci-dessus p. 16) L'esprit rebelle et séditieux de cette population citadine, leur répugnance à combattre ces diables de Kharidjites qui les tuaient comme des chiens, la crainte enfin de voir leur *sawād* (campagne) exploité par les Omayyades qui l'avaient nommé „le jardin de Qoraïche,” voilà des facteurs importants pour comprendre le bon accueil fait par les Koufiotes aux Alides ambitieux.

Mais du temps de Mokhtâr déjà nous voyons des idées d'une autre nature influencer une bonne partie des Chiites.

Ces idées conçues originellement dans des cercles non-arabes, sem-

blent être un reste du culte de leurs rois légitimes bien connu des anciens persans, mêlé à des éléments gnostiques, provenant peut-être de l'ancienne religion de Babylone.

On était convaincu que la sagesse surhumaine de Mohammed, par laquelle il avait le pouvoir de décider selon la volonté d'Allah, ne pouvait avoir cessé d'exister avec la mort du prophète, mais que celui-ci l'avait transmise à ses descendants comme une sorte d'héritage spirituel. On leur reconnaissait une science non pas acquise à la manière des sciences humaines, mais dérivée directement de la source de toute la sagesse. Voici ce qu'écrivit le khalife Hichām à son gouverneur Yousof ibn Omar ¹⁾: „Tu connais l'amour des Koufiotes pour les gens de cette maison (la maison du prophète) le rang inmérité auquel ils les élèvent. Se faisant un devoir de leur prêter obéissance, ils ne se laissent diriger en matière de religion que par leurs interprétations. Ils leur attribuent même la connaissance des choses futures.”

On ajoutait foi à n'importe quelle tradition, qu'elle contint ou non des choses contraires en apparence au commendements du Qorān, si elle sortait de la bouche d'un imām [Alide]. A Koufa p. e. on buvait le vin sous le nom *nahr-Talout*, eau (rivière) de Saül. L'imām Zaïd ayant déclaré, d'après la tradition de son aïeul le prophète, qu'on pouvait boire le vin en petite quantité, comme les Israélites auxquels Saül avait permis de puiser à la main l'eau de la rivière, leur défendant toutefois de boire à grandes gorgées comme des chiens ²⁾ (Qorān II, 250).

La croyance à l'infailibilité des imāms s'enracinant dans les coeurs, il est naturel qu'on les faisait eux-mêmes interprètes de cette croyance. J'ai noté la sentence suivante qu'on met dans la bouche d'Ali ³⁾: „Dans leur jeunesse les plus sages, dans leur vieillesse les plus avisés des hommes, ce sont mes descendants, race pieuse, les bienheureux issus de moi: en vérité, nous, qui sommes la famille du prophète, notre science appartient à la science d'Allah, nos jugements font partie du sien, nos connaissances, nous viennent d'une bouche véridique et en suivant nos traces vous vous acheminez vers notre sagesse. Parmi nous flotte l'étendard de la vérité; qui nous suit est sauvé, qui nous délaisse périra.”

Dans le titre honorifique de „*mahdi*,” que portaient plusieurs

¹⁾ Tabari II, 1682.

²⁾ Iqd. III, 417.

³⁾ ibid, II, 162.

prétendants alides ¹⁾, la même croyance se retrouve. Mahdi „guidé” (dans la bonne voie) appliqué à un descendant d’Ali, renferme à peu près le sens d’infaillible.

Nées dans la ville de Koufa et sous l’influence de croyances antérieures à l’Islām, les convictions dont nous venons de parler ne devraient point se limiter à l’Irāq, ni au seul peuple des nouveaux convertis.

A mesure que le mécontentement croissait et que la force de la dynastie omayyade s’affaiblissait, elles s’étendirent sur une bonne partie du territoire musulman.

Partout où l’on s’était aperçu que les Omayyades ne comptaient qu’avec leur intérêt propre, sans égards pour la religion qu’ils avaient pour tâche de propager, on s’accoutuma à ne plus attendre d’amélioration, que de l’intelligence supérieure des descendants du prophète.

Et comme dans les temps de misère et de mécontentement, où les esprits s’égarent et où les idées ne sont encore qu’en état de fermentation, il ne manque jamais d’hommes politiques ou enthousiastes pour formuler les sentiments de la multitude et profiter de ses vagues aspirations, nous voyons se produire sur toute l’étendue du khalifat des missions organisées ou *da’wa* pour exciter le peuple à embrasser les intérêts du Chiitisme.

Il faudra pour bien connaître l’influence de ces missions, que nous nous occupions d’abord des fanatiques du Chiitisme, que les Arabes désignent sous le nom de *gholāt*.

III

Il me semble que l’on peut ranger dans deux catégories les nommés *gholāt* ou fanatiques, que les théologiens arabes ont placés parmi les sectes chiitiques, puisque le culte des descendants de Mohammed fait partie de leurs croyances.

Les nommés Sabā’ia (partisans d’Abdallah ibn Sabā, qui se déclarait pour la succession d’Ali du temps du khalife Othmān) croyaient qu’une partie de la divinité (*djazz ilāhī*) s’était incarnée dans Ali et dans les imāms, ses successeurs. Il n’était pas nécessaire selon eux que cette partie (essence) divine fût présente dans ce monde. Elle pouvait se retirer dans sa résidence céleste jusqu’à sa réapparition dans une incarnation nouvelle. Ils nommaient „*ghaiba*” (absence) la période de disparition, le retour sur terre était appelé „*rad’ja*” (retour) L’attente du retour d’un imām quelconque se nommait „*tawāqqof*”

¹⁾ Tabari II, 546 (11), 608, 350 (14), 353 (20). Mobarrad, Kamil (ed. Wright) p. 710. cf. Snouck Hurgronje, der Mahdi p. 6 (n. 7).

(attente). Ceux qui appliquaient le *tuwaqqof* à Ali croyaient voir son fouet dans l'éclair, ils entendaient sa voix dans le tonnerre. D'autres pourtant admettaient la transmission de l'essence divine dans les successeurs d'Ali; ils „attendaient” le „retour” d'un autre imām. Ne pouvant admettre la mort naturelle de l'incarnation qui était Ali, ils affirmaient que satan, revêtu de sa forme, s'était laissé tuer par le Kharidjite Ibn Moldjam ¹⁾).

La doctrine des Sabā'ia semble fondée sur l'idée ancienne de l'incarnation de la divinité. Il n'en était pas ainsi de l'autre branche des Ultra-chiites. Celle-ci, les Kaisania dont il est fait mention pour la première fois du temps de Mokhtār, l'insurgé de Koufa ²⁾, exagéraient les connaissances surhumaines des imāms. Mohammed ibn al-Hanafia (fils d'Ali) possédait selon eux la connaissance suprême de toutes les sciences. C'est à lui que les deux Seyid (Hasan et Hosain) avaient confié la connaissance occulte du vrai sens de la révélation. Convaincus de la supériorité de l'imām en tout ce qui regarde l'interprétation de la loi divine, ils en tiraient la conclusion (et c'est ce qui les distingue des Chiites modérés) qu'il fallait lui obéir en premier lieu ou plutôt qu'en lui obéissant, on obéissait à la loi divine. „Tous les Kaisania (ainsi Chahrastani) partagent la conviction que la religion, c'est l'obéissance à un homme; ils sont même parvenus à rattacher au culte de cet homme toutes les prescriptions fondamentales de l'Islām (la prière, le jeûne, le pèlerinage etc.)”. ³⁾

On voit bien la distance qui sépare les deux doctrines sabaïte et kaisanite. Si la première exaltait dans l'imām l'essence divine, le faisait participer à la divinité elle-même, la seconde l'envisageait sur

¹⁾ Chahrastani (ed. Cureton) p. 132 suiv. (traduction de Haarbrücker II, 411). Les idées attribuées aux Sabā'ia par Chahrastani ne sont pas tout à fait d'accord avec celles que rapporte Tabari (Weil I, 173) d'Abdallah ibn Saba et qui sont: 1°. Que tous les prophètes avaient eu un adjuteur ou vizir et que la succession était due à Ali comme vizir de Mohammed. 2°. Que Mohammed reviendrait sur la terre.

Je n'ai pas hésité à suivre Chahrastani, car en tous cas la doctrine de l'incarnation, qu'elle appartienne ou non à Ibn Sabā, a déjà été appliquée à Ali. V. Tāhir al-Isfahani chez Haarbrücker II, 411; Weil I, 259. Belādhori Z. d. D. M. G. XXXVIII, p. 391. Chahrastani, p. 132. Ibn Rosteh (ed. de Goeje) p. 213 (6 suiv.);

Ibn Qotaiba (K. al-Ma'ārif) p. 300: السَّبَائِيَّةُ مِنَ الرَّافِضَةِ يَنْسَبُونَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَبَا

وَكَانَ أَوَّلُ مَنْ كَفَرَ مِنَ السَّبَائِيَّةِ وَقَالَ عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ

²⁾ Van Gelder, Mokhtar, p. 82 suiv.

³⁾ Chahrastani, p. 109 suiv.

tout comme représentant de la sagesse suprême. Bref, si les Sabāia considéraient leur imām comme un être divin par sa nature, les Kaïsania lui prêtaient obéissance comme à un homme supérieur, possédant des connaissances surnaturelles. Les deux sectes admettaient le *radj'a* ou retour de l'imām, mais il faut remarquer que les Sabāia croyaient à la possibilité du retour de l'imām d'une résidence céleste, tandis que les Kaïsania pensaient qu'il restait caché quelque part sur la terre, jusqu'à l'heure de son retour. Ce point est mis hors de doute par les vers contemporains de Kothaïr et du Seyid Himyari (célèbres poètes, adhérents de la doctrine de Kaïsān)¹⁾ dont je ne citerai que les suivants (de Kothaïr) sur Mohammed ibn al-Hanafia.

Un petit fils du prophète qui ne goûtera la mort,
Qu'après avoir porté le drapeau à la tête de ses troupes.
Invisible pour quelque temps pendant son absence à Radhwa²⁾,
Où l'eau et le miel coulent auprès de lui³⁾.

Les Sabāia semblent avoir bientôt perdu leur influence sur le cours des événements⁴⁾, mais leur doctrine de l'incarnation ne cessa de se développer sous la pression des circonstances. Nous la verrons bientôt se manifester sous une nouvelle forme, quand nous aurons occasion de parler de la doctrine des Rawendia.

Quant aux Kaïsania leur doctrine se retrouve dans celle des Hachimia ou sectateurs d'Abou Hachim, petit fils de Mohammed ibn al-Hanafia. Ils disaient: il y a un côté intérieur à tout ce qui est extérieur; toute forme humaine (*chakhs*: personne, objet pris dans sa forme extérieure) à une âme, toute révélation un sens caché (*tawil*) toute image (*mithāl*) dans ce monde une réalité dans l'autre. La connaissance occulte des mystères répandus dans l'univers, un seul individu la possède. C'est elle qu'Ali a transmise à son fils Mohammed et celui-ci à son fils Abou Hachim, auquel de droit appartient l'imamat⁵⁾.

La théorie des Hachimia est du plus haut intérêt pour l'histoire du Chiitisme. C'est par elle, par son système du *tawil* ou sens

¹⁾ Sur le Seyid v. l'étude de M. Barbier de Meynard; Journ. asiat. 1874, II p. 159 suiv.

²⁾ Montagne près de Yanbo où la famille du prophète avait des possessions.

³⁾ Chahrastani, p. 111; Aghani VIII, 32; Masoudi Prairies d'or V, 182 etc.

⁴⁾ Il se trouvent encore mêlés à l'insurrection de Mokhtār (Tabari II, 704) et d'Abdarrahmān ibn Achath (Ferazdaq Diwān ed. Boucher, p. 632; texte p. 210) mais il n'est pas certain que ce nom dénote encore la même croyance, puisqu'on s'accoutume à appeler Sabāia tous les Chiites fanatiques.

⁵⁾ Chahrastani, p. 112.

intérieur que se sont introduits dans le Chiitisme tant d'éléments anti-islamitiques empruntés à la religion des Mages, au Manichéisme, au Bouddhisme, enfin à toutes les religions qui dominaient dans l'Asie avant l'arrivée des arabes.

Les anciennes croyances avaient été refoulées partout par les armes victorieuses des musulmans, dont le succès prodigieux disposait les esprits en faveur de la religion de Mohammed. Mais une réaction ne tarda pas à se produire. Une aversion pour les commandements formels de l'Islām, puis de toute religion révélée, marchait de pair avec le mécontentement des *maula*, dont nous venons d'exposer la cause. On ne reniait pas l'Islām, qui d'ailleurs punissait de mort les apostasies, mais c'est en dehors de lui qu'on cherchait le bonheur spirituel. Alors revinrent à l'esprit d'anciennes théories babyloniennes, iraniennes etc. et mêlées à des éléments islamitiques, elles formèrent de nouveaux systèmes où se trouvent parfois des vérités profondes englouties dans des flots d'absurdités. Car il n'est donné qu'aux âmes supérieures de retrouver après de telles crises, la paix morale garantie à la foule par la foi conservée; les esprits médiocres s'arrêteront en route. C'est ce qui eut lieu dans les premiers siècles de l'Hégire. Manquant de force morale pour se soustraire tout à fait à l'influence de l'Islām, on commença à l'interpréter selon sa fantaisie, on en tira les idées dont on avait besoin, on en éliminait tout ce qui se rapportait aux pratiques religieuses qu'on trouvait ridicules. Le moyen en était le *tawil*, la recherche du sens intérieur qui était fondée sur l'autorité des descendants de Mohammed. Voilà ce qui ralliait au Chiitisme, à la cause de la maison du prophète, tous ces esprits mécontents, égarés et exaltés.

IV

On se demande quel accueil faisaient les imāms eux-mêmes aux théories extravagantes qu'ils avaient suscitées. L'histoire se charge de la réponse. D'abord ils nièrent les hautes qualités qu'on leur prêtait. Ali faisait brûler les exaltés, qui le nommaient Dieu; il exila à Madaïn Abdallah ibn Sabā ¹⁾. Son fils Mohammed partagea les sentiments de son père. Il ne voulut jamais profiter du succès de ses adhérents. Il condamnait ceux qui lui attribuaient des connaissances supérieures ²⁾.

¹⁾ Chahrastani, p. 132.

²⁾ Ibn Sa'd, Ta'oqāt (MS. de Gotha 1748) i. v. Mohammed ibn al-Hanafia:

فبلغ محمدا أنهم يقولون إنَّ عندهم شيئاً أي من العلم قال فقام فينا فقال أنا

Mais cette attitude passive se modifia au déclin de la dynastie omayyade. Les Alides commençaient à comprendre le parti qu'ils pouvaient tirer de ces fervents adorateurs. Omar II reconnaissait les mauvais Hachimites à leur amour pour le fanatique Kothaïr¹⁾. Or Kothaïr était l'ami d'Abou Hachim dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. Voici une anecdote du Kitāb al-Aghani qui caractérise les sentiments de ce petit-fils d'Ali. Abou Hachim avait l'habitude d'envoyer des espions qui lui rapportaient tout ce que faisait Kothaïr. Et quand il le rencontrait il lui disait: vous avez fait ceci, vous avez été par là. Un jour même il lui rapporta mot à mot tout ce qui s'était dit entre lui et un homme avec lequel il s'était entretenu, et Kothaïr de s'écrier: „Vous êtes l'envoyé de Dieu.”²⁾

Nous avons vu qu'il existait une secte, les Hachimia qui révéraient en Abou Hachim l'être des connaissances supérieures auquel seul appartenait l'imamat, et l'on peut inférer de certains témoignages des historiens que ce fut Abou Hachim qui le premier organisa une *da'wa* ou mission pour gagner des adhérents à cette doctrine.³⁾

Il est clair que cette mission quoique religieuse au fond, ne s'adressait pas seulement aux Chiites fanatiques; que pour gagner les modérés, ceux que la haine de leurs oppresseurs ne portait pas au mépris de l'Islām, elle était obligé de transiger avec ses principes anti-islamitiques, qu'elle ne dévoilait sans doute qu'aux seuls initiés. Il est très vraisemblable enfin, qu'une initiation graduelle ait été adoptée par les missionnaires hachimites comme plus tard elle devint partie intégrante du système des Fatimia. Cette organisation n'avait qu'un seul défaut, c'est quelle supposait les *da'īs* ou missionnaires entièrement dévoués à la cause de leur chef et s'inclinant aveuglement

والله ما ورثنا من رسول الله إلا ما بين هذين اللوحين ثم قال اللهم حلا وهذه

الصحيفة في ذوابة سيفي "Lorsque Mohammed [ibn al Hanafia] eut appris qu'on disait qu'il y avait chez eux (la maison du prophète) quelque chose, c'est à dire de la science (révélée) il nous adressa ces paroles: Par Allah nous n'avons hérité du prophète que ce qui est entre ces deux planchettes (puis se rappelant) oui et cette feuille de papier qui est dans la garde (plutôt dans le cordon attaché à la garde) de mon épée.

¹⁾ Aghani VIII, 34.

²⁾ Aghani I. 1.

³⁾ cf. Tabari III, 2500. Ya'qoubi II, 356 suiv. Ibn Khallikān (Wüstenfeld) n°. 579, p. 100.

devant sa volonté; or il était à craindre que les *daï's* abusant de leurs secrètes connaissances, ne se missent à prêcher pour leur propre compte.

Quant au pays où la mission hachimite exerçait son influence, nous savons seulement que le centre en était l'Irāq, que le grand-*daï* résidait à Koufa et que ses missionnaires parcouraient les régions adjacentes. Il n'y a qu'un seul auteur ¹⁾ qui affirme que le Khorasān fut visité par les missionnaires. Mais il est facile de voir que son récit, devant servir comme introduction aux faits rapportés ensuite, n'est qu'une fausse déduction de ces derniers. Il existe en outre des preuves qui démontrent que la mission du Khorasān fut commencée par les successeurs de l'imām Abou Hachim, les descendants d'Abbas, l'oncle du prophète. ²⁾

L'histoire de cette succession est assez connue:

L'imām Abou Hachim mourut en l'an 98 de l'H. à Homaïma, petit village de la province Pilastīn, sur la limite du grand désert de l'Arabie septentrionale. Là vivaient les fils d'Ali, petit-fils d'Abbas, que la disgrâce d'Abdalmélik avait exilés de la cour de Damas. On dit qu'à l'heure de sa mort Abou Hachim leur légua ses droits au khalifat et il est assez certain qu'il leur fournit les noms de son agent à Koufa et de ses *daï's*, puis les moyens d'entrer en correspondance avec eux. Quoiqu'il en soit nous voyons après la mort d'Abou Hachim, l'imām Mohammed fils d'Ali se charger de la direction des affaires. ³⁾

Il n'est pas difficile de se rendre compte des motifs qui fixèrent sur le Khorasān l'attention du nouvel imām.

Les Khorasaniens se distinguaient des populations mixtes des autres provinces (l'Irāq p. e.) par la force et la bravoure. Ils étaient restés hors du contact des partis politiques du centre et pour les missionnaires abbasides le Khorasān était pour ainsi dire un pays vierge. D'après le témoignage (cité ci-dessus) du géographe Ibn Faqih, l'imām Mohammed avait dit: „Les hommes du pays de Koufa sont les partisans d'Ali et de ses descendants, ceux de Basra sont Othmania qui prêchent la neutralité disant: mieux vaut être Abdallah qu'on tue, qu'être Abdallah qui tue. ⁴⁾ Les habitants de

¹⁾ Celui du Kitāb al-Oyoun, Fragmenta historic. arabic. p. 180, l. 17 suiv.

²⁾ Ibn al-Faqih (ed. de Goeje) p. 315. Moqaddasi, p. 290 suiv.

³⁾ v. Iqd. II, 352, Fragm. hist. arab. p. 191. Ibn Qotaïba (Wüstenfeld) p. 111 et les passages cités ci-dessus p. 44, n. 3.

⁴⁾ cf. ci-dessus p. 36, n. 3.

la Mésopotamie sont Kharidjites, ce sont des Arabes dégénérés, des musulmans à demi chrétiens. Les Syriens ne connaissent que l'obéissance à Moawia et aux Omayyades, ils sont les ennemis de tout vrai musulman. Les Mecquains et les Médinois ne pensent qu'à Abou Bekr et à Omar. Ainsi il ne nous reste que le Khorasān. Là on trouve un peuple nombreux et fort, des coeurs généreux que les passions ne divisent pas, que la peur ne fait point trembler. Une armée de braves dont la stature puissante, le visage barbu et la voix formidable inspirent la terreur . . ."

Mais ce qui rendait le choix de cette province particulièrement heureux, quoique les paroles de l'imām ne l'indiquent pas, c'est que ce peuple si fort et si redoutable endurait du côté des Omayyades la pire des tyrannies. Nous pouvons nous dispenser de répéter ici les défauts de l'administration omayyade que nous avons fait ressortir dans le chapitre précédent. Il suffira de rappeler au lecteur le mécontentement des habitants, leur aversion pour les mauvais employés, leur ardent désir de justice et d'équité dont la carrière de Harith ibn Soraïdj nous a fourni des preuves abondantes. Le Khorasān était un champ vaste et fertile qui ne demandait qu'à être cultivé.

Et les missionnaires abbasides montraient du zèle et du dévouement. Persécutés sans cesse par les gouverneurs qui les font décapiter et crucifier impitoyablement, ces *da'i's* parcourent le Khorasān sous prétexte de commerce et du pèlerinage à la Mecque. Ils sont Yéménites avec les descendants de Qahtān, Modharites avec les Arabes du Nord. Fréquentant les villages et les villes, ils peignent sous de vives couleurs la tyrannie des Omayyades, qui au fond ne sont que des incrédules. Ils ne désignent personne en particulier, mais ils proclament partout, qu'il n'y a de délivrance possible que par le règne de la famille du prophète. ¹⁾ Aussi leurs efforts furent couronnés de succès. Ils surent gagner à leur cause un grand nombre de personnages influents et de distinction dont le concours devait être de la dernière importance pour la dynastie des Abbasides. Ce fut avant tous Solaïmān ibn Kathīr, Khozaïte dont le grand père avait été de ceux qui prêtèrent serment au prophète sous l'arbre de Hodaïbia. ²⁾ Son père s'était probablement établi dans le Khorasān avec les troupes d'occupation, ³⁾ lui même résidait à Siqadendj,

¹⁾ cf. Tabari II, 1950, 1434, 1501, Dinaweri (ed. Girgass) p. 337.

²⁾ Sam'ani Ansāb (MS. de Leyde) sous Siqadendji. Cf. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Muhammad III, 245.

³⁾ Son nom se rencontre Tabari II, 1595.

village dans l'oasis de Merw. Nommons encore Qahtaba ibn Chabīb Taiīte de Chirnakhchīr, qu'autrefois on avait compté parmi les partisans d'Ali.¹⁾ Il semble avoir été en relation avec Harith ibn Soraīdj, du moins on le trouve dans le voisinage immédiat du chef mordjite.²⁾ Ces deux hommes constituèrent avec dix autres une espèce de conseil qui dépendait du *dar* supérieur. Ils prirent le titre de *naqīb* (chef, préposé) à l'instar du conseil des Israélites (Qorān V, 15), des douze apôtres et des *naqīb* médinois nommés par le prophète.³⁾ De même que ce conseil de douze, l'institution d'un sénat de 70 personnes est attribuée à l'influence des missionnaires.⁴⁾

Ainsi tout semblait marcher à merveille lorsqu'un événement imprévu vint brusquement troubler la politique des Abbasides.

V

Au commencement du deuxième siècle de l'Hégire, la ville de Koufa d'où partaient les *dar*'s abbassides était le foyer d'un Chiitisme extravagant et anti-islamitique. Au contact des religions de l'Iraq (Parsees, Manichéens, Sabéens e. a.) et sous l'influence d'un syncrétisme que nous avons tâché d'expliquer (v. ci-dessus p. 43), l'Islām se transforma en doctrines hybrides, en systèmes bizarres, mais enseignés avec ardeur et défendus avec acharnement. Depuis le temps d'Ali jusqu'au khalifat de Mançour (quand Bagdad devint capitale), toute une série d'exaltés et de fondateurs de nouveaux cultes y furent mis à mort pour avoir osé attenter à l'Islām. A Koufa s'était formé la doctrine des Kaïsania, qui rattachaient au culte de leur Imām les prescriptions du Qorān, des Hachimia, qui avec leur système du *tawīl*, avaient ouvert la voie à des aberrations sans nombre.

Il était inévitable que les missionnaires d'Abou Hachim, puis des Abbasides, sortant de ce milieu ne fussent imbus du même esprit anti-islamitique et je n'ai pas hésité à attribuer aux *dar*'s d'Abou Hachim la doctrine des Hachimia, qui, si je ne me trompe, devait former la base de leur système de propagande.

Quant aux *dar*'s abbassides, nous ne savons pas au juste de quelle manière ils s'acquittaient de leur tâche. On leur avait ordonné de ne

¹⁾ Sam'ani i. v. Chirnakhchiri.

²⁾ Tabari II, 1930 (15).

³⁾ Sprenger, l.l. II, 532.

⁴⁾ Tabari II, 1586, 1988.

point nommer de noms ¹⁾, l'imām élu devant rester un être mystérieux qui se montrerait à l'heure de la délivrance, et aux modérés ils auront sans doute caché la partie intime de leur doctrine. Mais il n'en est pas moins vrai qu'au fond ces *dar's* étaient des fanatiques, qui enduraient la mort pour leur cause avec un courage qui me rappelle d'une manière frappante la mort héroïque des martyrs du Babisme et que je ne pourrais attribuer qu'à des convictions religieuses ²⁾.

Ces convictions nous en apprenons des détails intéressants par un passage que Tabari a emprunté à l'historien Madaïni († 215 H.) et dont voici la traduction: ³⁾ „Un homme des Rawendia nommé Ablaq (bariolé), car c'était un lépreux, prêcha des doctrines ultra-chiitiques. Appelant à lui les Rawendia, il leur annonça que l'esprit (*rouh*) qui se trouvait dans Isa ibn Miryam (le Christ) était entré dans Ali ibn abi Talib, puis dans les imāms qui le succédèrent et enfin dans Ibrahim fils de Mohammed (arrière petit fils d'Abbas l'oncle du prophète) et qu'ils étaient des dieux. Ils (les Rawendia) regardaient comme permis ce qui était défendu (dans le Qorān). Il arriva même qu'un d'entre eux invita des amis, leur donna à boire et à manger, puis leur livra sa femme. L'émir Asad ibn Abdallah, informé de ces excès, les fit crucifier, ce qui n'empêcha pas leurs idées de se propager jusqu'à nos jours. Ils adorèrent comme Dieu Abou Dja'far al-Mançour (deuxième khalife abbaside). Ils montèrent sur le toit du palais al-Khadra et se précipitèrent dans le vide, disant qu'ils savaient voler ⁴⁾. Plusieurs d'eux se rendirent armés à la porte d'Abou Dja'far et lui crièrent: „Tu es toi (ce qui veut dire tu est Dieu).”

La croyance de ces Rawendia, sur lesquels on peut consulter d'Herbelot, Bibliotheca Orientalis i. v.; Weil, Gesch. d. Khalifen II, 37 suiv.; Müller, der Islam in Morgen- und Abendland I, 494, mériterait une étude spéciale si les informations de nos sources étaient un peu plus explicites à leur égard. Ce qui est intéressant pour le sujet qui nous occupe, c'est qu'ici Madaïni attribue aux missionnaires abbasides des idées analogues aux leurs. Car il n'y a pas le moindre doute que ce ne fussent là les Rawendia que crucifia Asad ibn Abdallah gouverneur du Khorasān ⁵⁾.

¹⁾ Tabari II, 1988 (3).

²⁾ cf. le récit remarquable. Tabari II, 1501 suiv.

³⁾ Tabari III, 418.

⁴⁾ cf. Selecta historiae Halebi ed. Freytag, p. 15; Theophilos, ed. Boor, p. 430. Le pouvoir de voler est attribué encore aujourd'hui aux Noçairia persans; De Gobineau, Trois ans en Asie, p. 367 suiv. Il en est de même pour les Bodhisattva's des Bouddhistes, Zeitschr. d. D. M. G. XIV, 590, n. 2.

⁵⁾ Asad fit tuer des missionnaires abbasides en 107, 108, 117, 118.

Nous en possédons la preuve dans ce que rapportent nos sources du troisième *daï*, du nommé Khidache (de la rac. *khadacha*, déchirer avec les ongles, „ puisqu'il déchira la religion"). Khidache avait fabriqué de la poterie à Hira (près de Koufa) puis s'étant fait musulman (il était chrétien), il avait exercé la profession de *moëllim* (qui enseigne le Qorān). Plus tard il avait embrassé la cause des Abbassides et le grand-*daï* qui résidait à Koufa l'avait envoyé au Khorasān. Là il commença par faire de la propagande pour Mohammed ibn Ali. Puis il changea de rôle; au nom de l'imām abbaside il répandit de fausses doctrines et propagea ouvertement des opinions „khorramatiques". Il permit entre autres la communauté des femmes. Il en résulta une rupture entre l'imām et les Chiites du Khorasān qui se prolongea même après la mort de Khidāche en l'an 118, où il fut mutilé et tué sur l'ordre d'Asad ibn Abdallah ¹⁾.

Ces notices, quoique assez incomplètes, nous permettent cependant de ranger le *daï* Khidache parmi les Rawendia que mentionne Madā'ini. Mais ni elles, ni les remarques de ce dernier ne justifieraient un jugement définitif de notre part sur le vrai caractère de la doctrine du missionnaire abbaside. Aussi nous bornerons nous à son égard à quelques remarques générales.

Les musulmans orthodoxes ne comprirent rien à ces sectes mystérieuses, qui dégoutées des religions révélées, surchargées (selon leur opinion) de commandements formels, rêvaient à quelque chose de plus sublime, qui serait l'essence de toutes les religions.

Par exemple, lorsque plusieurs de ces sectes déclaraient que pour les croyants véritables (les initiés) les commandements du Qorān n'avaient plus aucune valeur, on leur a attribué l'intention coupable de vouloir justifier par cette théorie toutes sortes de plaisirs défendus. On croyait trouver des rapports entre le nom générique de ces sectes, Khorramia, qui probablement est dérivé de la ville Khorram en Médie ²⁾, et le mot persan *khorram* „agréable," et parlant de Khorram-dīnia, on a voulu indiquer que ces sectaires ne reconnaissaient d'autre religion (*dīn*) que le plaisir. Et de plus, lorsque ces sectes accordaient aux femmes une place plus grande que celle qu'elles occupent généralement dans les pays orientaux, les admettant p. e. dans leurs assemblées religieuses ³⁾, ce n'était, disait-on, que pour se livrer avec elles à des débauches abominables.

¹⁾ Tabari II, 1588.

²⁾ Müller, der Islam im Morgen- und Abendland, I, 505.

³⁾ De Gobineau, l.l. p. 361. De Sacy, Exposition de la religion des Druses II, 397 suiv. Browne, A year amongst the Persians p. 216.

Nous ne pourrions nier que les abus de quelques exaltés n'aient pu influencer sur les sentiments défavorables des musulmans orthodoxes envers les Khorramia ¹⁾, mais nous n'admettons point que la jouissance illimitée ait été leur seul mobile. Les recherches récentes de M. Browne sur la secte persane des adhérents du Bāb ²⁾ viennent encore confirmer mon opinion. Les historiens persans officiels n'ont pas épargné aux Babi's les accusations que leurs devanciers des premiers siècles de l'Hégire portent contre les Khorramia. „On prétend qu'ils disaient: jusqu'à ce que le royaume du Bāb embrasse le monde entier, jusqu'à ce que de nouvelles lois viennent régler la vie spirituelle et la vie temporelle, tous les Babi's sont affranchis (au nom du Bāb) de l'obéissance envers le Chariat (loi de l'Islām), tout entre eux est commun et biens et femmes” ³⁾. La revue quotidienne de Téhéran renfermait journellement des articles contre l'impiété des Babis, la tendance de leur doctrine vers le socialisme, l'égalité et surtout la possession en commun des femmes des vrais croyants, un communisme enfin renouvelé des temps de Mazdak ⁴⁾.

Dans les livres des Babi's que M. Browne a soumis à un examen des plus scrupuleux et des plus intéressants quant aux résultats obtenus, il n'est fait mention d'aucun des abus dont il est question ici. Partout dans ces livres règne la morale la plus pure, des sentiments humanitaires qui font honneur aux auteurs. Si dans quelques unes de leurs communautés le complet renoncement des Babis pouvait donner lieu au reproche de communisme, il est loin d'être prouvé que les chefs du parti le prescrivaient comme règle. De la possession en commun des femmes il n'est fait aucune mention.

Il est clair qu'il ne faut pas accepter sans restriction ce que nous apprennent les historiens arabes concernant les sectes dites khorramitiques. Ce qu'ils nomment leur „*istihlāl al-horamāt*” (déclarer pour licite ce qui est défendu par la loi) émanait au fond d'un état d'âme analogue à celui qui animait des hommes tels que Djahm ibn Ṣafwān (v. ci-dessus p. 31 suiv.) auquel d'ailleurs on n'a pas épargné le même reproche ⁵⁾. C'était le mépris d'un formalisme n'ayant en vue que l'oppression des races, l'injustice et une basse poursuite de gain.

¹⁾ cf. Browne l. l. p. 523.

²⁾ v. „The Babis of Persia” Journal of the royal asiatic Society XXI, p. 881 suiv. et „A traveller's narrative written to illustrate the episode of the Bāb.”

³⁾ Mirza Qasim Beg dans le Journ. asiat. 1866 I. 482.

⁴⁾ ibid II, 491. Sur Mazdak et les Mazdakites v. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, p. 455 suiv.

⁵⁾ Tabari II, 1585 (8, 9).

Quant à l'idée d'incarnation que les Rawendia unissent avec leurs doctrines anti-islamitiques, on est tenté d'y voir une fusion de la théorie des Sabā'ia (v. p. 40) et de l'idée kaisanitique de la prophétie continue. Le Khorramite Khidache serait de cette manière le premier représentant de la doctrine si souvent prêchée par les mystiques et les réformateurs persans, celle de la sagesse suprême se personnalisant pour instruire et pour guider l'humanité. La prophétie n'est plus pour elle une inspiration temporaire, mais une sagesse divine, dont la lumière est toujours présente sur la terre, soit qu'elle brille ouvertement, soit qu'elle se tienne cachée dans sa retraite.

VI

Il n'est pas invraisemblable que le *dar* Khidache en s'affranchissant des ordres de la mission, s'était déclaré comme tant d'autres possesseur de la sagesse divine et que de simple *dar* n'exécutant que les commandements de son chef, il s'était fait chef lui même ¹⁾. En tous cas, le danger déjà signalé, que les *dar*'s abusant de leurs secrètes connaissances, n'allassent prêcher ouvertement et pour leur propre compte, s'était réalisé. J'en ai déjà indiqué les conséquences. Quelques *naqib*'s, un fils de Solaïmān ibn Kathīr même, furent gagnés par Khidache ²⁾. La correspondance des Khorasaniens avec le *dar* supérieur de l'Irāq fut suspendue et la rupture continua après la mort du sectaire.

Pourtant la cause des Abbasides, quoique compromise au plus haut degré, n'était pas entièrement perdue. Il ne faut pas dans le mouvement chiitique, attacher une trop grande influence aux doctrines exagérées, comme celle que prêcha Khidache. Ces doctrines par leur caractère même ne pouvaient toucher que les quelques élus, dans l'âme desquels elles évoquèrent des sympathies. Elles ont pu un instant fasciner le peuple par des promesses brillantes d'un bonheur éternel, mais à la longue leur impuissance à contenter la foule, leur appel au mysticisme, à la sensibilité des hommes, les a toujours refoulées dans l'ombre où elles naquirent.

Or les Khorasaniens, différant en cela des Persans occidentaux (de la Médie, de l'Irāq, de la Perse propre), étaient peu portés à la spéculation. De nos jours même ils sont généralement du nombre des plus ardents sectateurs de la foi musulmane orthodoxe. S'ils détestaient le gouvernement omayyade, c'était à cause de son joug intolérable, s'ils

¹⁾ Voir la conduite d'un de ses adhérents dans l'appendice VI.

²⁾ Opkomst der Abbasiden, p. 40, n. 4.

désiraient la maison du prophète, c'était pour la justice qu'ils en attendaient. Ils n'avaient de préférence pour aucun imām en particulier. Lorsqu'au dernier moment ils apprirent que c'était aux Abbasides que revenait le khalifat, ils les acceptèrent sans murmure et ils les servirent loyalement. Pour gagner ce peuple les *dar's* envoyés de Koufa avaient été des instruments dangereux. Il avait bien fallu s'en servir au commencement, mais la base de l'oeuvre une fois établie, il fallut chercher des instruments plus aptes et plus sûrs.

On les trouva dans les *naqib's*, les représentants du parti khorasanien, dont le chef était Solaïman ibn Kathîr. C'est avec intention que je parle ici d'un parti khorasanien. Je crois en effet qu'entre ces *naqib's* et les missionnaires de l'Irâq il y avait une grande différence. Je crois que les premiers, nés dans le Khorasân, habitant dans le voisinage de Merw, ne pouvaient avoir d'autres convictions que la plupart de leurs compatriotes et qu'ils n'avaient été gagnés par les missionnaires que parce que ceux-ci ne s'étaient adressés qu'à leurs sentiments politiques, sans les initier à leur doctrine secrète. Un Yéménite rebelle ayant dit à Harith ibn Soraïdj qu'il ne voulait que le livre d'Allah, Qahtaba, l'un des *naqib's* s'écria: „Si cela était vrai, je lui tendrais mille brides” ¹⁾. Il n'y a rien de fanatique, ni d'exalté dans ces paroles. Elles sont d'un bon musulman, pour lequel le livre d'Allah représentait le droit et la justice. Ce qui distinguait ces hommes de Harith ibn Soraïdj et des siens, c'est qu'ils savaient attendre patiemment l'instant favorable. Ils comprirent que pour chasser les Omayyades, il fallait avant tout une armée d'hommes prêts à agir au moment propice. Voilà ce qui les avait poussés vers ces missionnaires, ce qui les avait fait entrer dans la *da'wa* abbaside.

Lorsque Khidache prêcha ouvertement la religion des Khorramia, quelques uns des *naqib's*, il est vrai, se laissèrent entraîner, mais la majorité témoigna un vif mécontentement. Ils commençaient à pénétrer la politique de ces missionnaires, ils croyaient qu'on avait abusé de leur bonne foi, parce qu'au fond de cette mission il n'y avait que de l'irréligion et des doctrines impies. L'imām leur ayant envoyé le *dar* supérieur de l'Irâq pour désavouer la démarche de Khidache, ils refusèrent d'abord d'ajouter foi à ses protestations. Ils ne les ramena à lui que par l'envoi de certains bâtons garnis de fer et de laiton, symbole mystérieux qui aurait eu pour effet de les convaincre de ses intentions honorables ²⁾.

¹⁾ C'est à d.: Je l'aiderais avec mille cavaliers. Tabari II, 1930.

²⁾ Tabari II, 1640.

Nous apprenons d'autre part ¹⁾ la visite rendue à l'imām par Solaïman ibn Kathīr dans l'année 120 de l'Hégire, deux ans après la mort de Khidache. Mais hormis quelques généralités sans intérêt, on ne nous dit rien du résultat de cette entrevue.

Ce résultat pourtant, nous pouvons le deviner sans trop de difficulté. Ce fut la paix conclue entre les Khorasaniens et le chef abbaside.

Et en effet, après cette époque il n'est plus question de *dar* envoyé du côté de l'Irāq et la direction de la *da'wa* du Khorasān dépendait désormais de Solaïmān ibn Kathīr ²⁾.

Ainsi parmi les partis qui s'opposaient à la dynastie omayade, le Chiitisme seul parvint à une organisation, qui permettrait d'agir avec quelque espoir de succès.

Mais le centre de cette organisation n'était plus la ville de Koufa avec ses habitants de race mélangée, inconstants et légers, aux âmes enthousiastes, mais incapables d'une action énergique, d'un effort continu.

Il existait dans le Khorasān des adorateurs moins fantasques, des partisans bien plus utiles à la maison du prophète. Tandis que dans l'Irāq et plus tard dans la Médie, les Ultra-chiites se mêlèrent aux Kharidjites et s'épuisèrent avec eux en efforts inutiles, la population guerrière du Khorasān était par des chefs habiles gagnée et liée de plus en plus aux intérêts des Banou Abbas.

Il ne nous reste qu'à rechercher le mobile qui souleva cette masse contre les partisans du khalifat des Omayyades au moment où ceux-ci croyaient avoir triomphé de tous leurs adversaires.

Ce mobile fut la croyance messianique.

¹⁾ Fragmenta hist. arab. p. 182.

²⁾ Maqrizi Moqaffa MS. de la Bibliothèque nationale f. 65 v. Quatremère dans le Journal asiatique 1835, II 336. cf. l'appendice VI.

TROISIÈME PARTIE.

LES CROYANCES MESSIANIQUES.

I

Il ne faut jamais perdre de vue dans l'histoire de l'Islām et de l'Orient en général, la place plus ou moins grande qu'a occupée cette influence, dont la portée nous échappe presque toujours, mais dont il n'est pas moins intéressant de suivre les traces, la sensibilité de l'âme orientale pour tout ce qui a rapport à la révélation des choses futures.

Ibn Khaldoun dans sa „Moqaddima” a consacré à ce sujet deux chapitres, qui comptent parmi les plus intéressants de son livre ¹⁾. Il a été le seul historien oriental qui ait saisi l'importance de ce genre de révélations, comme il a été le premier à en démontrer la vanité. Chez nous occidentaux c'est surtout le Mahdisme, l'attente d'un Mahdi, qui par l'influence que de nos jours encore elle exerce sur la politique de l'Orient a attiré l'attention des orientalistes. Les études sur le Mahdi de M. M. Darmesteter et Snouck Hurgronje resteront classiques ²⁾. Quant aux historiens, M. de Goeje dans sa mémoire sur les Carmathes a exposé largement l'influence des prédictions (surtout de celles qui s'appuient sur certaines conjonctions astrales) sur le cours des événements du 10^e siècle de l'Hégire ³⁾. Les autres ont plus ou moins négligé ce sujet. Je ne me rappelle que quelques notices de M.M. de Sacy, Quatremière, Weil, Dozy c. a. Dans mon travail sur l'avènement des Abbasides j'ai consacré un chapitre aux prédictions auxquelles on avait foi sous le

¹⁾ Notices et Extraits Tom. XVII p. 142—201, traduction (ibid. XX) p. 158—237.

²⁾ Le Mahdi depuis les origines de l'Islām jusqu'à nos jours par James Darmesteter. Paris 1885. Snouck Hurgronje, der Mahdi. Separatabdruck von der Revue Coloniale Internationale 1886.

³⁾ De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, p. 115 suiv.

règne des Omayyades ¹⁾. Des recherches faites depuis lors me permettent maintenant de donner plus de détails sur l'étendue et l'influence de ces prédictions.

Les faits que j'ai notés ont rapport aux deux manières différentes dont on traite des choses futures. Ce sont d'abord des prédictions détachées, le plus souvent d'origine inconnue, concernant la mort de quelque personnage célèbre ou tout autre événement important. En voici quelques exemples:

Mokhtār le célèbre chef des Chiites se croyait „le Thaḳifite qui remporterait une grande victoire près de Madhār” mais il fut prouvé plus tard que Haddjād, issu de la même tribu de Thāḳīf, avait été destiné à accomplir cette prédiction par la victoire qu'il remporta sur le rebelle Abdarraḥmān ibn Achath ²⁾. Hosaīn ibn Ali ne voulut pas commencer la révolte dans le Hidjāz ayant appris par son père „qu'un *bélier* y serait souillé dans son honneur et dans sa sainteté” ³⁾. Lorsque mourut Zaīd ibn Ali le khalife Hichām se souvint d'une prédiction qui avait été faite „d'un *veau* qui serait abattu dans l'Iraq” ⁴⁾. Il existe une troisième tradition où l'on parle à ce sujet d'une *brebis* qu'on immolera” ⁵⁾. On avait prédit à Harith ibn Soraīdj qu'il trouverait la mort sous un olivier ou un sorbier ⁶⁾ et cette prédiction s'accomplit à la lettre. Asbagh ibn Abdalazīz, prince omayyade excellait dans la connaissance des choses futures ⁷⁾. Sa fille Dihya possédait la même science. Asbagh voyant la cicatrice sur le front d'Omar son frère s'écria: „Voilà le *cicatrisé* des banou Merwān qui régnera.”

Ces prédictions étant pour la plupart anonymes, il est pourtant remarquable que si parfois l'auteur est nommé celui-ci se trouve presque toujours être un juif ou un chrétien converti ⁸⁾.

Le *rās al-djalout* (exilarche) juif prédit la mort d'un fils du prophète (Hosaīn) près Kerbēlā ⁹⁾. La mort d'Amr ibn Sa'īd avait été prédite par un fils du juif converti Ka'b al-Ahbār ¹⁰⁾.

¹⁾ Opkomst der Abbasiden, p. 132 suiv.

²⁾ Tabari II, 748.

³⁾ ibid. 276.

⁴⁾ ibid 846.

⁵⁾ ibid III, 164.

⁶⁾ ibid II, 1934.

⁷⁾ *كان عالماً بخبر ما يكون* Ibn Qotaiba, Ma'ārif p. 184. Wüstenfeld (Register geneal. Tabel.) en a fait un historien (ein Geschichtskundiger).

⁸⁾ cf. Tabari I, 2403 (5) 2410 (2 suiv.).

⁹⁾ Tabari II, 287.

¹⁰⁾ ibid 786.

Mais outre ces prédictions détachées, il est encore question de livres prophétiques traitant des choses futures. Ces livres ne furent pas d'abord entre les mains des Arabes. Ils n'en avaient connaissance que par l'intermédiaire des juifs et des chrétiens, qui déjà de longue date possédaient leurs prophètes, pseudoprophètes, sibyllines et une foule d'autres livres apocalyptiques.

Ce sont des moines, des ermites, des coptes, des juifs etc. qui en communiquent les révélations aux Arabes.

Après avoir longtemps cherché un emplacement aux abords du Tigre, Haddjād ibn Yousof fait bâtir la ville de Wasit là où il a vu un moine jeter de la terre dans la rivière. Ce moine avait lu dans ses livres, qu'à la place où son ânesse lâcherait son eau, on bâtirait une mosquée dans laquelle on adorerait Allah jusqu'à la fin des siècles ¹⁾. Dans les livres de cette espèce on trouvait la description des personnes sans leur nom et les noms sans la description des personnes." ²⁾. Les khalifes y apprenaient la durée de leur règne. Yézid ibn Abdalmélik apprit par un juif qu'il régnerait pendant quarante ans. Un autre juif n'y vit qu'un mensonge. „Il a vu," dit-il, (dans ses livres) que Yézid règnera quarante *qaçaba* (verge, aune) or ces *qaçaba* désignent des mois et non pas des années" ³⁾.

Ces livres sont appelés simplement *kotob* (livres) ou bien *kotob qadimāt* (livres anciens) ⁴⁾. Il est déjà question au premier siècle de l'Hégire d'un „livre de Daniel" contenant des prophéties, dans lequel le khalife Omar était mentionné sous le nom *al-dardouq al-achadj* l'enfant cicatrisé ⁵⁾. Le nombre des livres de Daniel ou (s'il m'est permis d'user de ce terme) des prédictions daniéliennes se multiplie par la suite. Les bibliothèques du British Museum, de Vienne, de Gotha et de l'Escurial en possèdent des exemplaires, dont aucun pourtant ne remonte au premier siècle.

Les livres de Daniel partageaient leur popularité avec ceux nommés *djafr*, dont le nom dérive d'un livre de prédictions écrit sur de la peau de chameau (*djafr*) et que l'on attribuait à la maison du prophète surtout à Ali et à son descendant Dja'far ibn Mohammed ač-Čādiq ⁶⁾.

Les *malāhim*, poésies contenant des révélations sur les événements futurs (*malāhim*) datent également du premier siècle de l'Hégire.

¹⁾ Tabari II, 1126.

²⁾ ibid 1138.

³⁾ ibid. II, 1464.

⁴⁾ Iqd II, 347, Tabari III, 25.

⁵⁾ Ibn Qotaiba p. 184. *Dardouq* est un mot d'origine araméenne

⁶⁾ Ibn Khaldoun Moqaddima, trad. de Slane p. 214 suiv. Il est très douteux qu'on ait donné le nom d'un animal à la peau sur laquelle on avait écrit. Faut-il penser à une origine étrangère (copte ou grecque) du mot *djafr*? Peut être est-ce le grec γράφι.

Après la mort de Zaïd ibn Ali (sous Hichām) les Khorasaniens furent en proie à une grande agitation „les missionnaires se montraient en public, on avait des visions, on étudiait les livres de *malahim*”¹⁾. Le mot *malhama* (sing. de *malahim*) dénote originairement une mêlée, un combat²⁾ (cf. l’hébreu *milkhama*), mais dans quelques passages que j’ai notés il est employé dans le sens métaphorique d’événement grave et fatal qui ne pourrait être évité³⁾. Il en résulte le sens d’événement futur, puis de poème prophétique. Une des manières les plus usitées dans les *malahim*, c’est la désignation des personnes par une seule lettre: Qāf tuera Mīm avec l’aide de Djīm, puis viendra Chīn que remportera une victoire définitive etc. Sous le règne du dernier khalife omayyade on se souvint de la prédiction par laquelle Ain ibn Ain ibn Ain tuerait Mīm ibn Mīm ibn Mīm; on y retrouvait les noms du khalife Merwān [ibn Mohammed ibn Merwān] et d’Abdallah [ibn Ali ibn Abdallah] l’Abbaside⁴⁾ (ces noms en Arabe commençant par la lettre ain).

II

Dans le paragraphe précédent nous avons traité des prédictions se rapportant à des personnes et à des événements particuliers. Il nous reste à parler d’une autre catégorie de prédictions dont l’influence n’était pas moins grande, celle qui s’occupait des expectations éschatologiques.

Ces expectations dérivant elles aussi de source juive ou chrétienne revêtent une forme arabe au premier siècle de l’Hégire et se présentent au peuple de Mohammed, soit comme prophéties anonymes, soit en guise de traditions dont les auteurs ou les rapporteurs sont des Juifs et des Chrétiens convertis. C’est à elles que des hommes comme Wahb ibn Monabbih, Tamīm ad-Dāri et Ka’b al-Ahbar furent redevables de voir passer leur nom à la postérité. Maqrizi nous a conservé sur Ka’b une anecdote qui montre la source où ils puisaient leurs connaissances et fait voir en même temps que parfois aussi on se moquait de leurs puissance apocalyptique. Ka’b se trouvait à bord d’un navire en

¹⁾ Ja’qoubi II, 392.

²⁾ p. e. Tabari I, 2651 (4), III, 2132.

³⁾ مَلْحَمَةٌ كُتِبَتْ عَلَى Tabari II, 607 (8). Cf. aussi Ibn Hichām (Wüstenfeld) 816 (15); Fragm. hist. arab. 561. Ja’qoubi II, 214.

⁴⁾ Cf. de Sacy, Chrestomathie arabe (2^{de} ed.) II, 298 suiv. Journ. asiat. 1860 I, 134. Dozy, Suppl. i. v.

⁵⁾ Tabari II, 1903, III, 25. Cf. Mas, oudi VI, 108.

compagnie de Mohammed ibn Hodhaïfa, qui lui demanda en raillant: „Ce voyage se trouve-t-il mentionné dans votre Tora?” Mais Kab sans se déconcerter répondit: „Je trouve dans ma Tora un jeune homme aux fesses velues qui sera rossé et tué comme un âne. Je crains que ce ne soit vous” ¹⁾.

L'éschatologie du Qorān est assez connue. Ce qui en constitue le trait principal, c'est l'expectation prochaine de la *Sā'a* de „l'heure” du jugement dernier, que Mohammed emprunta aux Chrétiens. Il n'est pas encore question dans le Qorān des pronostics ordinaires de cette heure, du temps des troubles, du retour du Christ, de l'arrivée du Mahdi et du pseudo-Messie (Daddjāl). Mais ils se trouvent dans le recueils de traditions et nous pouvons prouver que sous les Omayyades déjà ils faisaient partie des croyances musulmanes, qui plus est, que leur expectation prochaine n'a pas moins vivement occupé les esprits que celle de „l'heure” n'occupa les contemporains du prophète.

Le temps de troubles que la théologie rabbinique désigne par les mots „*kheblē ham-machiakh*” (douleurs de l'enfantement du Messie), est nommé *hardj* par les Arabes. Ce mot signifie ordinairement un tumulte, une émeute, mais il est curieux que dans la tradition on lui ait attribué le sens (qu'il a en hébreu) de tuerie (cf. *hēray*) le prophète ayant dit *al-hardj* c'est *al-qatl* chez les Ethiopiens. ²⁾ Il est clair qu'on se rappela l'origine étrangère de *hardj*, qui doit avoir été emprunté à l'hébreu et non pas à l'Ethiopien car la langue éthiopienne ne possède pas la racine h.r. dj.

On pourrait constater des traces de cette expectation du „*hardj*” dans les mots de Zobaïr (quand à Basra on refuse de se joindre à lui contre Ali): „Ceci est bien la sédition (*fitna*) dont on nous a parlé” ³⁾. Mais nous en possédons des preuves plus claires. Parmi les traditions recueillies par Bokhari, Abou Daoud et autres qui se rapportent au sujet qui nous occupe, il y en a où Mohammed est l'interprète de ceux qui gardaient la neutralité dans les guerres civiles. P. e. le prophète aurait dit ⁴⁾. „Il éclatera des troubles dans lesquels il vaudra mieux être assis que debout, être debout que marcher, marcher que courir. S'y mêler sera courir à sa perte. Que celui qui possède une retraite s'y retire”. Voici une autre tradition du même genre ⁵⁾. „Bientôt ce que le musulman possèdera

¹⁾ Maqrizi Moqaffa (MS. de Leyde) i. v. Mohammed ibn Hodhaïfa.

²⁾ Bokhari (Caire 1304) IV, 159.

³⁾ Ibn Athir III, 178.

⁴⁾ Bokhari l.l. p. 160.

⁵⁾ Abou Daoud (Caire 1280) II, 133, (23), cf. Bokhari IV, 161, II, 199.

de plus précieux sera le troupeau qu'il mènera paître sur la cime des montagnes en suivant les places où la pluie est tombée. Car alors il aura sauvé sa religion de la sédition." De cette dernière tradition il existe une variante remarquable racontée par Ibn Sa'd dans ses *Tabaqāt* ¹⁾. Devant les exigences de Mokhtār, Mousa fils de Talha (compagnon du prophète), s'était enfui à Basra avec beaucoup d'autres habitants de Koufa. Khalid ibn Somaïr vint le voir dans sa tente. „C'était un cheikh" dit-il „dont le silence se prolongeait et dont le visage exprimait la douleur et la tristesse". Un jour il s'exprima de cette manière: „Par Allah, je préférerais à ceci ou à cela (nommant des choses de haute valeur) savoir que cette sédition eut pris fin". Puis un homme lui ayant demandé: „Que craignez-vous donc Abou Mohammed, c'est un tumulte tout au plus?" il répondit: „Je crains *al-hardj*". „Et qu'est-ce qu' *al-hardj*?" „Ce dont parlaient les compagnons du prophète, la tuerie (*al-qatl*) qui précédera „l'heure" suprême (le jugement dernier), alors que les hommes ne vivront en paix sous aucun imām. Et par Allah si cela arrivait, je voudrais être sur la cime d'une montagne, là où je n'entendrais ni le son de vos voix, ni le cri de votre rappel, jusqu'à l'arrivée de celui qui rappellera mon père (l'ange du jugement)".

L'Antechrist que les Arabes nomment Daddjāl (propr. *al-masīh al-daddjāl* v. Bokhari IV, 79) est d'origine araméenne. (*daggolai mechikhē* Hexapl. Dan. XIV, 20 *mechikhē-daggolē* Mat. XVIV, 24). Le Qorān ne le nomme pas, mais la tradition mentionne un juif médinois Ġāf ibn Ġāid ou ibn Ġayād que le prophète aurait déclaré être le Daddjāl. Dès lors personne ne lui adressa plus la parole ni ne voulut plus le fréquenter ²⁾. Mokhtār est nommé Dāddjāl dans les vers d'un poète contemporain Motawakkil al-Laīthi ³⁾. Omar apprit par un juif syrien que le Daddjāl appartiendrait à la tribu de Benjamīn et que les Arabes le tueraient à la porte de Lydda ⁴⁾. Lorsque les Arabes arrivèrent devant la ville de Néhawend les moines et les prêtres leur criaient du haut des murs: „Ne vous donnez pas de peine, musulmans; cette ville ne sera prise que par le Daddjāl." Ils entrèrent dans la ville grâce à l'aide de Ġāf ibn

¹⁾ MS. de Gotha 1748, f. 108 r. suiv. Je donnerai le texte dans l'appendice V.

²⁾ Sprenger, Das Leben und die Lehre des Muhammad III, 29, n. 31; Tādj al-Arous f. II, 404; Abou Daoud II, 140; Tirmidhi II, 39 suiv.; Moslim (Caire 1290) II, 377 suiv.; Bokhari IV, 56. 2565—66; Aghani XIX, 25. Il résulte de Tabari I, 2565—66, Aghāni XIX, 25 que c'était un personnage historique.

³⁾ Tabari, II, 686, cf. Abou Daoud II, 140.

⁴⁾ Tabari I, 2403.

Cāyid qui combattait dans les rangs des musulmans ¹⁾. Çāf ayant disparu mystérieusement pendant la bataille de la Harra (63 H.) ²⁾ on lui chercha un successeur dans le rôle de Daddjāl et comme celui-ci était (selon les descriptions) aveugle de l'oeil droit, les borgnes avaient beaucoup de chance ³⁾. Ibrahim ibn Abdallah ibn Moti était borgne. Un jour en présence du khalife Hichām, il se permit une plaisanterie sur le compte du gouverneur de Koufa qui se présentait en audience. „Seigneur” dit alors celui-ci „si je ne craignais sa colère et celle des musulmans, je saurais bien lui répondre”. „Que craignez vous donc de sa colère?” „J’ai appris que le Daddjāl se soulèvera aussitôt qu’on excitera sa fureur” ⁴⁾.

Je n’ai pas noté toutes les anecdotes du premier siècle où il est question du Daddjāl, les faits cités suffiront pour prouver sa popularité. Je n’y ajouterai que ce trait caractéristique. Mohammed ibn Ishāq († 151 H.) rencontra Anas ibn Malik coiffé d’un turban noir et ayant à ses trousses une troupe de gamins criant: „Voilà un des compagnons du prophète qui ne mourra pas sans avoir vu le Daddjāl” ⁵⁾.

III

Il est fort probable que l’expectation du retour d’Isa ibn Miryam (le Christ) s’est répandue parmi les musulmans à la même époque que celle de son contre-parti, le Daddjāl, quoique je ne puisse citer que la tradition religieuse (du prophète) pour le prouver ⁶⁾. Et si de la fréquence dont il est fait allusion à une croyance quelconque dans les récits et dans les anecdotes historiques, on peut déduire sa popularité, l’expectation du Christ semble avoir été beaucoup moins vivante dans les âmes des premiers musulmans que celle du Daddjāl.

Ce fait remarquable, si mon observation est juste, je crois qu’on en doit attribuer la cause au particularisme et à l’esprit national des Arabes qui auraient transporté sur des messies nationaux (qu’on me passe cette expression) le rôle du Christ libérateur. Je vais citer un cas analogue pour soutenir cette opinion. Un envoyé de l’émir du Khorasān dit au chef des Arabes yéménites: „O borgne, je crois

¹⁾ ibid. 2565.

²⁾ Tādj al-Arous l.l.

³⁾ cf. Aghāni VIII, 35; Zabīr al-Adāb, (Iqd au marge) I, 320.

⁴⁾ Iqd. II, 149, v. la tradition Moslim II, 374 suiv.

⁵⁾ Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld), n°. 623, p. 8.

⁶⁾ Abou Daoud II, 138 suiv. Tirmidhi II, 36.

que tu es le *Borgne par les mains duquel périra Modhar*". On voit qu'il s'agit ici d'une prophétie d'après laquelle la tribu de Modhar périrait par un borgne, prophétie que je ne pourrais regarder que comme l'adaptation de la légende du Daddjāl (qui lui aussi était représenté borgne) aux situations politiques des Arabes.

Il en a été de même pour le Messie Isa ibn Miryam. L'expectation du Christ se retrouve d'abord dans celle du Sofyani, libérateur qu'attendaient les adhérents des Omayyades. Selon une tradition du Kitāb al-Aghānī ¹⁾ Khalid, fils du khalife Yézid I, aurait inventé la légende du Sofyani pour contrebalancer l'influence de la branche régnante des Banou Merwān (qui descendait de Harb cousin d'Abou Sofyān). Un Sofyani, descendant du susdit Khalid, se présenta à la tête de ses adhérents vers la fin de la dynastie omayyade; dès lors nous apprenons les tentatives infructueuses qui furent faites de temps en temps par plusieurs autres Sofyanis ²⁾.

Les Yéménites fondaient toute leur espérance sur al-Qahtani, prince idéal issu de la race de Qahtān ³⁾. Selon Mas'oudi Abdarrahmān ibn Achath qui se révolta en 81 H. se faisait passer pour al-Qahtāni ⁴⁾. Ce rebelle est nommé *al-mançour* Abdarrahmān dans un poème de Bint Sahm ⁵⁾. Or al-Mançour (le Victorieux) est le prédicat du Messie qu'attendaient les Arabes du Sud „pour leur rendre le règne en justice” ⁶⁾.

Au Qahtani des Yéménites les Modharites opposaient leur Tamīmi dont nous ne connaissons que le nom. Il y a aussi les traces d'un Kelbi, héros futur de la tribu yéménite des Banou Kelb.

¹⁾ Aghani, XVI, 88.

²⁾ Snouck Hurgronje, II. p. 11, Aboul Mahāsin I, 246, Tabari III, 53 (14) 830, Freytag, Selecta Historiae Halebi, p. 12 suiv.

³⁾ cf. Bokhari IV, 167 (au com.)

⁴⁾ Tanbih, p. 314 (ed. de Goeje) *خلع عبد الهالك وذلك باصطخر فارس وخلعه*
الناس جميعا وسمى بنفسه ناصر المؤمنين وذكر انه القحطاني الذي ينتظرونه
اليانية وانه يعيد الهالك فيها ف قيل اننا القحطاني على ثلاثة احرف فقال اسي
عبد واما الرحمان فليس من اسي

⁵⁾ Belādhori Ansāb (Ahlwardt) p. 334.

⁶⁾ D. H. Müller, die Burgen und Schlösser Süd-Arabiens I, 75 suiv. L'historien Abou Mikhnaf a écrit un livre «Sur la tradition *jā himjarā* et la mort d'Abdarrahmān ibn Achath», qui renfermait peut-être plus d'informations sur ce sujet. Fihrist (Flügel) p. 98.

Le Messie des Chiites est bien connu, c'était le Mahdi, le bien guidé, titre honorifique d'abord, puis de plus en plus l'épithète du libérateur issu de la maison du prophète, „qui remplira la terre de justice comme elle est remplie de violence et d'iniquité”.

Il est clair que l'attente du Mahdi, quoique ne se rattachant pas d'abord à la seule maison du prophète¹⁾, devait gagner du terrain à mesure que l'influence du Chiitisme croissait.

Et en effet dans l'éschatologie des musulmans orthodoxes comme elle s'est constituée depuis, le Mahdi a supplanté à peu près ses anciens concurrents, le Sofyani, le Qahtani etc. Ceux-ci il est vrai ne s'effacèrent pas tout à fait, mais il leur est réservé le rôle du Daddjāl vis à vis du Messie Isa ibn Miryam. Ils seront vaincus par le Mahdi dans une bataille définitive.

IV

Le règne de bonheur promis par l'arrivée du Mahdi, devait sembler bien éloigné dans ce temps de malheur, où la guerre civile, provoquée par la discorde des derniers Omayyades et nourrie de la haine mutuelle des descendants de Modhar et Qahtān, ravageait la Syrie d'où elle s'étendrait bientôt dans les provinces.

Dans toute l'étendue du khalifat régnait le désordre. Le délire du combat s'était emparé des Arabes; Chiites et Kharidjites levèrent de nouveau la tête. Les garnisons syriennes seules restaient fidèles à la dynastie, mais partout nous voyons les Arabes stationnaires incliner vers les ennemis du gouvernement. L'héritage du prophète, l'œuvre d'Abou Bekr et d'Omar semblait prête à se dissoudre. C'était une époque triste qui remplissait de pressentiments sombres le cœur des bons musulmans. Écoutons les paroles du poète Hârith ibn Abdallah al-Dja'di:

Triste, je regarde la nuit, monter et filer les étoiles,
A cause de cette sédition qui embrasse tout le peuple de la Prière;
Les Khorasaniens, ceux de l'Irāq et de la Syrie,
Elle les étouffe tous dans son étreinte.
Sur tous elle répand ses tristes ténèbres,
Elle noircit de son obscurité les visages.
Les hommes en éprouvent des douleurs telles
Que des femmes enceintes en accoucheraient.

¹⁾ On nous rapporte que dans leur temps Mousa ibn Talha et Omar ibn Abdalazîz passaient pour le Mahdi. v. l'appendice V.

Ils marchent en elle, errant, comme des aveugles
 Dans le désert, où la mort certaine les attend;
 Et pour en prononcer la fin personne ne trouve des paroles
 Sinon le mugissement d'un taureau ou le cri d'une femme en travail
 Que ses accoucheuses entourent dans la nuit. ¹⁾

Les vers du prince Abbas ibn Wélid sont également un témoignage de la situation désespérée du khalifat:

Je vous prie au nom d'Allah de fuir les séditions,
 Qui s'élèvent comme des montagnes et s'écroulent
Les peuples sont dégoûtés de votre gouvernement;
Appuyez vous sur la religion, retirez vous (de la guerre civile)
 Ne nourrissez pas de votre chair les loups parmi les hommes,
 Les loups quand on leur en donne l'occasion profitent largement.
 Ne vous percez pas le ventre de vos propres mains,
 Car après, à quoi vous serviront pleurs et tristesse? ²⁾

On voit jusqu'à quel point l'opinion publique s'était modifiée à l'égard des Omayyades.

„Les peuples sont dégoûtés de votre gouvernement”, dit le prince Abbas. Il disait vrai. On commençait à comprendre généralement qu'une amélioration des choses ne pouvait être attendue du régime corrompu des khalifes syriens et que sa continuation signifiait la perte de l'Islām.

A-t-on cru dans cette situation à l'arrivée prochaine du Mahdi libérateur? Il se peut, il est même probable que cet espoir ait été la consolation intime des pieux musulmans. Et pourtant, nous étonnerons nous de voir qu'une autre expectation ranime les esprits. Pour élever l'édifice du bonheur il fallait d'abord démolir les ruines qui en encombraient l'emplacement. Il fallait un Destructeur pour préparer le terrain au Bien-Guidé. Aux anciennes croyances messianiques une nouvelle vient s'enjoindre, celle de *l'homme aux drapeaux noirs* qui, parti de l'Orient, renverserait la dynastie omayyade. (v. Mobarad Kamil p. 575, Tabari II, 1929 suiv.).

On se demande pourquoi ces drapeaux noirs.

Jusqu'alors on avait admis que le blanc étant la couleur des Omayyades, le noir était adopté pour lui faire contraste ou bien que la couleur noire devait exprimer le deuil pour les martyrs de la maison

¹⁾ Tabari II, 1857.

²⁾ Tabari II, 1788.

du prophète, victimes de la cruauté du gouvernement ¹⁾. Mais d'abord il est probable que les adhérents des Omayyades n'ont adopté le blanc qu'après l'avènement au trône des Abbasides et lorsque ceux-ci avaient déjà choisi le noir comme couleur distinctive ²⁾. Quant à l'explication du noir comme signe de deuil je la crois exacte seulement pour les vêtements noirs (costume officiel sous les Abbasides), surtout parce que la tradition historique parle en sa faveur ³⁾.

Il n'en est pas de même pour les drapeaux. Harith ibn Soraïdj ni les Kharidjites Bahloul et Abou Hamza, qui déployèrent le drapeau noir le premier en 116, les autres en 119 et 128 ⁴⁾ n'avaient aucune raison de porter le deuil pour la maison du prophète. La vraie signification de ce drapeau est renfermée dans les vers du poète Komaït adressés par lui en 117 à Harith ibn Soraïdj, et dont je ne cite que celui-ci: „Sinon, déployez les drapeaux noirs contre les partisans de l'erreur et de la transgression" (Tabari II, 1574).

Ici existe certainement un rapport entre les drapeaux noirs et l'action de combattre l'impiété (erreur; *dhalāla* dans son sens qoranique) et l'injustice (transgression de la loi divine) et cette considération nous porte à la seule solution plausible du problème, solution qu'a déjà entrevue Hamaker (l.l.), que les drapeaux en question représentent le drapeau du prophète auquel toutes nos sources s'accordent à attribuer la couleur noire ⁵⁾.

¹⁾ Sur ces couleurs politiques v. Hamaker, *Réflexions critiques pour servir de réponse aux éclaircissements de M. de Hammer*, Leide 1829, p. 8 suiv. De Sacy, *Chrestomathie arabe*, 2e ed. I, 48 suiv. II, 263 suiv. Weil, *Geschichte der Khalifen* II, 216 n. 3, *Opkomst der Abbasiden*, p. 137 suiv.

²⁾ Weil l.l. Ibn Khaldoun, *Moqaddima*, 2e partie p. 44 (texte) p. 51 (trad.); M. Von Kremer a dérivé du passage Aghāni VI, 141: „le khalife Wélid II mit pour faire la prière des vêtements blancs et propres, des vêtements du khalifat" (ثياب بيض نظان من ثياب الخلافة), que les Omayyades avaient la couleur blanche. Mais outre que blanc semble ici être le synonyme de propre, nous prenons par plusieurs passages que non pas le vêtement blanc, mais le turban noir était le signe distinctif officiel sous les Omayyades. Tabari II, 208 (16), Iqd I, 32, Aghani XIX, 60, cf. Tabari I, 2148.

³⁾ Ibn Khaldoun *Moqaddima* l.l. Soyouti chez de Sacy, l.l. I, 51. cf. Dinaweri ed. Girgass, p. 340, Tabari II, 1972, III, 506, Belādhori, *Ansāb. Z. d. D. M. G.* XXXVIII, 394.

⁴⁾ Tabari II, 1570, 1624, 1981, Ibn Athir V, 285.

⁵⁾ Mouradja d'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman* I, 260 suiv. Abou Yousof, *Kit. al-Kharādj*, p. 119, Belādhori *Fotouh*, p. 112, Ja'qoubi (*Houtsma*) II, 151, Dinaweri (*Girgass*) p. 186, *Kitāb al-Wafā* (cod. Leid.), f. 144 r. suiv. C'était le drapeau noir que Hodhain portait pour Ali dans la bataille de Siffīn, Mobarrad, *Kāmil*, p. 436; Iqd III, 123, 287.

Voilà pourquoi ces Kharidjites aussi bien que Ibn Soraïdj arboraient le drapeau noir. Tous combattaient (il est inutile que j'y revienne) avant tout l'impiété et l'injustice et le drapeau noir rappelait l'ère du prophète que l'on s'était habitué, à tort ou à raison, à regarder comme l'ère de la perfection.

Celui qui devait renverser la dynastie de Damas et qui deviendrait pour ainsi dire le précurseur du Mahdi, du prince idéal, on se le représentait naturellement avec des drapeaux noirs.

Ce fut Harith ibn Soraïdj qui en 128 se crut destiné à remplir ce rôle ¹⁾. Nous savons qu'il n'eut point de succès. Le gouvernement ou plutôt les Arabes yéménites restaient vainqueurs, mais l'espérance une fois suscitée continuait à opérer et devint le mobile qui entraîna dans le mouvement abbaside tous ceux qui avaient partagé les sentiments de Harith. Une tradition remarquable que nous a conservée Abou Daoud et que plus tard on inséra dans les livres prophétiques en est le témoignage. Le prophète aurait dit: Un homme viendra de l'autre côté de l'Oxus nommé Hārith, dont l'avantgarde sera menée par al-Mançour (nom symbolique) *qui préparera le terrain pour la famille du prophète et auquel tout croyant est tenu de prêter assistance* ²⁾.

V

Le 25 du mois de Ramadhan 129 de l'Hégire, Abou Moslim, chef après Solaïmān ibn Kathīr de la *da'wa* abbaside, arbora à son tour le drapeau noir à Siqadendj, petit village des environs de Merw. Ce drapeau portait une inscription bien significative empruntée au Qorān: „Permission est donnée [de se battre] à ceux qui prennent les armes pour avoir été traités injustement.”

A celle d'être „l'homme aux drapeaux noirs” Abou Moslim joignit cette autre distinction non moins importante d'appartenir par adoption (non par naissance comme il tâcha de le faire croire), à la maison du prophète.

Mais ce serait mal connaître la situation du Khorasān que de s'attendre ici à une insurrection générale. Il est vrai que les habitants des villages, les *maula* conduits par leurs *dar's*, affluèrent de toutes parts, il est vrai que dans les autres parties de la province: à Nasā, à Bīwerd, à Balkh, à Hérat, à Marwaroudh, partout enfin où la *da'wa* avait opéré, les *mosawwida*, les „drapeaux-noirs”, se révoltèrent.

¹⁾ Tabari II, 1919.

²⁾ Abou Daoud, Sonan II, 135. Ibn Khaldoun, Moqaddima, 2e partie, trad. p. 167. Dorr monattzam. (cod. Leid. 1252) f. 32 r.

Mais les distances qui séparent ces districts empêchaient toute unité dans la rébellion. Ce qui est pis encore les Arabes, même ceux qui avaient causé le plus d'ennuis au gouvernement, refusèrent d'abord de faire cause commune avec „ces hommes sans généalogie” qu'ils croyaient être hostiles à l'Islām et dont le mot de ralliement était, selon l'émir Nasr: „mort aux Arabes.”

Ce qui constituait la force des *mosawwida*, c'était leur sérieux enthousiasme, leur dévouement pour la cause de la maison du prophète, qui était celle de leurs droits politiques. Les troupes d'élite d'Abou Moslim étaient les *kaffia* ou *ahl al-kaff*. C'étaient celles qui recevaient leur ration de blé par poignées (*kaff^{an}*) ou bien (et cette explication me paraît meilleure) celles qui avaient prêté serment de ne recevoir aucune solde et de livrer leurs biens si la bonne cause l'exigeait: ils espéraient le paradis en échange de cette renonciation (*kaff*) ¹⁾. Tous devaient jurer de ne demander ni rançons ni gages sans la permission de leurs chefs et de pousser l'obéissance jusqu'au point, de ne pas tuer sans leur ordre l'ennemi qu'ils avaient sous leurs pieds ²⁾.

Chez les Arabes au contraire tout sentiment patriotique semblait faire défaut. Ils tentèrent un instant de s'unir contre l'ennemi commun, mais cette union fut bientôt détruite par les intrigues d'Abou Moslim. Chacun avait en vue ses intérêts personnels ou tout au plus l'intérêt de sa tribu. Se dévouer pour les Omayyades personne n'y pensait, même s'il faut en croire Ya'qoubi, les Yéménites de Merw étaient tout à fait gagnés aux sentiments chiitiques ³⁾. Le seul homme loyal et qu'on est heureux de rencontrer dans ces temps de perfidie et d'égoïsme, est l'émir Nasr ibn Seyār. Mais ce fut en vain qu'il sollicita l'aide du khalife. Merwān II avait besoin de toutes ses troupes. „Il faut opérer l'ulcère de ton propre côté”, lui répondit-il. Et Nasr se demande plein d'étonnement: „Sont-ils donc éveillés ou endormis les Banou Omayyade?”

Abou Moslim sut admirablement tirer parti de cet état de choses.

Semant la discorde parmi les troupes du gouvernement, sans presque exposer sa petite armée, il sut se maintenir sept mois dans le voisinage de Merw au bout desquels s'assurant le concours des Yéménites, il put enfin s'emparer de la capitale du Khorasān. Maître de la

¹⁾ Les *kaffia* ou *ahl al-kaff* sont nommés: Tabari II, 1957 (4) III, 848 (15) (ou il faut lire كَفَّيَّة pour كَفَالِيَّة). Maqrizi Moqaffa (MS. de la Bibl. nat. f. 80 v.) a sur eux une notice très intéressante que je communiquerai dans l'appendice VI.

²⁾ Tabari II, 1989.

³⁾ Ya'qoubi (ed. Houtsma) II, 399 (16 suiv.) 408.

situation il se débarrassa bientôt des chefs des tribus qui pouvaient encore lui disputer le pouvoir en les faisant simplement décapiter.

Alors seulement l'insurrection devint générale et amena cette fois la fin de la dynastie. Si la description suivante d'Abou Hanifa ad-Dināweri est véridique, on pourrait l'appliquer à l'époque dont nous parlons ¹⁾. „Ils affluèrent de tous côtés pour se joindre à Abou Moslim. De Hérat, de Bouchendj et de Marwaroudh, de Talaqān, de Merw et de Nisabour, de Serakhs, de Balkh, de Çaghāniān, du Tokharestān du pays des Khottal, de Keche et de Nasaf. Ils vinrent tous drapés de noir. Ils portaient des bâtons à demi noircis qu'ils nommaient *kāfirkoubāt* (massues pour frapper les incrédules ²⁾). Ils arrivèrent à cheval, à pied, sur des ânes. Ils conduisaient les ânes en leur criant: ‚harrrr Merwān‘, parce que Merwān II était surnommé *al-himār* (l'âne). Ils étaient à peu près cent mille hommes.”

Nous ne décrivons plus les dernières convulsions de l'empire des Omayyades, nous ne poursuivons pas la course victorieuse des armées du Khorasān. La série ininterrompue des victoires remportées par les dernières sur les généraux les plus habiles nous étonnerait en effet, si nous ne savions qu'au fond de cette résistance d'un empire mourant, il n'y avait aucune idée réconfortante, aucun sentiment basé sur des mobiles d'un ordre plus élevé. Le courage même du désespoir devait être considérablement diminué par le succès fatal des armes abbasides dans lequel on ne pouvait voir qu'un décret d'Allah qui condamnait les Omayyades ³⁾.

Chez les autres au contraire, chez le peuple qui avait été exploité par une administration corrompue, par la gent rapace des employés et des gouverneurs, naquit l'espérance de toucher enfin à l'ère du bonheur et de la justice. Les cultivateurs persans qui n'avaient connu l'Islām que par son côté fiscal, furent séduits par une aussi agréable perspective. „Les *dihqān* abandonnèrent la religion des Mages et se convertirent à l'Islām du temps d'Abou Moslim” ⁴⁾.

¹⁾ Dinaweri, p. 360.

²⁾ Sur le sens qu'il faut attribuer ici au mot incrédule cf. Aghāni XV, 123: Abou Moslim dit à Mostahill ibn Komait: „Ton père devint *incrédule* après avoir été musulman”, parce que Komait avait débuté par des poèmes en l'honneur des Hachimites et célébré ensuite les Omayyades. Les *kāfir-koubāt* étaient donc destinées à frapper les partisans du khalifat omayyade. Sur les *كافر كوبات* des Turcs. v. Biblioth. Geogr. IV, 278.

³⁾ Fragmenta hist. arab. p. 211.

⁴⁾ وانتقل دين الجوسية عن الدهاتين واسلوا في وقت ابي مسلم Ibn abi Tāhir, chez Von Rosen dans les Mémoires de la Société russe d'Archéologie III, 1 p. 146—162 (tiré à part p. 10, n. 1),

L'émotion fut encore plus violente pour ces exaltés-synchrétistes qui sont appelés Khorrāmīa et dont nous avons parlé à propos de Khidache al-Khorramī. Ces malheureux que les gouverneurs omayyades avaient poursuivis sans pitié croyaient leur délivrance assurée par la chute de l'empire. Ils semblent avoir ardemment embrassé la cause d'Abou Moslim, homme sombre et dur que les jouissances de ce monde n'occupaient guère et chez lequel peut être ils croyaient rencontrer des sympathies pour leur croyance. Plusieurs d'entre eux le regardaient comme le seul imām vrai ¹⁾; il est même possible qu'on l'ait considéré comme l'un des descendants de Zoroastre, Ochēderbami ou Ochēderma, dont les Mages attendaient l'arrivée dans un but analogue à celui du Mahdi des musulmans ²⁾. Ces sectes n'ont pas voulu croire à la mort d'Abou Moslim, elles attendaient son retour pour remplir la terre de justice. D'autres faisaient passer l'imamat à sa fille Fatima ³⁾. Un certain Ishāq at-Tork s'enfuit dans la Transoxiane après la mort d'Abou Moslim. Il se fit passer pour son *dai* et soutint que son maître s'était caché dans la ville de Ray. Plus tard il prétendit être un prophète envoyé par Zoroastre qui selon lui n'avait cessé de vivre. On attendait son retour pour célébrer le triomphe de sa religion ⁴⁾.

VI

Une année après la conquête de Merw (13 Rabi I 132), Aboul-Abbas Abdallah *al-Mahdi* ⁵⁾, premier khalife de la maison d'Abbas, inaugura son règne par la *khotba* usuelle dans la mosquée de Koufa.

Ayant fait connaître les espérances qu'avait évoquées l'arrivée au trône de cette nouvelle dynastie, nous consacrerons un dernier paragraphe à expliquer comment et dans quelle mesure celle-ci les a confirmées.

Constatons d'abord que la justice idéale, l'égalité de tous les sujets est restée une chimère. Le besoin d'un Mahdi, d'un Bien-guidé „pour remplir la terre de justice”, se fait encore sentir dans l'Orient de nos jours tout aussi vivement que sous l'empire omayyade.

Dès le commencement la sévérité de l'administration abbaside ne le céda en rien à celle de „la dynastie maudite.” La cupidité de Mançour, de Rachīd et de Ma'moun, les exactions et les malversa-

¹⁾ Chahrastani p. 114.

²⁾ *ibid.* p. 188.

³⁾ Masoudi VI, 186.

⁴⁾ Fihrist, p. 314.

⁵⁾ Mas'oudi, Tanbih p. 338 l. 4.

tions des Ali ibn Isa rappelaient, sous plus d'un rapport, les temps de Haddjādī, de Hichām et de Yousof ibn Omar.

On trouve partout les preuves abondantes d'une grande désillusion. „Ce n'est pas pour voir le sang versé, l'injustice commise que nous avons suivi la maison du prophète", s'écrie Charik qui se révolta à Bokhāra sous le règne d'Aboul-Abbās ¹⁾. Les soulèvements continuels dans la partie orientale du khalifat (Moqanna, Ostādhīs), les révoltes périodiques des Kharidjites, l'insurrection de Yousof al-Berm, dont le but ne fut autre que „d'exhorter au bien et détourner du mal" et celle de Rāfi ibn Lāith, qui fut la conséquence des mauvaises pratiques de l'émir Ali ibn Isa, tout montre que les anciens abus n'avaient pas disparu et que le poète Aboul-Ata ne devait pas être seul à chanter :

*Plût à Dieu que l'oppression des Banou Merwān nous fût rendue,
Que la justice des Banou Abbās se transportât en enfer* ²⁾.

Ceux qui avaient placé leur espoir dans le règne de la branche alide de la maison du prophète furent amèrement déçus. Jamais les descendants d'Ali n'ont enduré plus de persécutions que sous les premiers khalifes abbasides.

„Comment donc", ainsi parle à son neveu Mohammed l'Alide Hasan ibn Hasan, „peux-tu pleurer sur les Omayyades, toi qui dois défendre les Abbasides?" „Mon oncle", répond l'autre, „nous nous sommes vengés des Omayyades, mais voici que les Abbasides craignent Allah encore moins qu'eux, qui pourtant n'avaient aucun devoir à remplir envers nous (contrairement aux Abbasides). Ces hommes avaient une noblesse et une générosité que je cherche en vain chez Abou Dja'far (Mançour)" ³⁾.

Mais ne soyons pas injustes. Avouons que la dynastie abbaside, quoiqu'elle ne brillât nullement par les qualités que regrette l'Alide Mohammed, a fourni des princes qui par leur force organisatrice (Mançour) et par leur amour pour les sciences dans un temps barbare (Ma'moun) exciteront l'admiration de tous les siècles.

Ce n'est pas tout. Si par leur arrivée au trône les Abbasides n'avaient pas inauguré le règne attendu de la justice et de l'égalité, cela ne veut pas dire que les situations restèrent ce qu'elles furent sous le khalifat omayyade. Il existait encore des iniquités soit; mais dans ces iniquités ne se retrouvent plus les fâcheux contrastes de

¹⁾ Tabari II, 74.

²⁾ يا ليت جور بني مروان عاد لنا مليت عدل بني العباس في النار ³⁾ Aghāni, XVI, 84.

³⁾ ibid. X, 106.

de l'ancien régime. Il n'y avait plus d'un côté la race guerrière et privilégiée, de l'autre la caste opprimée des cultivateurs. Le contraste entre les Arabes et le peuple subjugué perdait de son importance. C'était l'Islām et non plus la race qui déterminait les relations du gouvernement et de ses sujets, puis des sujets entre eux. La où on supposait les troupes arabes de ne pas vouloir abandonner leurs prérogatives, on les exterminait ou on les éloignait du pays ¹⁾. Ailleurs (p. e. dans l'Irāq) la fusion des races favorisait les nouvelles situations. Bien que l'organisation d'Omar, prescrivant le paiement des Arabes comme défenseurs de l'Islām, n'ait jamais été abolie formellement, elle était remplacée *de facto* par une organisation nouvelle appelant au service de l'état Arabes et Persans sans distinction et à rétribution fixe. Les Khorasaniens iraniens ou à demi *iranisés* furent dorénavant les troupes les plus fidèles de la nouvelle dynastie. Les *maula* opprimés dont la rancune avait été la cause du bouleversement de l'empire omayade, portaient maintenant la tête haute. Les emplois lucratifs à la cour, dans l'armée, dans les finances, dans l'administration des provinces leur étaient confiés. Ils étaient enviés par les Arabes, moins heureux et relégués au second plan ²⁾. Les guerres de tribus à tribus, l'un des maux les plus enracinés dans le régime arabe, se confinent désormais aux pays plus purement arabes (la Syrie, la péninsule). La fusion de la race conquérante et des nations assujetties qui avait commencée sous les Omayyades mais que ceux-ci, Arabes d'origine, de goûts et de caractère, n'avaient jamais pu ni voulu sanctionner, ne rencontrait plus aucun obstacle.

Le terrain ainsi préparé (et voici bien le principal résultat de la nouvelle constitution de l'état), permit un développement intellectuel embrassant tout le monde mohamétan et dont les fruits, loin de rester réservés au seul khalifat oriental, ont profité à l'humanité entière.

¹⁾ v. Ya'qoubi, Kitāb al-Boldān (ed. de Goeje) p. 285 (6 suiv.).

²⁾ Aghāni XVIII, 148; XII, 176. [Poème satirique traduit par Von Kremer, Streifzüge, p. 31 suiv. M. Von Kremer a lu faussement تَبَانِي dans le vers premier. Les

تَبَانِي (Pl. de تَبَان) étaient le vêtement des *maula* (cf. Agh. XV, 21, Djawāliqi ed.

Sachau p. 67). vrs. 5 lisez الْحَلَالِي. vrs. 12 lisez يَنْخَرِي]

A P P E N D I C E.

I. LES FINANCES DU KHORASAN ET LES RÉFORMES DE NASR IBN SEYAR (v. p. 21).

Il est très difficile de se former une idée exacte des impôts du Khorasān pendant la période de l'occupation arabe. Dans le texte j'ai émis l'opinion que la *djizya* ou *kharādj-djizya*, l'impôt que payaient les incrédules formait partie du tribut par lequel les divers districts du Khorasān avaient acheté la paix des Arabes. P. e. Mahoïeh, marzaban de Merw, conclut un traité avec Ali dans lequel il était stipulé que les *dihqān*, les *aswār* et les *dihsalār* (trois catégories de propriétaires ruraux) lui apporteraient la *djizya* (Belādhori, Fotouh p. 408 suiv.). Le seigneur de Hérat obtint la paix en promettant aux Arabes de leur payer un tribut fixe nommé *djizya*. Il devait répartir la somme de ce tribut dans une juste mesure entre les terres de son district (وان يقسم ذاك على الارضين عدلا بينهم)

Mais plus tard dans le temps de Nasr ibn Seyār (720—30) il est question de Kharādj en dehors de la *djizya* et de la somme fixe stipulée par le traité. Ceci se trouve dans le passage suivant de Tabari qui mérite que je le traduise entièrement. Tab. II, 1688 :

Nasr ibn Seyār revenu de sa *ghazia* dans la région de Balkh et dans la Transoxiane, prononça le vendredi dans la mosquée la *khotba* suivante: „Ecoutez, Behramsis était le protecteur des mages; il les ménageait en faisant porter leurs charges par les musulmans. Ichbadād ibn Djoraïdjour était le protecteur des chrétiens, Aquiba le juif le protecteur des juifs. Mais moi je serai le protecteur des musulmans. Je les ménagerai et je ferai porter leurs charges par les incrédules. Il ne m'est permis d'accepter le *kharādj* que selon ce qui a été écrit et rapporté (لا يقبل مني الا توفاي الخراج على ما كتب ورفع) Je vous donne pour percepteur Mançour ibn Omar et je lui ai ordonné d'être juste envers vous. S'il se trouve parmi vous un musulman qu'on a obligé à payer la *djizya*, ou dont on a surchargé le *kharādj* d'une partie de la charge des incrédules, qu'il en fasse

part à Mançour ibn Omar pour qu'il l'en exempte en l'imposant au mécréant".

Avant qu'une semaine ne fût écoulée trente mille musulmans qui payaient la *djizya* et quatre vingt mille hommes des mécréants qu'on en avait exemptés vinrent à lui. Les mécréants furent chargés de la *djizya*, on en exempta les musulmans. Ensuite Nasr fit dresser un tableau du *kharādj* selon les instructions nouvelles et il répartit de nouveau la somme du tribut, stipulée par le traité (ثم وُظِنَ الوظيفة التي جرى عليها الصلح). Du temps des Omayyades les revenus de Merw s'élevaient à cent mille dirhem hormis ce que rapportait le *kharādj*.

Il est clair par ce passage que dans le district de Merw un impôt foncier (*kharādj*) existait à côté de l'impôt de la capitation (*djizya*) qui faisait partie du tribut stipulé dans le traité. Car Nasr fait distinction (par la particule *ou*) entre les musulmans qu'on obligeait à payer la *djizya* et ceux auxquels on imposait le *kharādj*.

Ce fait s'explique si l'on admet que la *djizya* (l'impôt de la capitation) des incrédules se changeait en *kharādj* (impôt foncier) le lendemain de leur conversion à l'Islām. Mais ce qui semble étrange c'est que 80,000 incrédules auraient été exemptés de la *djizya* qui ailleurs était exigée avec tant de sévérité. On pourrait supposer que sous la protection de leurs coreligionnaires, une grande partie de la population non-musulmane avait également su convertir son impôt de la capitation en un impôt foncier qui sans doute était plus facile à porter. Il se peut aussi que des terres abandonnées par les nouveaux convertis aient été concédées à ceux qui restaient, à la condition d'en payer le *kharādj*.

Ces conversions rendent compte de la diminution des revenus du district de Merw qui selon le traité conclu par Hâtim ibn No'mân (Belādhori p. 405, cf. Tabari I, 2888) aurait du rapporter 2,200,000 dirh. (d'autres disent 1,000,000 dirh. et 200,000 *djārīb* de froment et d'orge ou 1,200,000 onces d'argent).

II. LE KHALIFAT OMAYADE REPRÉSENTANT LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE (v. p. 35).

Chahrastani p. 103, 14 suiv. Ceux des compagnons du prophète qui observant la neutralité ne combattaient ni avec Ali ni avec ses adversaires et disaient: nous ne nous laisserons pas entraîner dans le tourbillon de la guerre civile, étaient Abdallah ibn Omar, Sa'd ibn abi Waqqās, Mohammed ibn Maslama al-Ançāri et Osāma ibn

Zaïd al-Kelbi *maula* du prophète. Qaïs ibn abi Hāzim disait; je restai avec Ali en toutes circonstances et pendant toutes ses guerres jusqu'à ce qu'il dit le jour de Siffin : „Courez à la rencontre du reste des païens (*ahzāb*), courez à la rencontre de ceux qui disent: Allah et son envoyé ont menti, tandis que vous dites: Allah et son envoyé ont dit la vérité". *Ayant appris par ces mots quels étaient les sentiments d'Ali sur la communauté musulmane, je me séparai de lui.*

Hamza Isfahani (Gottwaldt) p. 217 suiv. „Ils [les Omayyades] représentèrent [je lis *مروهم* avec le MS. de Leyde] les Alides aux Arabes barbares (lisez *اغتام*) de la Syrie comme des insurgés contre leurs imāms légitimes. Ils leur inculquèrent la conviction que les Alides avaient rompu le bâton [de l'unité], qu'ils s'étaient soustraits à la communauté musulmane. Que leur projet avait été d'arracher l'imamat à un imām, successeur légitime de l'imām son père [Yézid I], et qu'ils avaient voulu lui dérober le droit qu'à lui et non pas à eux avait légué son prédécesseur.

„De sorte que ces barbares commençaient à les exécrer et à répandre des mensonges sur leur compte disant: Malheur à vous, à vous qui avez abandonné la Sonna du prophète et la communauté musulmane, qui vous êtes révoltés contre le khalife d'Allah.

„Par ces insinuations qui se continuèrent pendant à peu près cent années on les rendit suspects et odieux au peuple qu'on détournait par ces moyens de les voir et de les fréquenter, jusqu'à ce qu'enfin Allah envoya cet éclaireur de l'obscurité, Abou Moslim, l'homme de la dynastie [de la famille du prophète], qui purgea le pays des Omayyades et en délivra les serviteurs [d'Allah].”

Comparant ce passage avec le précédent on serait disposé à croire que les sentiments anti-schismatiques, attribués par Hamza aux insinuations du gouvernement Omayyade, étaient dûs à un patriotisme fort naturel et que l'opinion de Qaïs ibn abi Hāzim était partagée par bon nombre des musulmans du premier siècle de l'hégire. V. aussi le passage Aghāni VI, 141 (1—3) et les appendices III (au commencement) et V (sur Mousa ibn Talha).

III. TABARI I, 2815, SUR LES MOTIFS DE LA RÉVOLTE DU PEUPLE AFRICAÏN (v. p. 11 et p. 37).

La population d'Ifriqiā avait toujours été des plus obéissantes et des plus soumises. Mais dans le temps de Hichām, lorsque des mis-

sionnaires ¹⁾ venus de l'Irāq s'insinuèrent auprès d'eux, et les poussèrent à la révolte, ils rompirent le lien qui les unissait au khalifat et en restèrent séparés jusqu'aujourd'hui.

Voici la cause de leur séparation.

Aux propos séditieux [des missionnaires] ils répondirent : „ Nous ne renions pas les imāms [légitimes] pour les mauvaises actions de leurs fonctionnaires, nous ne leur en imputons pas la faute”. Et lorsqu'on leur fit remarquer : ce que font les uns, les autres (les imāms) le leur ordonnent, ils répondirent : „ Nous ne le croyons pas sans en avoir eu la preuve”. Dans ce but Maïsara et environ dix autres se mirent en route et arrivés à la cour de Hichām, ils demandèrent qu'il les reçût. Mais voyant qu'il y avait beaucoup de difficulté à être admis en présence du khalife, ils rendirent compte des motifs de leur visite à Abrache ; ils lui dirent : „ Fais savoir au prince des croyants que notre émir, lorsqu'il entreprend une expédition dans le pays des incrédules, nous emmène avec ses troupes et s'il y a du butin il nous en exclut, tandisqu'il en donne aux autres la part qui leur revient (par la loi) disant qu'ils y ont plus de droit que nous. Alors nous disons : „ Bon ! notre guerre n'en sera que plus inéritoire, puisque nous n'y gagnons rien. Si nous avons droit à une partie du butin, nous vous la cédon, si elle ne nous appartient pas, eh bien ! nous n'en voulons plus”. Puis, lorsque nous assiégeons une ville, l'émir nous commande : „ Avancez”, mais il fait reculer le reste de l'armée. Et nous de nous crier les uns aux autres : „ Avançons, c'est une augmentation de [notre mérite dans] la guerre sainte. Nous sommes bien capables de combattre pour nos frères”. Alors nous combattons pour eux, nous faisons leur besogne.

„ Ce n'est pas tout. Ils fendent le ventre de nos brebis, ils en retirent les agneaux pour les pelisses blanches du prince des croyants, tuant un millier de brebis pour une seule pelisse. Et nous disons : „ C'est peu de chose pour le prince des croyants”, et nous les laissons faire.

„ Puis ils nous forcent à leur céder les plus belles de nos filles (pour le harem du khalife ?) et nous disons : „ Nous ne trouvons rien de cela dans aucun Livre ni Sonna'. Nous sommes des musulmans et nous voulons savoir si le prince des croyants a connaissance de ces injustices ou non”. Abrache leur répondit : „ Je me charge de cette affaire”. Mais ne recevant aucune réponse et voyant que l'argent allait leur manquer, ils écrivirent leurs noms sur une feuille de pa-

¹⁾ Probablement des missionnaires kharidjites cf. Aboul-Mahāsīn (ed. Juynboll) I. p. 319, 326.

pier, qu'ils remirent aux conseillers du khalife disant: „voici nos noms et les noms de nos pères, si le prince des croyants s'informe de nous, instruisez-le”.

Revenus dans leur pays ils se révoltèrent contre le gouverneur de Hichām et le tuèrent, puis ils se rendirent maîtres de la province Ifriqiā. Alors le khalife se souvint d'eux et on lui montra leurs noms. Ils appartenaient à ceux dont il avait appris la révolte.

Cf. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne I, 234 suiv.

IV. LES KHARIDJITES SOUS LES DERNIERS OMAYADES (v. p. 37).

Je vais donner la traduction d'une partie des *khotba's* prononcées par Abou Hamza, Kharidjite du Yémen, dans la mosquée de Médine; elles feront le mieux connaître au lecteur les vues et les sentiments de ces sectaires. J'ai tâché de conserver le style de l'original qui lui prête un cachet biblique.

Tabari II, 2009, Aghani XX, 104. cf. Iqd. II, 197:

„Savez-vous, hommes de Médine, que nous n'avons pas quitté nos demeures et nos possessions ni dans une vaine excitation, ni à la recherche du jeu et de la frivolité, ni à la récupération d'un droit ancien, ni à la quête d'un empire. Mais lorsque nous avons vu éteintes les lampes de la justice et maltraiter les propagateurs de la vérité et tuer les défenseurs de l'équité, alors notre pays si vaste nous a paru trop limité et ayant entendu le crieur appeler à l'obéissance du Miséricordieux, au jugement du Qorān, nous nous sommes rendus à l'appel d'Allah, car qui ne se rend pas à l'appel d'Allah celui-là n'aura point de refuge (Qorān XLVI, 31).

„Et nous sommes accourus de diverses tribus, à deux ou à trois sur un seul chameau chargé de notre nourriture, nous enveloppant à tour de rôle du seul manteau que nous avons emporté; nous étions peu nombreux, faibles et infimes sur la terre. Mais Allah nous a donné l'hospitalité et nous a fait partager sa victoire.

„A Qodaïd nous rencontrâmes vos hommes et nous les appelâmes à l'obéissance du Miséricordieux, au jugement du Qorān et eux nous appelèrent à l'obéissance de Satan, au jugement de Merwān et des fils de Merwān. Ils sont arrivés au galop, bruyamment, un joyeux cortège. Car Satan était gai parmi eux et leur sang bouillonnait de ses flammes, il les voyait comme il le souhaitait. Et les compagnons d'Allah accoururent en troupes, en escadrons et leurs beaux sabres de l'Inde brillèrent. Alors notre roue a tourné et a fait tourner la leur [à leur désavantage] avec des coups qui firent chanceler ces impies.....

..... „ Alors celui-là n'est pas injuste, peuple de Médine, qui prétend qu' Allah impose à l'homme ce qui est au dessus de ses forces, qu'Allah demande là où il n'y a rien à donner? N'est-il pas un ennemi d'Allah qu'il est de notre devoir de combattre.

„ Peuple de Médine, dites-moi: Si dans son livre Allah a imposé aux forts huit parts pour les faibles qu'il aime et s'il en survient un neuvième, qui n'a pas même droit à une seule de ces parts, s'il les prend toutes pour lui même, s'il s'enorgueillit, s'il se soulève contre son seigneur, que dites vous d'un tel et de ceux qui sont ses aides?

„ Peuple de Médine, on m'a informé que vous dépréciez mes compagnons; vous dites: ce sont des adolescents, des bédouins grossiers. Malheur à vous, peuple de Médine, et les compagnons du prophète, qu'étaient-ils sinon des jeunes et des adolescents. Des adolescents, par Allah, qui dans leur jeunesse déjà étaient des hommes mûrs, dont les paupières se baissaient devant le mal, dont les pas se ralentissaient devant la frivolité, qui avaient vendu leurs âmes mortelles pour des âmes qui ne périront jamais, dont la vie se passait en mortifications et dont les prières nocturnes alternaient avec les jeûnes de tous les jours"

Le même sur les premiers khalifes et les khalifes omayyades (Aghani XX, 106).

„ Allah révéla au prophète le livre renfermant les règles (*sonnan*) et les institutions, qui lui apprirent ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Et il (le prophète) n'avancait ni ne reculait que selon les commandements d'Allah, jusqu'à l'heure où Allah l'appela à lui; il avait accompli sa tâche, il ne vous avait laissé aucun doute sur votre affaire. Puis succéda Abou Bekr qui observait les règles établies par le prophète. Il combattit les apostats, il se dévoua à la cause d'Allah jusqu'à l'heure où Allah l'appela à lui, le peuple des croyants avait été satisfait de son règne. Après lui Omar arriva au khalifat. Il s'en tint aux règles de ses prédécesseurs. Il organisa les armées, il les cantonna dans les provinces. Il administra le tribut des peuples conquis, il le partagea entre les musulmans. Il se montra actif et énergique, appliquant les quatre-vingt [coups de fouet] aux buveurs, partant pour la guerre sainte pendant le mois de Ramadhān, combattant l'ennemi dans son pays, occupant les villes et les forteresses. Jusqu'à l'heure où Allah l'appela à lui regretté du peuple des croyants. Puis régna Othmān fils d'Affān, qui pendant six ans suivit le chemin tracé par Abou Bekr et Omar et créa ensuite des innovations remplacées à leur tour par d'autres innovations. La corde de l'unité en fut ébranlée, chacun désira pour soi le khalifat. Chacun avait ses intentions secrètes mais Allah les a révélées,

Alors Ali régna. Lui ne suivit pas le chemin de la vérité, il ne fut pas le fanal qui en montre la direction. Après lui régna Moawia, fils d'Abou Sofyān, maudit lui même, fils d'un père maudit par le prophète. Brutal parmi les bédouins, appartenant au reste des païens envahisseurs. Gagné à l'Islam par l'argent, relâché par la grâce du prophète. Il répandit le sang des innocents, il traita en esclaves les serviteurs d'Allah. Il s'appropriā l'argent d'Allah, il détruisit la religion par la ruse et la perfidie, violant l'honneur sacré des femmes, suivant l'impulsion de sa concupiscence jusqu'à la fin. Puis après lui son fils Yézid, Yézid le buveur et Yézid le chasseur, dresseur de faucons, de panthères et de singes. Il rejeta le Qorān, il consulta les *kohhān* (devins du temps de l'ignorance), il poursuivit ses désirs jusqu'à sa mort, qu'Allah le maudisse et le punisse. Après lui vint Merwān expulsé et maudit, fils d'un père maudit par le prophète, noyé dans le vice et la débauche. Maudissez-le et maudissez ses pères.

„Puis les fils de Merwān se succédèrent sur le trône, issus d'une maison maudite, expulsés par le prophète, relâchés par sa grâce, qui n'étaient pas du nombre des compagnons (*mohādjir*), ni des défenseurs (*anṣār*) ni des suivants-dans-la-bonne-voie (*tābi bi ihsān*). Ils mangèrent l'argent d'Allah, ils se jouèrent de la religion d'Allah, ils emmenèrent en esclavage les serviteurs d'Allah. Et ces perversités se continuèrent sous leur règne, car les fils en héritaient de leurs pères, ô peuple de Mohammed que tu étais malheureux et abandonné!

„Ainsi ils gouvernèrent insoucieux du Livre d'Allah, qu'Allah les maudisse, et vous, maudissez-les comme ils le méritent. Omar fils d'Abdalazíz était de leur nombre; certes il se donna beaucoup de peine, mais il ne put accomplir sa tâche. Et lorsqu'il eut terminé sa carrière, Yézid fils d'Abdalmélik lui succéda. Un enfant, un étourdi, irresponsable de sa conduite, incapable du moindre acte de gouvernement. Il n'avait pas atteint la maturité ni d'âge, ni de discernement. Allah a dit [Qorān II, 5]: *si vous voyez en eux [les orphelins] du discernement, livrez leur leurs possessions*. Or la cause du peuple de Mohammed, le maintien de ses lois et de ses institutions, est encore plus important [que le bien des orphelins] avec tout l'intérêt qu' Allah y attache. Puis Yézid était un débauché, buveur et mangeur de choses défendues, s'habillant de vêtements défendus. Il se fit tisser deux pièces de laine, il les paya mille dénares la pièce, dépensant en matière indigne l'argent acquis de manière illégale, pour lequel il y avait eu des hommes battus et des têtes tondues. Ainsi il se permettait ce qu'Allah n'avait permis ni à ses serviteurs dévots, ni aux prophètes ses envoyés. Il s'assit

plaçant à sa droite Habāba et à sa gauche Salāma, pour qu'elles lui chanassent et lui jouassent des instruments de Satan. Et il but le vin pur dont l'usage est interdit expressément dans le texte sacré et quand il en eut subi l'influence dans son âme, dans sa chair et dans son sang, quand il eut l'esprit troublé, il déchira ses habits et se tournant vers ces femmes: 'Voulez-vous que je m'envole', leur demanda-t-il. Oui, envollez-vous à l'enfer, à la malédiction d'Allah, là où l'on ne viendra pas vous délivrer".....

V. DES MAHDI'S EN DEHORS DE LA MAISON DU PROPHÈTE
(v. p. 59, 62).

Mousa ibn Talha est nommé Mahdi dans la tradition d'Ibn Sa'd que nous avons traduite à propos de l'attente du *hardj*. Je ne donne ici que le texte.

Ibn Sa'd, *Tabaqāt*. Cod. Goth. 1748 f. 1082 suiv.

خالد بن سیر قال قدم البختر بن ابي عبيد الكوفة فهرب منه وجوه اهل الكوفة فقدموا علينا هؤلاء البصرة وفيهم موسى بن طلحة بن عبيد الله وكان الناس يرونه في زمانه هو البهدي قال فغشيهم ناس من الناس وغشيته فيمن غشيه فاذا شيخ طويل السكوت قليل الكلام طويل الحزن والكتابة الى ان قال يوما والله لان اكون اعلم انها فتنة لها انقضاء احب الى من ان يكون لي كذا وكذا واعظم الخطر فقال رجل من القوم يا با محمد ما الذي ترهب واشد ان تكون فتنة قال ارهب الهرج قال وما الهرج قال الذي كان اصحاب رسول الله صلعم يحدثون القتل بين يدي الساعة لا يستقر الناس على امام حتى تقوم الساعة عليهم وهو كذلك وايم الله لمن كان هذا لوددت اني على راس جبل لا اسع لكم صوتا ولا ارى لكم داعيا حتى ياتياني داعي ابي قال ثم سكت ثم قال يرحم الله عبد الله بن عمر او ابا عبد الرحمان اما سباء واما كذاه ووالله اني لاحسبه على عهد رسول الله الذي عهد اليه لم يفتن ولم يتغير والله ما استقر به قريش في فتنتها الاولى فقلت في نفسي ان هذا ليزري على ابيه في مقلته قالوا وتحول موسى بن طلحة الى الكوفة ونزلها وهلك بها ١٥٤

Ibn Hadjar III, 990, 6, nous apprend de même qu'on regardait Mousa comme Mahdi.

La tradition du *hardj* se trouve aussi dans le *Fāiq* de Zamakhchari.

Omar ibn Abdalaziz est représenté comme „celui qui remplira la terre de justice” dans les traditions suivantes empruntées à Ibn Sad.

جويرية بن أسماء عن نافع قال قال عمر بن الخطاب ليت شعري من ذو الشين من ولدي الذي يبلأها عدلا نافع عن ابن عمر قال كنت اسمع ابن عمر كثيرا يقول ليت شعري من هذا الذي من ولد عمر في وجهه علامة يبلأ الأرض عدلا قال ابن عمر أنا كنا نتحدث أن هذا الأمر لا ينقضي حتي يلي هذه الأمة رجل من ولد عمر يسير فيه بسيرة عمر بوجهه شامة قال فكنا نقول هو بلال بن عبد الله بن عمر وكانت بوجهه شامة قال حتي جاء الله بعمر بن عبد العزيز وأمه أم عامر بنت عامر بن عمر بن الخطاب قال يزيد ضربته دابة من دواب أبيه فشجته قال فجعل أبوه يمسح الدم ويقول سعدت أن كنت أشج بني أمية أخبرنا عبيد الله بن عبد الحميد الحنفي قال نا عبد الجبار بن أبي معن قال سمعت سعيد بن المسيب وسأله رجل فقال يا با محمد من الهدى فقال له سعيد أدخلت دار مروان قال لا قال فادخل دار مروان تر الهدى قال فاذن عمر بن عبد العزيز للناس فانطلق الرجل حتي دخل دار مروان فرأى الأمير والناس مجتمعون ثم رجع إلى سعيد بن المسيب فقال يا با محمد دخلت دار مروان فلم أ. احدا أقول هذا الهدى فقال له سعيد بن المسيب وأنا اسمع هل رأيت الأشج عمر بن عبد العزيز القاعد على السرير قال نعم قال فهو الهدى مسلمة بن عبد العزيز قال سمعت العزمي يقول سمعت محمد بن علي يقول النبي من الهدى من بني عبد شمس ولا نعليه إلا عمر بن عبد العزيز قال وهذا في خلافة عمر بن عبد العزيز أخبرنا مسلم بن إبراهيم قال حدثني أبو بكر بن الفضل بن الوثر العتكي قال حدثني أبو يعفور عن مولى لهند بنت أسماء قال قلت لحميد بن علي أن الناس يزعمون أن فيكم مهدي

تقال أن ذاك كذاك ولكنه من بني عبد شمس قال كانه عن عمر بن عبد العزيز

cf. Tabari II, 1362, 12 suiv. Ya'qoubi (Houtsma) II, 369, 2.

VI. SOLAÏMAN IBN KATHIR ET LES KAFFIA (v. p. 51, 53, 66).

Maqrizi, Moqaffa. MS. de la Biblioth. nation. f. 80 v.

وكان سليمان بن كثير الخزاعي من النقباء فلما قدم أبو جعفر أخو أبي العباس على

ابى مسلم قال له اَنَا كُنَّا نَحْبُ تَامِ امْرُكَمِ وَقَدْ تَمَّ بِحَمْدِ اللَّهِ وَنِعْمَتِهِ فَإِذَا شِئْتُمْ قَلْبِنَاهَا عَلَيْهِ وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ كَثِيرٍ خَدَاشِيًّا فَكَّرَ تَسْلِيمَ ابْنِهِ الْأَمْرَالِيَّ ابْنِ مُسْلِمٍ فَلَمَّا ظَهَرَ أَبُو مُسْلِمٍ وَغَلَبَ عَلَى الْأَمْرِ قَتَلَ مُحَمَّدًا ثُمَّ أَتَى سُلَيْمَانَ الْكُفَيْيَّةَ وَهُمْ الَّذِينَ بَايَعُوا عَلَى أَنْ لَا يَأْخُذُوا مَا لَا وَإِنْ تَوَخَّذُوا أَمْوَالَهُمْ أَنْ يُحْتِجَّ إِلَيْهَا وَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَيَقَالُ لَهُمْ اعْطُوا كَفًّا مِنْ الْحَنْظَلَةِ فَسَرَّوْا الْكُفَيْيَّةَ وَقَالَ لَهُمْ حَفَرْنَا نَهْرًا بِأَيْدِينَا فَجَاءَ غَيْرُنَا فَاجْرَى فِيهِ الْبَاءُ يَعْنِي أَبَا مُسْلِمٍ فَبَلَغَ قَوْلُهُ أَبَا مُسْلِمٍ فَاسْتَوْحَشَ مِنْهُ وَشَهِدَ عَلَيْهِ أَبُو تَرَابٍ الدَّاعِيَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَلْوَانَ الْهَرَوْرُزِيَّ وَغَيْرَهَا فِي وَجْهِهِ بَأَنَّهُ أَخَذَ عُنْقُودَ عَنَبٍ وَقَالَ لَهُمْ سَوِّدَ وَجْهُ أَبِي مُسْلِمٍ كَمَا سَوَّدَتْ هَذَا الْعُنْقُودَ وَاسْقَ دَمَهُ وَشَهِدُوا أَنَّ ابْنَهُ كَانَ خَدَاشِيًّا وَأَنَّهُ بَالَ عَلَى كِتَابِ الْإِمَامِ فَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ لِبَعْضِهِمْ خُذْ بِهِ وَالْحَقُّهُ بِخَوَارِزْمٍ وَكَذَلِكَ كَانَ يَقُولُ لَمْ يَأْرَادْ قَتْلَهُ فَقَتَلَ سُلَيْمَانَ بْنِ كَثِيرٍ

„Solaïmān ibn Kathīr Khozaïte était du nombre des *naqib's*. Lorsque Abou Dja'far, frère d'Aboul Abbās (le khalife), vint visiter Abou Moslim, Solaïmān lui dit: Nous avons toujours désiré que votre cause fût menée à bonne fin et comme cette fin est arrivée par la gloire d'Allah et par ses bienfaits, nous allons tourner l'affaire contre lui (Abou Moslim) si vous le voulez (cf. Tabari III, 61, 4 suiv.) Mohammed, le fils de Solaïmān ibn Kathīr, était Khidachite (des sectaires de Khidache), il trouva mauvais que son père livrât l'affaire (la direction de la *da'wa*) à Abou Moslim et celui-ci, arrivé au pouvoir après s'être soulevé ouvertement, fit tuer Mohammed. Alors Solaïmān alla chez les Kaffia, c'est-à-dire ceux qui avaient prêté serment de n'accepter aucune solde et de livrer au besoin leurs propres possessions pour mériter le paradis. D'autres disent qu'ils recevaient leur rançon de blé par poignées et qu'à cause de cela on les nommait Kaffia. Solaïmān leur dit: nous avons percé le canal de nos propres mains, puis un autre vint et y fit passer l'eau, c'est-à-d. Abou Moslim. Ces mots ayant été rapportés à Abou Moslim, il en montra son mécontentement. Sur ces entrefaites le *da'i* Abou Torāb, Mohammed ibn Alwān de Marwaroudh et d'autres vinrent accuser Solaïmān en présence d'Abou Moslim, qu'ayant pris dans la main une grappe de raisins, il s'était écrié: Allah! noircis le visage d'Abou Moslim comme tu as noirci cette grappe; abreuve-nous de son sang. Ils déclarèrent aussi que son fils était Khidachite, qu'il avait souillé de son urine la lettre de l'imām. Alors Abou Moslim ordonna à l'un d'eux: Prends-le, expédie-le à

Khwarezm (c'est ainsi qu'il s'exprimait quand il voulait faire tuer quelqu'un) et on mit à mort Solaïmān."

Ce passage, plein de détails intéressants et de petits traits qui lui prêtent une couleur locale, ne se rencontre chez nul autre historien arabe. Maqrizi en donne quelques extraits dans son livre: *al-nizā' wal-takhāṣom fi-mā baīna bani Omayya wa bani Hāchīm* (ed. Voss, p. 52).

Il est regrettable que Maqrizi ne fasse presque jamais mention de ses sources. Il se peut très bien que les historiens antérieurs aient omis des détails compromettants pour la dynastie des Abbasides, détails qu'il était sans danger de publier dans le temps de Maqrizi.



De Germaansche Volken

BIJ

JULIUS HONORIUS EN ANDEREN

DOOR

Mr. S. M U L L E R Hzn.

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I. N°. 4.

(Met een kaart.)



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1895.

De Germaansche Volken

BIJ

JULIUS HONORIUS EN ANDEREN

DOOR

Mr. S. MULLER Hzn.

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

AFDEELING LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 4.

(*Met een kaart.*)



AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1895.

De Germaansche Volken bij Julius Honorius en anderen.

In de twee verhandelingen over de Romeinsche Wereldkaart, die in het Derde Deel der Deutsche Alterthumskunde zijn opgenomen, heeft Müllenhoff het groote belang aangetoond van de lijsten van Germaansche volken, die in de Cosmographieën van Julius Honorius en den pseudo-Ethicus voorkomen. Maar de conclusiën, door hem uit die lijsten getrokken, zijn niet geheel juist, voornamelijk ten gevolge van het trouwens door hem gevoelde gemis eener goede uitgave der teksten. De Geographi Latini Minores van A. Riese van 1878, waarin zoowel een onberispelijke uitgave dier Cosmographieën als een afdoend onderzoek naar hun onderlinge verhouding voorkomt, stellen ons thans in staat om Müllenhoff's misvattingen aan te toonen en zijn conclusiën te rectificeeren.

Van de Cosmographie van Julius Honorius bezitten wij drie recensies. De oudste, bij Riese en Müllenhoff (*Germania Antiqua* 1873 p. 159) A genoemd, is slechts in één handschrift bekend, den door Müllenhoff „arg verderbt und selbst verstümmelt” geoordeelden Parisinus 4808 der zesde eeuw, en is de eenige, die den vermoedelijk oorspronkelijken vorm van het boekje bewaard heeft. Uit die recensie blijkt, dat Honorius het boekje alleen heeft opgesteld als index bij zijn exemplaar der wereldkaart, ten gebruike bij het door hem gegeven onderwijs, en dat het tegen zijn wil door een zijner leerlingen is uitgegeven onder den titel „Excerpta eius Sphaerae vel Continentia”, in een met het doel van Honorius geheel overeenstemmenden vorm. Riese stelt met Müllenhoff (DA. III 221) zoowel de Sphaera van Honorius als zijn boekje kort voor 376, maar daar juist de Germaansche volksnamen de voornaamste aanleiding

vormen voor die tijdsbepaling, is het voorzichtiger voorloopig alleen dit als vaststaande aan te nemen, wat uit verschillende gegevens is op te maken, dat het boekje posterieur was aan Constantijn den Groote.

Over de tweede recensie, door Riese en Müllenhoff *B* genoemd (over welker twaalf hss. zie Riese Proll. XXXVII sqq.), resumeert gene zijn oordeel aldus: „Atqui luce clarius est hanc recensionem et *post eam* quam *A* dixi et *ex ea* factam esse, et qui eam fecit tabula usum esse vel eadem atque Honorium vel certe ei simillima, eumque eo consilio rem egisse, ut sphaerae vel tabulae pictae quae libri quasi mater fuerat memoria oblitteraretur (quod facere tantum uno loco neglexit) utque liber a tabula illa separatus in plurium hominum manus veniret” (Proll. XXII). Te dien einde is door den opsteller dezer recensie zoowel de titel veranderd in dien van „Cosmographia” als de naam van Honorius en het bericht over de uitgave van het boekje weggelaten. Daarentegen komt eerst bij haar de bekende notitie voor over de opmeting van het Romeinsche Rijk onder Augustus door vier met name genoemde landmeters, welk bericht Riese terecht weigert om met Müllenhoff (l.l. 300) en J. Partsch (Die Darstellung Europas in dem geographischen Werke Agrippas 1875 p. 76) voor verzonnen te verklaren en voor een toevoegsel uit een onbekende bron houdt. In het algemeen is deze opvatting der recensie *B* onbetwistbaar juist, doch op één punt, dat voor onze lijsten van veel gewicht is, tast Riese m. i. mis. Hij houdt nl. alle namen en feiten, die *B* meer heeft dan *A* — één niet te loochenen lacune in § 8 in *A* uitgezonderd — voor niet tot den oorspronkelijken tekst van Honorius behorende interpolaties van den auteur der recensie *B*, en daarvoor ontbreekt voldoende grond. Het is niet te betwisten, dat de oorspronkelijke tekst der „Excerpta” in *B* uit een wereldkaart moet zijn aangevuld, want o. a. de Gallische steden aan het slot van § 19 zijn kwalijk op een andere wijze te verklaren; maar het feit, dat wij dien tekst *A* slechts uit één „arg verderbt und selbst verstümmelt” handschrift kennen, verbiedt om alles wat *B* meer heeft dan *A* zonder meer voor interpolaties te houden. Wanneer Riese van het bericht over de vier landmeters zegt: „narrationem de quattuor mensoribus si Honorius (ex quocunque fonte) sumpsisset, satis mirari non possemus priorem Honorii recensionem eam omittere, posteriorem tantum eam exhibere” (Proll. XXVIII) — welk argument blijkbaar zijn geheele redeneering bevat voor alle niet in *A* voorkomende namen en feiten — dan concludeert hij ten onrechte uit het ontbreken in den Parisinus 4808 tot het ontbreken in den oorspronkelijken tekst van

Honorius. Zoo ergens, dan is hier een argumentum ex silentio ongeoorloofd, want de bestemming van het geschriftje tot schoolboek maakt het waarschijnlijk, dat in de eerste eeuwen de meeste exemplaren der Excerpta van Honorius wel in denzelfden gehavenden toestand zullen verkeerd hebben als het eenige handschrift, dat van de recensie *A* bewaard is gebleven. Trouwens de tekst zelf toont het voldingend aan. Honorius splitste de Excerpta naar de hemelstreken in vier deelen, daarbij volgens Riese's even scherpzinnige als overtuigende verklaring uitgaande van de vier koninkrijken van den profeet Daniël. Het oosten correspondeert met het Perzische Rijk, en het is aan het slot van de daartoe behoorende gentes, dat een deel van de tot het westen (het Romeinsche Rijk) behoorende volken verdwaald is geraakt. Hoewel dit in alle handschriften het geval is, die tot ons zijn gekomen, spreekt het van zelf, dat die plaatsing onmogelijk op rekening van Honorius zelf kan worden gesteld (zooals ten overvloede blijkt uit het cijfer van „XXVII gentes”, dat in § 49 van *A* als het totaal van den Oceanus orientalis wordt opgegeven, en dat alleen uitkomt, als men de verdwaalde namen niet medetelt), maar te wijten is aan het te verkeerder plaatse invoegen van een los of losgeraakt blaadje. En wij zullen later nog sterkere bewijzen vinden van den ellendigen toestand, waarin de handschriften van Honorius in den eersten tijd moeten verkeerd hebben. Nu is het duidelijk, dat er behalve de eene ook door Riese erkende lacune in § 8 nog een aantal andere lacunes en fouten zoowel in de recensie *A* (zooals wij die uit het eenige handschrift kennen) als in den gemeenschappelijken archetypus van *A* en *B* kunnen hebben bestaan; en het is daarom alleszins mogelijk, dat hetzij *B* of een auteur, die Honorius afschreef, het een of ander heeft bewaard, dat wel degelijk tot den oorspronkelijken tekst der Excerpta behoorde en hetzij in *A*, hetzij reeds in den gemeenschappelijken archetypus van *A* en *B*, was uitgevallen of bedorven. Alleen op interne gronden kan natuurlijk van bepaalde namen of feiten worden uitgemaakt, of dit al dan niet het geval is geweest.

De derde recensie eindelijk is degene, die vroeger verkeerdelijk op naam van Ethicus Ister werd gesteld. Ze werd door Müllenhoff *C* genoemd, welke aanduiding ik zal volgen. Müllenhoff (l.l. 228) nam aan, dat ze op dezelfde wijze uit *B* is tot stand gekomen als deze uit *A*, nl. wederom met behulp eener wereldkaart; maar Riese zegt terecht: „in ipsis rebus praeter paucissima quaedam nomina (welke geenszins alleen uit het gebruik eener wereldkaart te verklaren zijn) nihil novatum invenimus, nisi quod compilator ubicumque poterat Italiae Romaeque laudes et Honorianis et Orosianis

(de eerste helft der Cosmographie is aan genen, de tweede aan dezen ontleend) inseruit, Italiaeque montes provincias oppida Tiberisque descriptionem Honorio (die Italië geheel had weggelaten) addidit." De samenstelling ervan kan niet lang na Orosius hebben plaats gehad, waarschijnlijk in het tweede kwart der vijfde eeuw. Daar de inhoud van den tekst (afgezien van den vorm) stellig aan een exemplaar der recensie *B* ontleend is, heeft de recensie alleen eenige waarde voor de reconstructie van den oorspronkelijken tekst van *B*, en kan zij daarom in enkele gevallen bij verschil van *A* en *B* den doorslag geven. Maar waar deze overeenstemmen, kan zij geen gewicht in de schaal leggen, daar dit alleen dan mogelijk zou wezen, indien *A* en *B* de archetypus der bewaard gebleven hss. der recensie *B* zich beide, onafhankelijk van elkander, dezelfde afwijking van den oorspronkelijken tekst hadden veroorloofd, wat niet licht zal gebeurd zijn.

Zien wij thans, hoe de lijsten van Germaansche volken er blijkens de uitgave van Riese in elke recensie uitzien. Ze bestaan uit twee bijeenbehoorende stukken (Müllenhoff l.l. 225), waarvan het eene onder de volken van het oosten is verdwaald geraakt, het andere op zijn plaats in het westen staat. Ze luiden aldus:

§ 13. In Oceano Orientali (Riese p. 32, 77).

A.	B.	C.
CAZZI. CAUCI. CERISCI. USIPPI.	CATTICAUCI. CERISCI. USIPPI. QUADI. UACCEI. UARDEI. FRUSIONES. CANNIFATES. ALLOBROGES. ALAUDES RUTTRENI. THEUTONI. CIMBRI. ANTEQUINI. CENOMANNI. HEDI.	CATTICAUCI. CERISSI. USIPPI. QUADI. UACCEI. UARDEI. FRUSIONES. CANNIFATES. ALLOBROGES. ALAUDES. RUPTRENI. THEOTONI. CYMBRI. ANTEQUINI. CENOMANNI. ODICENSES VELHEDI.

Ontbreekt.

§ 26. In Oceano Occidentali (Riese p. 40, 84).

A.	B.	C.
TOLOSATES.	TOLOSATES.	GOTOS.
NOUEMPOPULI.	NOUEMPOPULI.	TURINGOS.
NARBONENSES.	NARBONENSES.	HERULIOS.
MORINI.	MORINI.	SARMATAS.
FRANCI.	FRANCI.	MARCOMANNOS.
ALANII.	ALANII.	LANGOBARDOS.
AMSIUARI.	AMSIUARI.	SUEUOS.
LANGIONES.	LANGIONES.	ALANOS.
SUEBI.	LANGOBARDI.	FRANCOS.
LANGOBARDI.	TUTUNGRI.	ALAMANNOS.
TUTUNCII.	SUEUI.	TOLOSANTES.
BURBUNDIONES.	BURGUNDIONES.	GENTES NOUEMPOPULIUM.
ARMILAUSINI.	ARMILAUSINI.	NARBONENSEM.
MARCOMANNI.	MARCOMANNI.	MILITEM ARMORICIA- NUM.
MANNII.	MANNI.	MORINOS.
HERULI.	HERULI. ¹⁾	AMSIBARIOS.
QUADI.	QUADI.	LANGIONES.
SARMATAE.	SARMATIAE.	BURGUNDIONES.
BASTERNAE.	UASTERNAE.	GIPPIDAS.
CARPI.	CARPI.	ARMOLAOS.
GOTHII.	GOTHI.	MANIANOS.
DULI.	DULI.	QUADICASTOS.
CIPPEDI.	GIPPEI.	NECAPIDULOS.
	LANGIONES.	HETTIOS.
		GIPPEOS.
		HUNOS.
		SATURIANOS.
		FRANCISCANOS.
		RUGOS.
		HASMOS.
		VARROS.
		TUNGROS.
		BASTERNAS.
		CARPICOTOS.

¹⁾ In het oudste en beste handschrift van B is de volgorde: *quadi uasternae carpi-
duli langiones heruli sarmatiae ghoti gippeï.*

Omtrent de in *A* ontbrekende namen in het oosten merkte Mühlenhoff terecht op (l.l. 225): „Glaublicher ist, dass ein schreiber aus trägheit oder zufall oder weil er die fehlerhafte stellung der namen einsah, abbrach und wegliess, als dass jemand das unvollständige verzeichnis, an einem orte wo niemand gallische oder deutsche völker sucht, ergänzte, und zwar in einer weise, dass es sich aufs beste an das später folgende der völker des westlichen oceans anschloss.“ Evenzoo had hij gelijk met de Gallische namen van § 13 in verband te brengen met de vier, die aan het begin van § 26 staan en daar natuurlijk niet thuis hooren. Maar hij tastte m. i. geheel mis in de verklaring van § 26 in *C*, wat wij thans het eerst hebben te onderzoeken. Hij zegt dienaangaande (l.l. 227): „Die vergleichung mit dem verzeichnis der ersten und zweiten recension lehrt dass die von Morini an fehlenden namen in fast regelmässiger folge, aber umgekehrter ordnung jetzt im anfange stehen. Nur die Tutuncii (tutungri) sind an ihrer stelle vor Burgundiones einfach gestrichen, vielleicht weil man Turingi für denselben namen hielt, und Gippides ist nach Burgundiones eingeschoben, obgleich es noch einmal an seinem alten ort, wenn auch in entstellter gestalt, als Gipeos wiederkehrt. Die ungeheuer quadiuastos. necapidulos sind dann augenscheinlich entstanden aus Quadi Uasterne Carpi Duli, wie auch schon im Vat. Pal. 973 quadirasmatieuästerne. carpicotidulis geschrieben steht. Hettios ist wohl nichts als die aus- geburt eines eiligen schreiberrohrrs. Wie Gippedi in Gipeos, so kehren endlich auch am schluss die Amsivarii (hamsi. varri Vat. Pal. 973) in Hasmos. Varros, Tutungri in Tungri und die Basternen Carpen und Goten noch einmal wieder. Diese namen am schluss sind wohl erst, nachdem das übrige verzeichnis schon seine neue gestalt erhalten hatte, aus einer andern hs. hinzugefügt, in der meinung als seien sie noch nicht vorgekommen. Um aber die umstellung der namen zu erklären, muss man wohl die benutzung einer der früher bei der ersten abfassung des verzeichnisses gebrauchten ähnlichen karte annehmen, wo die Goten noch im osten an der untern Donau und am Pontus standen.“

Dit is niet aannemelijk. Het gebruik eener wereldkaart naast het af te schrijven handschrift zou hier denkbaar zijn, indien de *geheele* volkenlijst in omgekeerde volgorde ware afgeschreven, maar het is niet in te zien, hoe het den afschrijver er toe zou kunnen verleid hebben om uit de lijst een aantal namen te lichten en die in omgekeerde volgorde vooraan te zetten. De regelmatigheid der omzetting wijst op een geheel andere oorzaak. Amsibarii en Langiones, Burgundiones en Armilausini, Maniani en Quadi, Uasterne

en Capi, Duli en Gippei zijn telkens samen uit het origineel op hun plaats afgeschreven, en het zijn alleen de tusschenliggende, die naar voren verhuisd zijn. Dit wijst er duidelijk op, dat in het hs. van *B*, dat de auteur der recensie *C* voor zich had, de lijst in twee kolommen was geschreven, die elk twee rijen namen bevatten, en dat de eerste kolom door hem, om welke reden ook, van onderen naar boven werd afgeschreven. De zooeven aangehaalde vijf groepjes van telkens twee namen vormden dan de tweede kolom, en de tien namen van Gotos tot Alamannos de eerste.

De omzetting der namen is echter niet het eenige verschil van *C* met *A* en *B*. Müllenhoff had blijkbaar gelijk met *C* voor geïnterpoleerd te houden; maar in de verklaring der interpolatie tastte hij m. i. wederom mis. „Die namen am schluss sind wohl erst, nachdem das übrige verzeichnis schon seine neue gestalt erhalten hatte, aus einer andern hs. hinzugefügt in der meinung als seien sie noch nicht vorgekommen.” Dit is niet waarschijnlijk, want in den archetypus van *C* stonden Uasterne, Carpi en Goti, zoodat er geen aanleiding was voor de meening „als seien sie noch nicht vorgekommen”. De „räthselhafte und unbekannte” Saturiani en Franciscani wijzen m. i. den weg. Dat de namen corrupt zijn, spreekt van zelf; maar wat stellen zij voor? Opvallend is het, dat in een vrij uitgebreide lijst van Germaansche volken uit de vijfde eeuw een der volken, die het allermeest op den voorgrond traden, de Salii, zouden ontbroken hebben. Het komt mij ontwijfelbaar voor, dat die in Saturianos moeten verscholen zijn. „Maar de lijst noemde de Franci”, zal men zeggen. Juist dit wijst den weg. Dat de beide namen in den oorspronkelijken tekst geïnterpoleerd zijn, staat vast. Welnu, plaats ze in margine naast den eersten regel, en het is duidelijk, dat ze een glos op Franci bedoelden:

Satu *Blani* moet ontstaan zijn uit *Salii* *et* *Ripv*
 FRANCISCANI FRANCII ARII

Evenzoo moeten alle andere namen, die *C* meer heeft dan *A* en *B* (behalve Miles Armoricianus, waarmede vermoedelijk de onderdanen van Syagrius bedoeld zijn, doch waarvan de bron duister is), uit glossen of correcties ontstaan zijn. In margine stonden: huni bij alani, *sali* et *ripv* bij franci, *arii* rugi bij de onbekende langiones of armilausini, hasmi-varri bij amsibarii, tungri bij het in *C* uitgevallen tutungri, basternae en carpi coti bij uaste'ne ca'pi duli; en samen werden die noten, alsof zij een derde kolom vormden, in *C* onderaan den inhoud der tweede kolom toegevoegd. En inter lineas moeten gestaan hebben: alamanni bij

alani, gippidae bij mānii (waaruit door dittographie maniani), turingi bij het tweede langiores en gheti (waaruit hettii) bij duli.

Uit alles blijkt duidelijk, dat Riese volkomen gelijk had met de recensie *C* voor uit *B* ontstaan en waardeloos te houden, en dat daarvan de enkele goede namen, die alleen in haar voorkomen, toch zonder beteekenis zijn voor den tekst van Honorius. Nemen wij thans *A* en *B* ter hand, dan vallen daar in de eerste plaats de beide onmogelijke namen mānii en duli op, die in alle hss. staan en dus òf aan Honorius zelf òf aan een der afschrijvers tot en met den archetypus van *A* en *B* zijn toe te schrijven. In duli herkende Müllenhoff terecht het slot van Vandvli, den o. a. ook in de Peutingeriana voorkomenden vorm van den volksnaam (Wrede, Sprache der Wandalen p. 39). Maar waar is Van gebleven, en hoe is het weglaten ervan te verklaren? Het antwoord op beide vragen is direct gegeven, indien men zich de lijst in de gemeenschappelijke bron van *A* en *B* aldus op drie regels geschreven denkt.¹⁾

FRANCI.ALANII.AMSIVARI.LANGIONES.SVEBI.LANGOBARDI.

TVTUNGII.BYRGVNDIONES.ARMILAVSINI.MARCOMANNI.MAN
DVLI.

HERVLI.QVADI.SARMATAE.VASTERNAE.CARPI.GOTHI.GIPPEDI.

Uit MAN-DVLI is naar ik meen geworden: MANII op de oorspronkelijke plaats, benevens DVLI een regel lager tusschen gothi en gippedi.

In de volgorde der namen is een klein verschil tusschen *A* en *B*. Terwijl gene (die als oudste recensie a priori de voorkeur verdient en daarom hier gevolgd is) de Svebi tusschen de Langiones en de Langobardi plaatst, heeft *B* hen tusschen de Tutungri en de Burgundiones. Eerst later zullen wij kunnen onderzoeken, welke plaats de oudste moet geweest zijn. Trouwens blijkt uit den eersten regel, waarin de volgorde — hoe men ook de Alanii moge opvatten — stellig corrupt is, dat aan de plaatsing der namen bij Honorius niet onvoorwaardelijk vertrouwen is te schenken.

De met den naam Vandvli gemaakte fout moet zeer oud zijn, daar ze reeds in den archetypus van *A* en *B* stond. Maar toch is ze nog jonger dan de scheiding der twee apert bijeenbehorende stukken der lijst in § 13 en 26. En nog ouder dan die scheiding moet de toevoeging aan de lijst zijn van een aantal Gallische en andere volksnamen, daar deze gelijkelijk in de twee stukken voor-

¹ Uit een aantal gegevens is af te leiden, dat de woorden mare insula mons provincia oppidum fluvius gens bij elken afzonderlijken naam niet in den oorspronkelijken tekst kunnen hebben gestaan, en er eerst door een afschrijver bij zijn gevoegd; maar het zou mij te ver voeren dit hier uitvoerig te bewijzen.

komen. Nu hebben wij nog een andere bron voor de reconstructie van den tekst van Honorius, die van de drie bedoelde fouten wel de twee oudste, maar nog niet de jongste (de splitsing van Vandvli) kent en daarom hooger opklimt dan een der bekende hss. van Honorius zelf.

In de *Etymologiae* van Isidorus Hispalensis nl. uit het tweede kwart der zevende eeuw (L. XIV, C.9, § 2, 89—104) komt een lijst voor van Germaansche volken, die reeds C. Pertz (de *Cosmographia Ethici* 1853 p. 5 sqq.) voor ontleend hield aan Ethicus, d. w. z. aan Honorius. De daar genoemde volken zijn:

Gothi, Daci, Bessi, Gipedes, Sarmatae, Alani, Alemani, Longobardi, Vandali, — Tolorates, Amsivari, Quadi, Turingi (al. Tungrii), Marcomani, Bructeri, Chamavi, Blangiani (in ed. Arevalo Vangiones), Tubantes, Suevi, Burgundiones, Saxones, Franci, Britones, Scoti, Galli. (Müllenhoff l.l. 256.)

Müllenhoff bestreed de ontleening dier lijst aan Ethicus, hoofdzakelijk op grond, dat de door Isidorus vermelde Turingi bij Honorius ontbreken, en behalve in de recensie *C* (waar Müllenhoff dien naam in Tervingi verandert) niet vóór Jordanes voorkomen. Maar die grond is uiterst zwak, want de ellendige toestand, waarin de tekst van Honorius tot ons is gekomen, laat alleszins de mogelijkheid open, dat er een of meer, zelfs dat er een groot aantal namen zijn uitgevallen. En in allen geval weegt het argument niet op tegen de Tolorates, die het m. i. onmogelijk maken een ander dan Honorius voor de hoofdbron van Isidorus te houden. Pertz vergiste zich alleen hierin, dat hij de *Cosmographie* van Ethicus (d. w. z. de recensie *C* van Honorius) voor de bron hield; want behalve Alemani en Turingi (waarover later) mist Isidorus al de namen, die alleen in *C* staan en blijkens hun ontbreken in *A* en *B* niet tot den oorspronkelijken tekst der *Excerpta* kunnen behoord hebben. De naam Vandali bewijst, dunkt mij, dat Isidorus een handschrift van Honorius voor zich had, waarin dit nog niet in Manii en Duli gesplitst was, en het ontbreken van al de in *A* en *B* naar § 13 verdwaalde Germaansche namen, in verband met het overnemen van Tolosates, dat in dat handschrift de Gallische namen reeds in de Germaansche lijst waren opgenomen, en dat het stuk van § 13 reeds uit § 26 was verdwenen.

Honorius was echter niet de eenige bron der lijst van Isidorus. Müllenhoff vestigde terecht de aandacht op de merkwaardige overeenstemming van een deel der lijst met de volgende passage in c. 18 van den in 321 door Nazarius gehouden Panagyricus in Constantinum: „quid memorem Bructeros? quid Chamavos? quid

Cheruscos Langianos ¹⁾ Alamannos Tubantes? bellicum strepunt nomina et immanitas barbariae in ipsis vocabulis adhibet horrorem." Ook bij Isidorus volgt op Tubantes: „quorum immanitas barbariae in ipsis vocabulis horrorem quendam significat." De overeenkomst tusschen Isidorus en Nazarius is veel te groot om toevallig te kunnen zijn, en het weglaten van Cherusci door Isidorus, waaruit Müllenhoff afleidde, dat Nazarius niet diens bron kon geweest zijn, legt geen gewicht daartegen in de schaal. Vooral de Tubantes in de twee plaatsen zijn opmerkelijk, want „die Tubantes sind sonst für die karte nicht bezeugt" (Müllenhoff l.l. 257), en dit argument weegt zeer zwaar. Had Isidorus hen zelf op een wereldkaart gevonden, dan zouden zij stellig ook wel door een ander in een der vele lijsten zijn overgenomen.

Na uitschieting der vier ²⁾ aan Nazarius ontleende namen blijkt dat 1° door Isidorus uit Honorius werden overgenomen: Gothi, Gipedi, Sarmatae, Alani, Longobardi, Uandali, Tolosates, Amsiuari, Quadi, Marcomanni, Sueui, Burgundiones en Franci; 2° niet door hem werden overgenomen de bij Honorius vermelde Nouempopuli, Narbonenses, Morini, Langiones, Tutungii, Armilausini, Heruli, Uasternae en Carpi; en 3° dat Isidorus daarenboven vermeldt de Daci, Bessi, Alemanni, Turingi, Saxones, Britones, Scoti en Galli. De meeste dier verschilpunten zijn direct te verklaren. Het kan evenmin van de drie Gallische namen van Honorius, die blijkbaar in de lijst niet thuis behoorden, verwondering wekken, dat Isidorus ze wegliet, als van de Armilausini, Uasternae en Carpi, welke in zijn tijd verdwenen waren. De Langiani van Nazarius deden hem vermoedelijk de Langiones van Honorius overslaan, en de Turingi — evenals in *C* geschiedde — de Tutungii. De andere verschilpunten zullen, voor zoover ze eenig belang voor ons hebben, later ter sprake komen.

Uit den titel der recensie *A*, „Excerpta eius Sphaerae vel Continentia", in verband met de mededeelingen over de uitgave aan het slot, heeft Riese afgeleid, dat de geheele inhoud van het boekje direct moet zijn afgeschreven van de wereldkaart, die Honorius bij

¹⁾ De uitgaven hebben Vangionas, de hss. Lancianus en Chabionas (Müllenhoff DA. III 212).

²⁾ De Alamanni komen ook bij Nazarius voor; maar daar Isidorus hen op een andere plaats — niet tusschen de bedoelde vier in — vermeldt, en dit beter op andere wijze is te verklaren, zooals beneden zal blijken, zijn zij m. i. niet aan Nazarius ontleend te achten.

zijn onderwijs gebruikte, met uitzondering alleen van enkele mededeelingen over rivieren, „*quae quomodo in tabula pingi potuerint intellegi vix potest*” (Proll. XX). Op zichzelf is die ontdekking van Riese van gewicht voor de waarde van het boekje, daar deze natuurlijk veel geringer zou zijn, indien het een compilatie kon wezen uit verschillende oudere handboekjes, terwijl wij thans de wereldkaart, die Honorius voor zich had, als het ware uit de Excerpta kunnen afteekenen. Maar voor ons doel, het onderzoek der Germaansche volksnamen bij Honorius, heeft de ontdekking niet veel waarde. Want al staat of stond de ouderdom der Excerpta of der Sphaera vast, dan zou daarmee nog weinig licht ontstoken zijn over den ouderdom der daarin voorkomende volkenlijsten. Het is van algemeene bekendheid, dat geen enkele der oude geographen en geen enkele der redacties van de wereldkaart van Augustus, waarvan sporen tot ons zijn gekomen, een bepaalden tijd zuiver en fouteloos zonder anachronismen weergeeft; en natuurlijk neemt bij allen zoowel het aantal als de grootte der anachronismen toe, naar mate men zich verder van het middelpunt des rijks verwijderd. Het is alleszins mogelijk, dat op de Sphaera van Honorius het Romeinsche Rijk grootendeels tot zijn tijd was bijgewerkt, terwijl de namen der omringende gentes ongewijzigd waren overgenomen van een wereldkaart, die een of meer eeuwen ouder was. Ja, wat meer is: het is zelfs gewaagd om uit het feit, dat de volksnamen eener streek sporen vertoonen van berichten uit een bepaalden tijd, te concludeeren, dat dan ook de volksnamen van een andere streek dienzelfden tijd zouden weergeven. De mogelijkheid is niet uitgesloten, dat b.v. de volksnamen aan den Rijn een oudere of jongere redactie vertoonen dan die aan den boven- of beneden-Donau bij denzelfden schrijver. Voor het onderzoek der Germaansche volksnamen bij Honorius is het daarom zaak geheel te abstraheeren van den overigen inhoud van het boekje, en de lijst in stukken te splitsen, en die afzonderlijk ter hand te nemen. Beginnen wij met het middenstuk, waarin de zeldzaam voorkomende Armilausini den weg wijzen.

Behalve bij Honorius is deze naam tot nog toe slechts op twee plaatsen aangetroffen, nl. in de Tabula Peutingeriana en in de bekende door Mommsen gevonden zoogenaamde „Veroneser Völkertafel” (Müllenhoff GA. p. 157, O. Seeck Notitia Dignitatum p. 251, Riese p. 128). Het spreekt van zelf, dat een zoo zeldzaam voorkomende naam, die onbetwistbaar niet corrupt is (tenzij misschien in den uitgang, wat niets ter zake doet) en die nog bij geen enkelen anderen schrijver is aangetroffen, aan één gemeenschappelijke bron

moet ontleend zijn. Met andere woorden: daar het zoowel van Honorius als van de Peutingeriana vaststaat, dat hun bron in een wereldkaart bestond, volgt uit den naam Armilausini, dat de drie lijsten — althans voor het stuk, waarin die naam voorkomt — aan zeer nauw verwante redacties der wereldkaart moeten ontleend zijn,¹⁾ die van eenzelfde redactie afstamden, en het loont de moeite om de reconstructie dezer redactie te beproeven.

De Tabula Peutingeriana heeft deze lijst:

CH A v C I. V A r II.
f R E S I I.
H a T v VARII. FRANCIA. BVRCTVRI. SVEVIA.
HAM AVI.QVIEt fRANCI.

fl. renvs.

P A T A V I A.
ALAMANNIA. MARCOMANNI.
SILVA MARCIANA. ARMALAVSI. VANDVLI. QIVVATDVGLI. BVR.

SARMATEVAGI. SOLITVDINES. SARMATARVM. AMAXOBII SARMATE.

LVJONES.SARMATE. VENADISARMATE. ALPESBASTARNICE.
(D a c i a t r a n s I s t r u m.)

B/ASTARNI. DAC:PE:OPORIANI. fl. agalingvs.

PITI. GAETE. DA:AE. VENEDI. fl. danvbivs.

Er is voorshands niet de minste aanleiding om de volgorde, waarin de namen hier voorkomen, voor corrupt te houden. Wel stonden

¹⁾ Het is een communis opinio, door Mommsen in zijn bekende monographie van 1851 in Deel III p. 80—117 der Berichte der Sächs. Ges. d. Wiss. gevestigd, dat de Cosmographus Ravennas uit het vierde kwart der zevende eeuw nagenoeg dezelfde redactie der wereldkaart zou gebruikt hebben, die ook de bron was der Peutingeriana. Voor het geheele westen en noorden van Europa, speciaal voor de Germaansche volken, is dat m. i. stellig onjuist. De Ravennas heeft de stamverdeeling van zijn eigen tijd voor oogen. Achtereenvolgens behandelt hij Dania, Saxonia, Maurungania met Baias, Frixonia, Francia Renensis, Turingia, Suavia vel Alamannia en Burgundia (IV 13—26); en waar hij een enkele maal oude volksnamen noemt (b.v. de Marcomannen IV 20), is het uitdrukkelijk alleen als historische bijzonderheid en met aanhaling zijner bron. Als zijn bronnen voor Germanië noemt hij hoofdzakelijk een paar Gotische „philosophi”, wier bestaan hoogst verdacht is. Maar in allen geval is zoowel voor Germanië als voor Gallië zijn verwantschap met de Peutingeriana zeer gering. In het algemeen zou het de moeite loonen, indien zijn werk nauwkeuriger dan het tot dusverre geschied is, met het overige geographische materiaal werd vergeleken, want op verschillende plaatsen heeft alleen hij de juiste namen of de vormen, die de waarheid het meest nabij komen.

enkele namen, die hier naast elkander staan, in een oudere redactie vermoedelijk boven elkander, b.v. Bvrctvri boven Francia; stellig zijn ook de regels — als gevolg van het samenpersen van het oorspronkelijke ovaal (Müllenhoff l.l. 307) in den bandvorm — ineengedrongen; maar voor het vermoeden, dat de volgorde, waarin de volksnamen op het origineel stonden, op de Peutingeriana zou gewijzigd zijn, ontbreekt elke grond.

De sleutel tot de verklaring van de volksnamen aan den boven-Donau in de omgeving van Armilavsi ligt als ik wel zie bij Svevia. De groote afstand, die dezen naam op de Peutingeriana van Ivtvgi scheidt, maakt het onmogelijk om met Müllenhoff (l.l. 315) in de laatsten een nadere bepaling van Svevia te zien en hen in het latere Schwaben te plaatsen. Bij zijn opvatting had noodwendig Svevia rechts van Alamannia, en Ivtvgi links van Armilavsi moeten staan, en er is niets, dat de onderstelling wettigt, dat dat de oorspronkelijke volgorde der namen zou zijn geweest, en dat de teekenaar der Peutingeriana die willekeurig zou hebben veranderd. De eenige mogelijke opvatting van Svevia te dezer plaatse is daarom die van Zeuss, dat de naam in de oude, algemeene beteekenis bedoeld is (p. 95, 308). Hij vergiste zich alleen hierin, dat hij de Chatten voor de bedoelde Sueben hield, want het betoog van R. Much schijnt mij moeilijk te wederleggen, dat genen nooit tot de Sueben behoord hebben, omdat „die Sueben bei Caesar nirgends auf nachmals chattischem boden erwähnt werden,” en „die Chatten hingegen später nirgends als Sueben bezeichnet sind, im gegenteil von Tacitus (Germania 38) diesen ausdrücklich entgegengestellt, ebenso von Strabo p. 290 im gegensatz zu den Sueben den kleineren germanischen völkern zugerechnet” (Deutsche Stammsitze in Beiträge XVII 1892, p. 18). Maar overigens wordt de opvatting van Zeuss vooral bevestigd door den vorm Svevia der Peutingeriana. Het verdient toch alle aandacht, dat vier volken aldaar vermeld worden in den vorm van landsnamen, nl. Patavia, Francia, Svevia en Alamannia. Dit kan onmogelijk toeval zijn, want het zijn juist die vier (ook Patavia) en geen andere, welke meer dan één volk in één naam samenvatten. Tusschen Francia en Alamannia in staande, kan daarom Svevia moeilijk iets anders bedoelen dan de streek aan den rechter-Rijnoever benoorden den Main, die van de Flavii tot Gallienus een deel heeft uitgemaakt van Gallia Belgica (Mommsen V² 136—151).

Wie waren nu de Sueben, waarnaar die streek heette? Deze vraag beheerscht de verklaring der geheele volkenlijst. Om haar te beantwoorden, moeten wij eerst de derde bron ter hand nemen, waarin de naam

Armilavsi voorkomt, de lijst van den Veronensis. Zij luidt aldus:

GENTES BARBARAE QVAE PVLLVLAVERT SVB IMPERATORIBVS. SCOTI. PICTI. CALIDONI. RVGI. HERVLI. SAXONES. CAMARI. CRINSIANI. AMSIVARI. ANGRI. ANGRIVARI. FLEVI. BRVCTERI. CATI. BVRGVNZIONES. ALAMANNI. SVEVI. FRANCI. GALLOVARI. IOTVNGI. ARMILAVSINI. MARCOMANNI. QVADI. TAIFRVLI. HERMUNDVBI. VANDALI. SARMATAE. SCIRI. CARPL. SCITAE. GOTHII. INDII. ARMENI. HORRO-. PALMOERNI. MOSORITAE. MARMERITAE. THEVI. ISAUR-. FRIGES. PERSAE. ITEM GENTES QVAE IN MAURAETANIA SVNT. MAURI GENSANI. MAURI MAZACESES. MAURI BAVERES. MAURI BACAUTES. CELTIBERI. TVROVLI. AVSITANI. CALPITANI. CANTABRI. ENANTES.

NOMINA CIVITATVM TRANS RENVV FLVVIUM QVAE SVNT. VSIPHORVM. TVVANTUM. NICTRENSIVM. NOVARISEARI ¹⁾. CASVARIORVM. ISTAE OMNES CIVITATES TRANS RENVV IN FORMVLAM BELGICAE PRIMAE REDACTAE. TRANS CASTELLVM MONTIACESENAM LXXX LEVGAS TRANS RENVV ROMANI POSSEDERVNT. ISTAE CIVITATES SVB GALLIENO IMPERATORE A BARBARIS OCCVPATAE SVNT. LEVGA VNA HABET MILLE QVINGENTOS PASSVS. EXPLICIT.

Men weet: dit is het aanhangsel tot een omstreeks 297 vervaardigde lijst der dioeceses en provinciae van het Rijk onder Diocletianus. Het aanhangsel zelf echter moet volgens Müllenhoff tusschen 300 en 350 worden geplaatst (DA. III 312), terwijl Riese daarentegen van oordeel is, dat het van den aanvang af met de lijst der provinciën één geheel vormde, „ita ut orbis terrarum et intra et extra imperii fines descriptus sit” (Proll. XXXIII), en eveneens onder Diocletianus werd opgesteld (p. 129). Laten wij nu het eerste stuk, de gentes barbarae, voorloopig ter zijde, en bepalen wij ons tot het slot, de civitates trans renvm. Die notitie is verreweg de belangrijkste van het geheel. „Istae omnes civitates trans renvm in formulam belgicae primae redactae.” Dit „primae” bewijst, dat „die Notiz in ihrer ursprünglichen Form die Belgica schlechthin nannte” (Mommsen V² 138), want de verdeeling van Belgica in twee provincies dagteekent eerst van Diocletianus, toen de civitates reeds weder een halve eeuw geleden verdwenen waren. De notitie moet dus dagteekenen van na Gallienus en van voor Diocletianus, dat is tusschen 268 en 292 ²⁾.

De vijf civitates, die volgens de notitie bij het Rijk zouden zijn gevoegd, worden bijna eenstemmig benoorden of aan den Main

¹⁾ Riese zegt: literas se teste Luchsio non certas, cetera certissima.

²⁾ Oppervlakkig zou men hieruit afleiden, dat althans die notitie — gezwegen van de gentes barbarae — aan een andere, oudere bron zou ontleend zijn dan de lijst der provinciën, die in haar tot ons gekomen vorm geen enkel spoor vertoont van oorspronkelijk vóór Diocletianus samengesteld en in of na zijn tijd bijgewerkt te zijn. Doch die conclusie schijnt mij ongemotiveerd, daar de mogelijkheid niet te ontkennen is, dat zulk een oudere vóór-Diocletiaansche lijst volledig zonder eenig anachronisme is bijgewerkt geworden.

geplaatst, omdat men er de Usipii, Tubantes, Tencteri en Casuarii in ziet, die daar volgens verschillende deducties uit Ptolemaeus en Tacitus zouden gewoond hebben. De woorden „in formulam Belgicae redactae” toonen echter aan, dat die opvatting onjuist moet zijn. Er is geen enkele reden om aan te nemen, dat alleen het noordelijkste deel van het gebied tusschen den Rijn en den limes Germaniae onder het burgerlijk bestuur van de provincie Belgica zou zijn gebracht; integendeel, daarvoor was nog veel meer aanleiding bij het zuidelijke deel tusschen den Rijn en de provincie Raetia, terwijl trouwens de civitas Aurelia Aquensis (Baden-Baden) bewijst, dat zulks wel degelijk het geval is geweest. Het vermoeden ligt daarom voor de hand, dat de vijf „civitates trans renvm” het geheele gebied tusschen den Rijn en den limes Germaniae omvatten, van de Abrinca af, waar de limes begon, tot den Albamons toe, die de grens van Raetia vormde. En in dit licht bezien, is de weg tot de verklaring der civitates spoedig gevonden. Uit de inscripties (Zangemeister, Drei Obergermanische Meilensteine aus dem 1. Jahrhundert, in Westdeutsche Zeitschrift III 245) kennen wij op den rechterrijnoever de volgende namen van civitates: c. Ulpia S. N. Lopodunum (Ladenburg aan den beneden-Neckar), c. Aurelia Aquensis (Baden-Baden), saltus Sumelocennensis (Rottenburg aan den boven-Neckar), c. Alisinensis (onbekend, natuurlijk een ander Aliso dan dat aan de Lippe; Alsaff bij Wied?), c. Mattiacorum (Aquae Mattiacae, Wiesbaden) en c. Taunensium, welke beide laatste dezelfde civitas aanduiden (Mommsen V² 135). De eerste, de c. Ulpia S. N. Lopodunum, lag aan den beneden-Neckar. Wat die letters S. N. beteekenen, is tot nog toe een raadsel gebleven. Maar indien men ze vergelijkt met de vijf namen onzer notitie, dan is het d. m. duidelijk, dat zij niets anders kunnen bedoelen dan (c. Ulpia) S(ive) N(icerensium), een met Taunenses volkomen parallel loopende naam. En dan is het ook niet moeilijk in de c. Tvvanum of Tvvanivm diezelfde Taunenses te herkennen¹⁾. De drie eerste civitates der notitie zijn dus de c. Vspiiiorvm (siue Alisinensis?), de c. (Mattiacorum) Tavnensivm en de c. (Vlpia siue) Nicerensivm (Lopodvnensis). Voor het gebied bezuiden den Neckar blijven dan de twee andere namen over, Novariseari en Casvariorvm, terwijl wij daar eveneens twee hoofdplaatsen kennen, Aquae Aureliae en Sumelocenna. Ik gis, dat Sumelocenna met Novariseari (Novaraetia, Novaraetiarii?) en Aquae Aureliae met de Casvarii te combineeren zijn, zoodat de volle

¹⁾ Een vorm Tvvanies voor Tvbanies is meen ik nog nooit gevonden en ook linguïstisch moeilijk te verklaren. En palaeographisch is voor TVVANTVM (Riese) of TVVANIVM (Mommsen) de lezing TAVNIUM aannemelijker dan TUBANTVM. De identificatie der Tubantes met den gouw Tuianti, Tuihanti, Twente acht ik trouwens geheel onhoudbaar (cf. Much l.l. 147).

naam der laatste *civitas Aurelia Aquensis Casuariorum* zou kunnen geweest zijn. Dan, hoe dit zij, in dit resultaat zal men vermoedelijk wel met mij instemmen, dat de vijf in de notitie genoemde *civitates* te zamen het geheele gebied tusschen den Rijn, den *limes Germaniae* en de provincie *Raetia* omvatten ¹⁾, en dat daarvan alleen de *c. Vspiorvm* en een deel der *c. Tavnensivm* benoorden den Main kunnen gelegen hebben; waaruit verder, in verband met de andere plaatsen, waar de *Usipii* genoemd worden (vooral Tac. Ann. IV 37 en Germ. 32), is af te leiden, dat — en hierom is het mij thans te doen — de *civitas Vspiorvm* den rechteroever ongeveer van Rheinbrohl af tot den Niederwald toe besloeg ²⁾.

Dit is juist dezelfde streek, die op de *Peutingeriana* *Svevia* wordt genoemd. Nu is slechts een van tweeën mogelijk: of de *Svevi*, waarnaar de streek dien naam ontving, zijn de *Usipii* zelf, of de naam *Svevia* kan eerst ontstaan zijn na de verdwijning der *civitas Usipiorum*. Het eerste schijnt onaannemelijk, omdat de *Usipii* door geen enkelen schrijver ooit direct of indirect tot de *Svevi* gerekend zijn geworden. En dan kunnen de *Svevi* — afgescheiden van de vraag, welk volk ermede bedoeld wordt, waarover later — alleen zijn een deel van de barbari, die volgens de notitie onder *Gallienus* den rechterrijnoever bezet hebben. Met andere woorden: de naam *Svevia* kan niet ouder zijn dan *Gallienus*, waarmede de *terminus a quo* gevonden is van alle redacties van dit stuk der wereldkaart, waarin die naam op die plaats voorkomt.

Dit resultaat wordt door een ander feit bevestigd. Op de *Peutingeriana* is nog de provincie *Dacia* aangegeven, die in de eerste jaren van *Valerianus* en *Gallienus* verloren ging (*Mommsen* l.l. 220), terwijl er daarentegen elk spoor van de heerschappij der Romeinen op den rechteroever van den midden- en boven-Rijn geheel is verdwenen. In *Dacia* vinden wij er nog alle daar bekende straatwegen op geteekend (die van *Viminacium* naar *Tiviscum*, die van *Faliatae* naar *Sarmizegethusa* en die van *Drobetae* over den *Alutus* en *Apulum* naar *Parolissum*); maar van de twee, die wij weten, dat op den rechterrijnoever bestaan hebben, nl. één van *Castellum Mogontiacense* over *Lopodunum*, *Aquae Aureliae* en *Offenburg* naar

¹⁾ Ten overvloede wijs ik erop, dat bij deze opvatting ook de *lxxx leugae* eerst tot hun recht komen.

²⁾ Het feit, dat zijeen der vijf *civitates trans renum* vormden, bewijst afdoende, dat *Much* zich vergiste met hen tusschen de Lippe en de Ruhr te plaatsen (l.l. 89), want het spreekt van zelf, dat geen dier *civitates* buiten den *limes* kan gelegen hebben, en deze begon aan den Rijn bij Rheinbrohl juist tegenover de grens van *Germania Superior* en *Inferior*.

Augusta Rauracorum (Mommsen l.l. 139) en één van Argentoratum naar Sumelocenna (Zangemeister l.l. 252), is op de Peutingeriana evenmin eenig spoor te vinden als van de vele steden en vlekken, wier namen ons van elders bekend zijn. Ook dit wijst erop, dat die redactie van dat stuk der wereldkaart niet ouder dan Gallienus kan wezen; terwijl het stuk aan den beneden-Donau een ietwat oudere redactie vertoont, daar het de verdwijning der provincie Dacia nog niet kent.

Bezien wij thans de gentes barbarae van den Veronensis. Het is duidelijk, dat een paar namen niet op hun plaats kunnen staan. Maar de wijze, waarop Müllenhoff de oorspronkelijke volgorde heeft trachten te herstellen (Über den Anhang zu dem Provinzialverzeichniss von 297, herdrukt in DA. III 311—325) is zeer weinig bevredigend ¹⁾. Rvgi Hervli plaatst hij tusschen Sarmatae en Sciri, Franci Gallovari (d.i. Cattovari) tusschen Saxones en Camari (d.i. Camavi), en Taifrvli (d.i. Taifali) tusschen Scitae en Gothi. Vooreerst zijn die verplaatsingen moeielijk te verklaren: hoe bv. konden Rvgi Hervli, indien ze zoover onderaan hadden gestaan, naar boven tusschen Calidoni en Saxones verhuizen? En daarenboven is de volgorde bij hem stellig evenmin in den haak: Flevi bv. kan onmogelijk op zijn plaats staan. En hoe is een volgorde Saxones, Franci Cattovari, Camari, Crinsiani (d.i. volgens Müllenhoff Frisiavi) te verklaren? Daarentegen staan Rvgi en Hervli juist wel op hun plaats. De laatsten woonden, zooals Müllenhoff zelf herinnert, behalve aan de Zwarte Zee (of aan den beneden-Donau) ook nog aan de Oostzee, en wel blijkens de woorden van Jordanes (c. 3), „Dani ex Scandzae cultorum stirpe progressi Herulos propriis sedibus expulerunt,” nog tot in het vierde kwart der vijfde eeuw op Seeland (cf. Much l.l. 201). Het kunnen dunkt mij alleen deze Seelandsche Herulen zijn, niet de andere aan den Pontus, die bedoeld zijn in den Panegyricus in Maximianum (c. 5) en door Sidonius Apollinaris (Ep. Burdig. 8, 9) met de zeeroovers op de Gallische en Britannische kusten in het laatst der derde eeuw; en er is geen enkele reden, waarom niet evenzoo de lijst van den Veronensis hen op oog zou kunnen hebben (cf. Zeuss 479). En de Rvgi — het is wederom Müllenhoff zelf, die eraan herinnert — worden na Tacitus en Ptolemaeus, bij wie zij aan de Oostzee wonen, niet meer voor het midden der vijfde eeuw vermeld, en uit niets valt af te leiden, dat de Romeinen in de derde of vierde eeuw zouden gewe-

¹⁾ Daarom is ook onjuist, wat ik in de Bijdragen v. Vad. Gesch. en Oudh. (3^o Reeks, VII 87) in aansluiting aan Müllenhoff over de volgorde heb gezegd.

ten hebben, dat „die Heruler Rugen und Skiren, nachdem die Semnonen-Sueven und Burgundionen von der mittleren Oder gegen die obere Donau und den Rhein vorgedrungen, schon mit dem vierten Jahrhundert in die von jenen verlassenen sitze eingerückt waren” (Müllenhoff 313); gesteld al, dat die hypothese juist is, wat nog alles behalve vaststaat.

Als ik wel zie, zijn slechts twee of drie namen van hun plaats geraakt, nl. Flevi en Hermvndvri en misschien nog Taifali. Flevi moet m. i. tusschen Saxones en Camavi, en Hermvndvri tusschen Iotvngi en Armilavsini hebben gestaan; Taifali misschien tusschen Sarmatae en Sciri. De volgorde moet aldus worden gedacht (vgl. Riese Proll. XXXIII). Op de grensvolken van Britannië volgen de Oostzeevolken Rvgi Hervli Saxones. Daarna, alsof het een volksnaam was, Flevi, dat natuurlijk op de kaart aan den noordelijksten Rijnmond moet hebben gestaan. Dan komen evenals op de Peutingeriana, maar van onderen naar boven, de noordwestelijkste volken: Camavi, Frisi en Chauci (vide infra); daarna bezuiden dezen de Amsivari en Angrivari; dan langs den Rijn eerst de verderaf wonenden van noord naar zuid: Brvcteri, Cati, Bvrgvndiones; en vervolgens de op de kaart aan den Rijn staande namen van zuid naar noord in juist de omgekeerde volgorde van de Peutingeriana: Alamanni, Svevi, Franci, Cattovari. Aan den Donau daarentegen werd elke boven elkander staande groep namen afzonderlijk afgeschreven: eerst Iotvngi alleen, dan Hermvndvri en Armilavsini, en daarna Marcomanni, Qvadi en Vandali. Op de details dezer volgorde kom ik beneden terug, doch hierin zal men het wel met mij eens zijn, dat Hermvndvri in den Veronensis in geen geval op zijn plaats kan staan. Immers de Vandalen kunnen in deze lijst onmogelijk in Silezië gedacht zijn (waar zij daarenboven nog niet eens de onmiddellijke bureu der Hermunduren waren), maar evenals op de Peutingeriana onder d. i. bezuiden de Marcomannen en Quaden, en het is zuivere willekeur om, zooals Müllenhoff doet, de duidelijke plaatsing op de Peutingeriana tusschen de Marcomannen en den Donau aan een fout toe te schrijven. Daarmede vervalt de geheele redeneering van Müllenhoff, dat de auteur der lijst van den Veronensis op de Quaden de Hermunduren en Vandalen zou hebben laten volgen als samen achter de Quaden wonende.

Thans eerst kunnen wij de drie lijsten met elkander vergelijken en de reconstructie beproeven van dat stuk van het gemeenschappelijke origineel, waarin de naam Armalausi(ni) voorkomt. Dat stuk luidt in de drie lijsten aldus:

T. Peutingeriana.	C. Veronensis.	Julius Honorius.
SVEVIA.	BVRGVNDIONES.	SVEBI.
ALAMANNIA.	ALAMANNI.	LANGOBARDI.
ARMALAVSI.	SVEVI.	IVTVNGII.
VANDVLI. MARCOMANNI.	IOTVNGI.	BVRGVNDIONES.
QVADI. IVTVGL.	HERMVNDVRI.	ARMILAVSINI.
BUR.	ARMILAVSINI.	MARCOMANNI.
SARMATAE.	MARCOMANNI.	VANDVLI.
	QVADI.	HERVLI.
	VANDALI.	QVADI.
	SARMATAE.	SARMATAE.

Zeven namen (de vet gedrukte) komen in alle drie de lijsten voor, nl. Svevi, Armalavsi(ni), Marcomanni, Vandvli, Qvadi, Ivtvngi en Sarmatae; twee andere, Alamanni en Bvrgvndiones, ontbreken in één der drie; terwijl de Langobardi, Hervli ¹⁾ en Hermvndvri slechts door één van drieën worden vermeld. Beginnen wij met de eersten.

Uit Plinius IV 80 (cf. Müllenhoff III 322) blijkt, dat de Sarmatae, d. i. de Jazyges, tusschen den Pathissus (Theiss) en den Marus (March) woonden, en dat bewesten den Marus de Suebi hun onmiddellijke bureu waren. Hieruit volgt, dat op het gemeenschappelijke origineel der drie lijsten Qvadi en Sarmatae naast elkander moeten hebben gestaan, zooals bij Honorius het geval is, en de namen Bvr (der Peutingeriana) en Vandali (van den Veronensis) hetzij boven of onder een der beide andere namen stonden of wel er later tusschen gevoegd moeten zijn.

De plaatsing der Vandvli op de Peutingeriana bezuiden de Marcomannen (cf. Zeuss 445) wordt bevestigd door die tusschen Marcomanni en Qvadi bij Honorius, terwijl de volgorde Marcomanni Qvadi Vandali in den Veronensis aantoon, dat in het gemeenschappelijke origineel Vandvli vermoedelijk ook onder Qvadi moet hebben gestaan, en dat zij daar dus zoowel in Neder- als in Opper-Oostenrijk gedacht waren. Welk volk ermede bedoeld is, is moeilijk te gissen. Mogelijk waren de Campi en Racatae van Ptolemaeus, waarvan genen stellig, dezen vermoedelijk Germanen waren (Much 117 sqq), en die in dezelfde streek woonden, waar de Peutingeriana

¹⁾ De Hervli aan de Oostzee van den Veronensis zijn wel hetzelfde volk als de Hervli in Hongarije van Honorius, maar kunnen niet aan dezelfde bron ontleend zijn, zooals straks zal blijken,

Vandvli plaatst, door Maroboduus aldaar gevestigde Vandalen (Strabo p. 290, Much 119). Maar het kunnen ook andere Vandaalsche stammen zijn geweest, die zich in de derde eeuw tusschen de Campi en Racatae hadden nedergezet of dezen vandaar hadden verdreven. In allen geval is er geen reden om de plaatsing van den naam in Oostenrijk met Müllenhoff voor verdacht te houden.

Ten westen grensden aan de Marcomannen de Armalausi(ni). Much (p. 75 sqq.) heeft even scherpzinnig als overtuigend aangetoond, dat daarmede de Naristi of Varisti van de schrijvers der eerste twee eeuwen bedoeld moeten zijn, het volk, dat tusschen den Böhmerwald en den Donau woonde. Maar alleen die? Het schijnt mij twijfelachtig. Terwijl het vaststaat, dat aan den limes Raetiae de Hermunduren eeuwen lang de burens des Rijks waren (Mommsen l. 1. 140), is het zeer opvallend, dat die alleen in den Veronensis genoemd worden en zoowel bij Honorius als op de Peutingeriana ontbreken. Wat Honorius betreft, zoo zullen wij straks zien, dat het zeer de vraag is, of ze inderdaad in diens oorspronkelijken tekst ontbroken hebben; maar voor de Peutingeriana is het uitermate onwaarschijnlijk, dat de teekenaar hen zou hebben overgeslagen, indien hij hun naam op zijn voorbeeld aan de rijksgrens had gevonden tusschen Armalavsi en Alamannia. Hij laat deze twee namen onmiddellijk op elkander volgen, en moet zich dus genen als de grensbewoners *ook* aan den limes Raetiae, d. i. als Hermunduren, gedacht hebben. En waarom zou dit ook onwaarschijnlijk zijn? Armalausi(ni) toch was geen eigenlijke volksnaam en is het nooit geworden. De Naristi of Varisti komen in de zesde eeuw weder onder hun ouden naam als Warasci aan den Jura te voorschijn (Zeuss 585, Much 70). Er is geen reden om te veronderstellen, dat alleen dit volk „mouwlooze” kleederen droeg. Uit het ontbreken der Hermunduren op de Peutingeriana meen ik daarom te mogen afleiden, dat die kleederdracht alle grensbewoners tusschen de Marcomannen en den limes Germaniae kenschetste, en dat dus de naam behalve de Naristi ook den aan den limes Raetiae wonenden stam der Hermunduren (de *Χαιρούροι*?, Much 86) aanduidde.

We zagen boven (p. 16), dat de Svevi der drie lijsten niet de latere Schwaben kunnen bedoelen wegens den grooten afstand, die dien naam op de Peutingeriana van Ivrvgi scheidt. Dat de Juthungen hetzelfde volk waren als de vroegere Semnones en de latere Schwaben, kunnen wij thans na het betoog van Much (85) als vaststaande aannemen. Maar de redactie der wereldkaart, waaraan dit stuk der Peutingeriana ontleend is, kende hen nog niet in hun latere woonplaatsen Qvadi en Ivrvgi zijn op de Peutingeriana zóó dooreen

geschreven, dat de twee namen de bevolking derzelfde streek schijnen voor te stellen. Dit kan natuurlijk niet; de teekenaar moet hier evenals bij Fresii Hatvvarii (Bijdr. v. V. G. e. O., 3^e R. VII 85) twee regels in elkander hebben geschoven. En dan spreekt het van zelf, dat in het origineel Ivtvngi boven Qvadi stond, niet omgekeerd. De woonplaats der Juthungen moet daar dus in het noorden van Moravië gedacht zijn (Zeuss 313).

Dubbel merkwaardig is in verband daarmee de plaatsing van den naam in den Veronensis en bij Honorius. Aan een fout is hierbij niet te denken, vooreerst wegens de overeenstemming der twee lijsten, maar dan vooral omdat die plaatsing voor d. i. bewesten de Armilausini inderdaad hun latere woonplaats volkomen weergeeft. Maar evenmin is er een argument aan te ontleenen voor Müllenhoff's opvatting, dat de plaatsing op de Peutingeriana foutief zou zijn. De eenig mogelijke verklaring van het verschil tusschen de Peutingeriana eenerzijds en den Veronensis en Honorius anderzijds is deze, dat de beide laatste hier een jongere redactie der wereldkaart vertoonen, waarin de naam der Juthungen, welke in de oudere (in de Peutingeriana bewaard gebleven) redactie boven Qvadi stond, in overeenstemming met hun verhuizing naar den Neckar verplaatst was voor Armilavsi. Is dit juist, dan is er een vrij nauwkeurige tijdsbepaling uit af te leiden voor de totstandkoming der eerste redactie. Immers, terwijl wij boven uit den naam Svevia konden opmaken, dat die redactie niet ouder kan zijn dan Gallienus, maakt het feit, dat de Juthungen reeds onder Aurelianus in Schwaben aangekomen waren (Zeuss 313), in verband met het verschil van hun plaatsing in de twee redacties, het onmogelijk de oudste der twee later dan omstreeks 270 te stellen.

De Alamannen komen op de Peutingeriana en in den Veronensis voor, maar ontbreken bij Honorius. Daar Isidorus hen evenwel eveneens vermeldt, schijnt het mij ontwijfelbaar, dat ze ook in de Excerpta van Honorius moeten hebben gestaan, en later zijn uitgevallen, doordat een kopiist er een dittographie van Alanii in zag, wat een des te begrijpelijker vergissing was, omdat ze ook door Müllenhoff werd begaan. Dat de naam op de Sphaera zou ontbroken hebben, die Honorius voor zich had, is bij een zoozeer op den voorgrond tredend volk geheel onaannemelijk.

Evenals de Alamannen komen ook de Bvrgvndiones slechts in twee lijsten voor. Op zich zelf is hun ontbreken op de Peutingeriana nog geen argument tegen hun ontleening aan het gemeenschappelijke origineel van alle drie, want de Peutingeriana heeft wegens gebrek aan ruimte verschillende volken weggelaten, die ongetwij-

feld in het gemeenschappelijke origineel moeten hebben gestaan, en die wat verder van de rijksgrens af woonden, zooals de Catti, de Amsivari, enz. Maar nu we door de Juthungen op het vermoeden zijn gekomen, dat de Peutingeriana een oudere redactie vertegenwoordigt dan de twee andere, is het wel zoo aannemelijk, dat de oudste redactie ook de Burgunden nog niet aan den Main kende, en dat hun vermelding daar in de buurt der Alamannen in den Veronensis en bij Honorius een tweede wijziging dier jongere redactie uitmaakt. Immers, blijkens Zosimus (I 68) bestreed Probus hen nog naast de Vandalen en Goten in Hongarije, en eerst Mamertinus vermeldt hen in 291 onder Maximianus als de burenen der Alamannen; ze moeten dus eenige jaren na de Juthungen evenals dezen westwaarts zijn getrokken, en het is zelfs niet onwaarschijnlijk, dat dezelfde oorzaak tot hun beider verhuizing heeft geleid, want zoowel in het oosten als in het westen waren de twee volken burenen. Het komt mij daarom wel zoo aannemelijk voor, dat de Bvrgvndiones in het gemeenschappelijke origineel naast de Ivtvngi stonden in de buurt der Qvadi, en dat ze in de jongere redactie tegelijk met de Ivtvngi naar het westen zijn verplaatst.

En dàar, naast de Qvadi, staan zij dan ook wel degelijk op de Peutingeriana, waar de letters BVR niets anders dan hun naam *kunnen* bedoelen. Tot nog toe werden in navolging van Zeuss (p. 459) bijna door iedereen die drie letters voor den naam Bvri gehouden. Maar reeds Zeuss zelf merkte op (p. 126), dat dit volk niet aan den Donau woonde, maar veel noordelijker; hij meende, aan de bronnen van den Oder en den Weichsel, Müllenhoff juist (D A. II 325) aan den boven-Waag. Dan, het zou nog mogelijk zijn, dat de naam door den teekenaar der Peutingeriana lager, aan den Donau, werd geplaatst, omdat hij daar ruimte over had (evenals wij straks zien zullen, dat hij met Bvrcvri deed). Zwaarder echter weegt tegen die aanvulling van Bvr tot Bvri, dat dit volk het laatst in den Marcomannenoorlog genoemd wordt en daarenboven van secundair gewicht was, terwijl wij overigens alleen de belangrijker volken, waarmede de Romeinen in aanraking kwamen, op de kaart vermeld vinden. Daarom komt het mij bijna zeker voor, dat het Bvr der Peutingeriana alleen de Burgunden van Zosimus I 68 kan bedoelen, en dat de teekenaar den naam, nadat hij er reeds aan begonnen was, niet afschreef, omdat hij het volk in geheel andere woonplaatsen kende en daarom den naam voor een aperte fout daar ter plaatse hield.

In de plaats der Bvrgvndi van de Peutingeriana vermeldt Honorius de Hervli. Inderdaad waren dezen later het heerschende volk

juist in dezelfde streek (Zeuss 479). Zij worden ons daar echter niet voor het laatste kwart der vijfde eeuw gemeld, en de coincidentie hiervan met hun onderwerping of verdrijving door de Dani in denzelfden tijd (zie p. 19) wijst kennelijk op een oorzakelijk verband tusschen de twee feiten en wettigt het vermoeden, dat ze eerst toen hun nieuwe woonplaatsen in Hongarije bezet hebben. In de litteratuur kende men hen een eeuw vroeger, ten tijde van Honorius, nog niet in die streek, wel aan de Oostzee en aan den Pontus, zoodat het reeds op zich zelf niet waarschijnlijk zou zijn, dat Honorius of zijn Sphaera hen aan den Donau in Hongarije zou hebben genoemd. Nu komt daar echter nog bij, dat Hervli juist een der weinige namen van Honorius is, die Isidorus mist, en waarvan het ontbreken bij hem zeer moet opvallen, omdat het volk in zijn tijd zoowel bestond als algemeen bekend was. Om een en ander houd ik het voor waarschijnlijk, dat Hervli door een interpolatie van het laatst der vijfde of van de zesde eeuw in den archetypus van *A* en *B* moet zijn ingevoegd, en niet in de Excerpta van Honorius kan hebben gestaan.

Thans moeten wij terugkeeren tot de Hermvndvri van den Veronensis. In de oudere bronnen worden dezen telkens vermeld, het laatst in den Marcomannenoorlog onder Marcus Aurelius, terwijl hun naam daarna nog slechts bij Jordanes en een paar anderen als antiquiteit voorkomt en sedert de vijfde eeuw door dien van Thuringi vervangen is. Het is daarom niet waarschijnlijk, dat de oude naam van het volk in de lijst van den Veronensis uit een andere bron zou zijn overgenomen dan uit de wereldkaart, die het gemeenschappelijke origineel was der drie lijsten. Hun ontbreken op de Peutingeriana is geen argument daartegen, want hier is — anders dan bij de Bvrgvndi — wel degelijk aanleiding om te denken aan een weglating van een verder van de rijksgrens af wonend volk wegens gebrek aan ruimte. Op het voorbeeld, dat de teekenaar der Peutingeriana voor zich had, kan zeer goed boven d.i. benoorden Armalavsi(ni), als gemeenschappelijken naam gedacht van al de grensbewoners tusschen de Marcomannen en den limes Germaniae, ook nog Hermvndvri hebben gestaan. Meer gewicht zou in de schaal gelegd worden door het feit, dat wij hen ook niet bij Honorius vinden — indien zij werkelijk niet in diens Excerpta hadden gestaan. Dit is echter waarschijnlijk wel het geval geweest. Behalve de aan Nazarius ontleende Tubantes vermeldt Isidorus ook nog de Turingi. Aan de Tervingi, die Müllenhoff terecht of ten onrechte in de recensie *C* in de plaats der Turingi wilde stellen, is bij Isidorus in geen geval te denken. Maar het zou mogelijk zijn, dat

Turingi bij hem alleen ontstaan was uit een vermeende correctie van het bij hem ontbrekende Tvtvngii van Honorius. Toch schijnt mij die verklaring minder plausibel dan deze, dat zij de plaats der Hermunduren ook bij Honorius hebben ingenomen. We zagen reeds, dat een der copiïsten vermoedelijk Alamanni weglief als vermeende dittographie van Alanii: stond Tvringi in de Excerpta, dan gaf Tvtvngii hem dezelfde aanleiding tot het weglaten van dien naam. De Alamanni en Turingi van Isidorus bevestigen m. i. in verband met Alamannia der Peutingeriana en Hermvndvri van den Veronensis wederkeerig het voorkomen van beide namen op het gemeenschappelijke origineel, en in verband met Alanii en Tvtvngii van de recensies *A* en *B* van Honorius de verklaring van hun verdwijning uit diens handschriften. Nu ware het verleidelijk om hier ook nog als argument aan te voeren, dat beide namen ook in de recensie *C* staan; maar daartegen verzet zich de door den geheelen inhoud dier recensie bevestigde opvatting van Riese, dat die uit een handschrift der recensie *B* is ontstaan, en in *B* stond Tvringi stellig niet. Trouwens het doet weinig ter zake. In elk geval kunnen we het voor waarschijnlijk houden, dat de Hermvndvri der gemeenschappelijke bron reeds bij Honorius zelf of een zijner eerste afschrijvers hun nieuwen naam Turingi hadden aangenomen.

Van alle op p. 21 genoemde volken der drie lijsten resten ons nu nog slechts de alleen bij Honorius voorkomende Langobarden. Hun vermelding zoowel in *A* als bij Isidorus waarborgt, dat ze in de Excerpta en dus ook op de Sphaera van Honorius stonden. Maar waren zij ook aan het gemeenschappelijke origineel der drie lijsten ontleend? Het is moeielijk de vraag te beantwoorden. Indien aan de plaatsing van den naam in *A* en *B* vóór Tvtvngii, dat is voor of achter het voor Tvtvngii uitgevallen Alamanni, eenige waarde is te hechten, dan zouden zij op de Sphaera van Honorius aan den midden-Main moeten gestaan hebben, ongeveer tusschen de Bvrgvndiones en de Alamanni. Maar dat zij daar ooit gewoond zouden hebben, is uit geen enkel bericht bekend of af te leiden. Na de schrijvers der tweede eeuw (Ptolemaeus, enz.), die hen nog in hun oorspronkelijke woonplaatsen in Hannover kennen, worden zij — afgezien van het late bericht van Petrus Patricius, dat zij voor den Marcomannenoorlog aan den Donau zouden verschenen zijn (Zeuss 471) — het eerst vermeld als onderdanen en daarna als overwinnaars der Herulen in Pannonië in het begin der zesde eeuw. Is het daarom niet waarschijnlijk, dat Honorius of de teekenaar zijner Sphaera ze aan de volkenlijst zou hebben toegevoegd, daartegenover staat het kwalijk verklaarbare feit, dat ze in den Vero-

nensis ontbreken — de niet-vermelding op de Peutingeriana doet niets ter zake, daar zij niet aan de grenzen woonden —, tenzij men ook hier aan het argumentum ex silentio alle kracht zou willen ontzeggen. Vooralsnog schijnt het mij daarom niet uit te maken, of zij al dan niet aan het gemeenschappelijke origineel ontleend zijn.

Uit het tot dusverre besprokene volgt, dat het stuk der wereldkaart, waarin de naam Armalavsi(ni) voorkwam, in de door de Peutingeriana vertegenwoordigde eerste redactie, het gemeenschappelijke origineel der drie lijsten, er ongeveer aldus moet hebben uitgezien:

langobardi? HERMVNDVRI. IVTVNGI.
SVEVIA. ALAMANNIA. ARMALAVSI(NI). MARCOMANNI. QVADI. BVRGVNDIONES. SARMATAE.
VANDVLI.

Wenden wij ons thans tot het eerste stuk der drie lijsten, dat de volken omvat aan den beneden-Rijn tegenover Germania Inferior. Hier moeten wij voorloopig Honorius ter zijde laten en ons tot de Peutingeriana en den Veronensis bepalen. De boven bij de Donauvolken hoofdzakelijk op den naam Armalavsi(ni) gebaseerde meening, dat die twee lijsten uit eenzelfde redactie der wereldkaart zijn voortgekomen, vindt hier sterke bevestiging. Terwijl alle namen, die de Peutingeriana bevat, ook in den Veronensis voorkomen, wordt omgekeerd in gene niet één gemist van de volken, die de Veronensis noemt en die aan de rijksgrens woonden. Het corrupte CRINSIANI van den Veronensis beantwoordt blijkbaar aan de Fresii en Chavci der Peutingeriana en moet op dezelfde wijze door ineenschuiving van die twee namen ($f^C_{RI} h^{AVCI}$) ontstaan zijn als Crhепstinivarii der Peutingeriana door ineenschuiving van Fresii en Hatvvari. (Bijdr. l.l. 85). De twee gelijksoortige fouten in de twee lijsten, en de in beide voorkomende vervanging der *f* van FRESI door een *c* bevestigen d. m. wederkeerig elkanders verklaring. Nu heeft de Veronensis behalve de ook in de Peutingeriana voorkomende namen er nog zeven, die daar ontbreken, nl. Rvgi, Hervli, Saxones, Amsivari, Angri, Angrivari en Cati; maar dit bewijst niet, dat die volken niet aan de gemeenschappelijke bron zouden ontleend zijn, want zij woonden alle meer of minder ver van de rijksgrens af, en konden daarom door den teekenaar gevoegelijk wegens gebrek aan ruimte worden weggelaten, evenals de Hermvndvri (en misschien ook de Langobardi). Het bewijs, dat de teekenaar der Peutingeriana een aantal namen heeft weggelaten die hij in zijn origineel vond aangeteekend, is bij hem

zelf te vinden. Het is toch hoogst opmerkelijk, dat hij de Chavci wel opnam, hoewel zij verder van de rijksgrens af woonden dan vele der weggelaten volken. Maar hij liet er direct „varii” op volgen, ten teeken dat hij een aantal namen oversloeg, die men na Chavci zou verwacht hebben. Bedenkt men daarbij, dat dit de eenige plaats is, waar de teekenaar buiten de rijksgrens drie volken boven elkander schreef, en dat het juist de linkerbovenhoek der kaart is, dan schijnt mij dat „Chavci varii” duidelijk aan te wijzen, dat de teekenaar aanvankelijk het voornemen had om meer namen van zijn origineel over te nemen dan hij ten slotte deed. Hij begon met Chavci, Fresii en Chamavi boven elkander te plaatsen — en die plaatsing was juist, indien men zich de rijksgrens als basis en als nog langs het Flie loopende denkt, waarop ook de naam Flevi van den Veronensis wijst, — maar bemerkte spoedig zijn bestek te moeten inkrimpen, en verving toen de andere hooger geplaatste namen door het algemeene „varii”. Het is daarom waarschijnlijk, dat alle namen van den Veronensis (waarin die der Peutingeriana alle begrepen zijn) in dit stuk, evenals aan den boven-Rijn en aan den boven-Donau, aan het gemeenschappelijke origineel ontleend zijn.

De plaatsing der namen op de Peutingeriana moet in het algemeen dezelfde zijn als die in het origineel; en er is geen reden om die op welk punt ook voor corrupt te houden. Alleen moeten de Chatvvarii door de latere bijvoeging qvi et Franci een regel hooger zijn opgeschoven, daar zij oorspronkelijk wel naast of onder, maar in geen geval boven de Chamavi kunnen hebben gestaan. En zoo moet omgekeerd Bvrcvri boven in plaats van naast Francia hebben gestaan, daar eenstemmig volgens alle berichten de Bructeren door de Franken van den Rijn waren gescheiden. Voor de volken aan den Rijn wordt de volgorde Chatvvarii Francia Svevia Alamannia ten overvloede bevestigd door de omgekeerde van den Veronensis, Alamanni Svevi Franci Cattovari. Ook tegen de daaraan voorafgaande rij Brvcteri Cati Bvrgvndiones van den Veronensis ten oosten daarvan is geenerlei bedenking te maken. De opsteller der lijst nam eerst de bovenste rij (van de rijksgrens uit als basis beschouwd) van links naar rechts, en daarop teruggaande de onderste rij van rechts naar links.

Resten de in den Veronensis aan Brvcteri voorafgaande namen. Vooraan staan de drie grensvolken in Britannië, Scoti Picti Caledoni, en drie Oostzeevolken, Rvgi Hervli Saxones. Het komt mij zeer twijfelachtig voor, of deze namen wel aan het gemeenschappelijke origineel ontleend kunnen zijn. De Peutingeriana laat ons hier in den steek, daar het stuk ervan, waarop Britannië stond,

verloren is gegaan (Konrad Miller, Die Weltkarte des Castorius 1888 p. 40), en er geen enkel teeken is, dat hetzij zijzelf of haar origineel een enkelen naam beoosten de Elbe bevatte. Daar komt bij, dat de meeste dier zes volken eerst in het laatst der derde of in de vierde eeuw door hun invallen in het Rijk beteekenis kregen voor de Romeinen, zoodat het niet zeer waarschijnlijk is, dat ze op de oudere redacties der wereldkaart voorkwamen. Anderzijds echter is het evenmin aan te nemen, dat de lijst van den Veronensis, nadat ze van de wereldkaart was afgeschreven, met die zes volksnamen zou zijn aangevuld geworden. Het schijnt daarom nog het aannemelijkste, dat ze wel voorkwamen in de jongere redactie, die wij boven als de gemeenschappelijke bron vermoedden van den Veronensis en Honorius, maar nog niet in de oudere, alleen in de Peutingeriana bewaard gebleven redactie, die vermoedelijk van voor 270 dagteekende.

Op de Oostzeevolken volgen Camavi Frisi Chavci, van beneden naar boven dezelfde groep, die ook op de Peutingeriana vooraan staat. Het Flevi, dat op het origineel natuurlijk bij den noordelijksten Rijnmond moet gestaan hebben, moet dus in de lijst oorspronkelijk tusschen Saxones en Camavi opgenomen zijn geweest. Na de kustvolken worden nu nog Amsivari Angri Angrivari genoemd. De eerste naam moet blijkens zijn voorkomen bij Honorius door beiden aan het gemeenschappelijke origineel ontleend zijn, want het volk wordt na de bronnen der eerste eeuwen niet meer genoemd. En dit geldt evenzeer van de alleen in den Veronensis voorkomende Angrivari. Maar wie zijn de Angri? Het ligt voor de hand om er de landstreek Engern in te zien, maar deze beantwoordt naar de alleszins aannemelijke communis opinio aan den volgenden naam Angrivari, zoodat Angri, zoo iets, dan een ander volk moet bedoelen. Natuurlijk denkt men dan het eerst aan de Angli, maar daartegen zijn de bezwaren onoverkomelijk. Men zou kunnen gissen, dat ze op het origineel gestaan hadden ongeveer in de streek, waar Ptolemaeus zijn *Ἀγγεῖλοι* noemt, nl. in het Lunenburgsche, en dat een copist de Angrivari en Angli wegens hun gelijkkluidendheid van plaats deed verwisselen. Maar vooreerst is dat alleen mogelijk, indien men drie verschillende fouten achter elkander aanneemt, en dan, wat zwaarder weegt, is er nog geen enkel teeken gevonden, dat het gemeenschappelijke origineel ook naar in de geringste mate direct of indirect door de mededeelingen van Ptolemaeus over de Germaansche volken zou zijn geïnfluenceerd. En indien men in de Angri de Angli van Sleeswijk zou willen zien, is het de vraag, hoe zij dan naar de buurt der Angrivari, d. i. het

Oldenburgsche, verhuisd zouden zijn, terwijl zij daarenboven daar in Sleeswijk in de derde eeuw nog niet zóó bekend waren, dat ze een plaats op de wereldkaart verdienden. Alles bijeengenomen, schijnt het m. i. nog het aannemelijkste er met Müllenhoff en Riese eenvoudig een dittographie van Angrivari in te zien.

Is het bovenstaande juist, dan moeten de in den Veronensis en op de Peutingeriana vermelde namen der Rijnvolken in het gemeenschappelijke origineel ongeveer aldus gegroepeerd zijn geweest:

CHAVCI. ANGRIVARII.

FRESII. AMSIVARII.

BVRCTVRI. CATTI. *langobardi?*

flevi. CHAMAVI. CHATTVVARII. FRANCIA. SVEVIA. ALAMANNIA.

Nemen wij thans Honorius ter hand. Hier is het hopeloos den oorspronkelijken tekst der Excerpta te willen reconstrueeren. Vermoedelijk behoorden daartoe de in *A* en *B* in § 26 op Morini volgende vier namen Franci Alanii Amsivari Langiones; en wellicht nog daarenboven de door Isidorus vermelde Saxones. Maar het eenige, wat we daaraan nog kunnen toevoegen, is, dat er stellig nog een aantal namen zijn uitgevallen. De negen Germaansche volksnamen, die bij Isidorus ontbreken en in *A* en *B* naar § 13 verdwaald zijn, nl. Catti Cavci Cerisci Vsippi Qvadi Frvsiones Cannifates Theotoni Cimbri, behoorden niet tot den oorspronkelijken tekst der Excerpta. Boven werd erop gewezen, dat die verdwaling naar § 13 posterieur moet zijn aan de opneming der Iberisch-Gallische namen in de lijst, omdat er vier van deze in § 26 zijn blijven staan; en vervolgens dat beide fouten, zoowel de scheiding der twee stukken als de oudere interpolatie der Iberisch-Gallische namen, reeds gevonden werden in het handschrift van Honorius, dat Isidorus voor zich had, en dat nog hooger opklom dan de gemeenschappelijke archetypus van *A* en *B*. Nu is het de vraag, of de negen Germaansche volksnamen van § 13 van Honorius zelf afkomstig zijn dan wel evenals de acht Gallische van § 13 en de vier van § 26 geïnterpoleerd. Müllenhoff meende het laatste (III 226), doch argumenteerde het niet. Hij hield ze „für einen alten, nur fehlerhaft angefügten nachtrag zu dem verzeichnis der völker des westlichen oceans noch aus der schule des Honorius”; en in zooverre behoeft dit ongetwijfeld correctie, dat de „nachtrag” oorspronkelijk ter rechter plaatse werd ingevoegd, nl. boven aan de lijst van § 26 voor Franci, waar blijkbaar een groote lacune was, en dat er ook de vier Gallische namen toe behoorden, die in § 26 bleven staan. Maar voor de negen Germaansche namen van § 13 doet dit slechts indirect iets af.

Müllenhoff merkte terecht op, dat in § 13 „sich leicht zwei rei-

hen iberisch-gallischer und deutscher völker ergeben" (l.l. 225). Inderdaad, bij een aandachtige beschouwing blijkt duidelijk, dat die staart — en ik voeg er bij, ook het begin van § 26 — uit een handschrift afkomstig was, waarin de namen over twee kolommen, ieder met twee rijen, waren verdeeld¹⁾, ongeveer op deze wijze:

CATTICAVCI. CERISCI.	FRVSIONES. CANNIFATES.
VACCEI. VARDI.	THEOTONI. CIMBRI.
ALLOBROGES. ALAVDES.	VSIPPI. QVADI.
RVPTRENI. ANTEQVINI.	CENOMANNI. HEDI.
TOIOSATES. VIII POPVLI.	NARBONENSES. MORINI.

Al is het natuurlijk hopeloos om in dezen warwinkel orde te willen brengen, zoo zijn er toch enkele niet te gewaagde opmerkingen over te maken, die voldoende zijn voor de beantwoording onzer vraag. Vooreerst bestaat de interpolatie blijkbaar uit twee fragmenten van geheel verschillende volkenlijsten, die alleen dit gemeen hebben, dat ze aan een wereldkaart kunnen — maar geenszins daaraan behoeven — ontleend te zijn. Dan, dat zij tien groepjes van telkens twee bijeenbehorende namen vormen (alleen bij het laatste groepje ontbreekt elk verband). En ten derde, dat de Germaansche namen kennelijk van den aanvang af voorop hebben gestaan, zoodat de Iberisch-Gallische namen, toen zij in de lijst werden opgenomen, tusschen de negen Germaansche volken van § 13 en de in § 26 op Morini volgende in kwamen te staan. En hieruit volgt m.i., dat die negen niet van Honorius afkomstig kunnen zijn, maar evenals de Iberisch-Gallische geïnterpoleerd moeten wezen. Men komt trouwens tot dezelfde conclusie, als men die negen Germaansche namen naast de andere van Honorius houdt. Hij had slechts één Sphaera voor zich, die wat de Germaansche volken betreft identisch was met of althans weinig verschilde van de kaart, die ten grondslag lag aan de Peutingeriana en den Veronensis. Nu is het zeer opvallend, dat er van die negen namen tot nog toe slechts drie, nl. Catti, Cavci en Frvsiones, in het gemeenschappelijke origineel zijn teruggevonden, en daarvan één nog wel in een geheel afwijkenden vorm, terwijl er geen enkele reden was, waarom indien b.v. Vsippi en Cannifates ook op dat gemeenschappelijke origineel had-

¹⁾ Indirect wordt deze groepeerings ook hierdoor gesteund, dat dezelfde indeeling in twee kolommen met twee rijen op geheel andere gronden moet worden aangenomen voor een verloren hs. der recensie B (zie pag. 9).

den gestaan, die niet ook door den Veronensis en de Peutingeriana zouden zijn overgenomen. Alles wijst er d.m. op, dat de twintig bedoelde namen van § 13 en 26 alle, vermoedelijk in Gallië, uit een andere bron in den tekst van Honorius zijn geïnterpoleerd ter aanvulling der aperte lacune, welke die tekst vóór Franci ver- toonde.

Toch zijn die negen Germaansche namen, al kunnen zij dan niet dienen ter reconstructie van de Sphaera van Honorius, niet van belang ontbloomt. Müllenhoff zeide er van: „die deutsche namen weisen sämtlich auf eine alte zeit zurück, die Teutonen und Kimbern aber direct auf August” (p. 226), maar dit is geheel onbewezen en blijft voor zijn rekening. En ten aanzien van één der negen namen, den intessantsten, schijnt mij de geheele opmerking bepaald onjuist. Ik bedoel de Quaden. Behalve naast de Marcomannen komen dezen hier nog eens voor in gezelschap der Vsippi — een argument te meer voor het verschil in oorsprong tusschen de Germaansche namen van § 13 en die van § 26 —; en terecht brengt Müllenhoff hen hier met Zosimus III 6 sqq. in verband, waar hun strijd met Julianus in 358 in Batavia wordt beschreven. Maar ten onrechte meenen zoowel hij als Zeuss (382) — beiden blijkbaar verleid door het verhaal bij Ammianus (XVII 8) en de passage van Julianus' brief aan de Atheners, waarin deze zelf van een strijd in het volgende jaar tegen de Chamaven spreekt — dat en bij Zosimus en in onze lijst Chamavi in plaats van Quadi moet worden gelezen; terwijl dr. H. D. J. van Schevichaven (Bijdragen tot eene Geschiedenis der Bataven, 1875, p. 119) e. a. op beide plaatsen de Quaden in Chauken veranderen. Het bericht van Zosimus zou bij beide lezingen echter geheel onverstaanbaar worden. Immers deze verhaalt, dat de Saxones een deel van hen, de Quaden, naar het door de Romeinen bezette land hadden uitgezonden, dat de Franken de aan hen grenzende Quaden den doortocht door hun land hadden belet, en dat dezen toen schepen hadden gebouwd en langs den Rijn het Frankische land waren omgevaren naar het Romeinsche grondgebied en in Batavia waren geland, waaruit zij de Saliërs verdreven ¹⁾. Indien niet het geheele verhaal te verwerpen is, dan blijkt er in

¹⁾ Σάξονες Κονάδους μοίραν σφῶν ὄντας εἰς τὴν ὑπὸ Ῥωμαίων κατεχομένην ἐκπέμπουσι γῆν. οἱ δὲ ὑπὸ Φράγκων ὁμόρων αὐτοῖς ὄντων κολνόμενοι διαβῆναι, δέει τοῦ μὴ τῷ Καίσαρι δοῦναι δικαίαν αἰτίαν τῆς κατ' αὐτῶν αἰτίας ἐφόδου, πλοῖα ναυπηγησάμενοι καὶ διὰ τοῦ Ῥήνου τὴν ὑπὸ Φράγκων ἐχομένην ὑπερβαλόμενοι γῆν ἐπὶ τὴν ὑπῆκοον Ῥωμαίοις ὠρμήθησαν, καὶ τῇ Βαταβίᾳ προσσχόντες.... τὸ Σαλίων ἔθνος, Φράγκων ἀπόμοιρον, ἐκ τῆς οἰκίας χώρας ὑπὸ Σαξόνων εἰς ταύτην τὴν νῆσον ἀπελαθέντας, ἐξέβαλον.

allen geval dit uit, dat de door Zosimus bedoelde stam, hoe hij ook mocht heeten, alleen bezuiden de Franken op den Rijn scheep kan zijn gegaan. En daar was natuurlijk noch van Chamaven, noch van Chauken sprake. Maar juist wel van Quaden. Daar toch lag tot op Gallienus de civitas Vsipiorum, en daarna het Svevia van het gemeenschappelijke origineel der drie lijsten. Nu vinden wij in de interpolatie bij Honorius de namen der Vsippi en Qvadi gekoppeld, terwijl uit Zosimus — tenzij men een reeks van fouten wil aannemen — volgt, dat de Quaden in 358 juist uit het voormalige gebied der Usipii naar Batavia vertrokken. Mij dunkt dat dit vrij wel op elkander sluit, en het een het ander bevestigt en aanvult. Wij behoeven niet meer naar fouten te zoeken om die Rijn-Quaden te elimineeren, en kunnen hen m. i. gerust voor een deel der barbari houden, die onder Gallienus de vijf civitates transrenum bezetten, misschien zelfs voor het volk, waarnaar de civitas Vsipiorum van den Veronensis den naam Svevia verkreeg ¹⁾.

Keeren wij thans van de interpolatie tot den tekst der Excerpta van Honorius zelf terug. Vóór Svevi zijn ons uit dien tekst slechts vier of vijf namen bewaard gebleven, nl. Franci, Alanii, Amsivari, Langiones en misschien nog Saxones. Vergelijkt men hiermede de Peutingeriana en den Veronensis, dan blijken minstens zeven namen, die op de Sphaera van Honorius niet *kunnen* ontbroken hebben, uit zijn tekst te zijn verdwenen, nl. Chavci, Fresii, Chamavi, Angrivarii, Chattvarii, Bvrcvri en Chatti. Dit is nu niet zoo erg te verwonderen bij den ellendigen toestand, waarin we reeds herhaaldelijk zagen, dat die tekst zich in de oudste handschriften moet hebben bevonden. Maar dubbel opmerkelijk zijn daarom de twee namen, die noch op de Peutingeriana noch in den Veronensis voorkomen, Alanii en Langiones.

Van de laatsten zegt Müllenhoff (l.l. 221): „die Langiones bleiben rätselhaft, so leicht die änderung in Vangiones wäre, aber diese sassen innerhalb der Rheingrenze”. Dit schijnt juist, en toch is het opmerkelijk, dat onder de zes door Nazarius in zijn Panegyricus van 321 genoemde Germaansche volken ook Langiani voorkomt. De overeenkomst is te groot om toevallig te kunnen zijn. Een ontleening van den een aan den ander is uitgesloten; want de Excerpta van Honorius waren, al staat hun juiste leeftijd nog niet vast, in allen geval posterieur aan Constantijn, en omgekeerd kan Honorius niet uit den Panegyricus hebben geput, omdat zijn Excerpta alleen

¹⁾ Wie Zosimus met de Σάξονες bedoeld heeft, is moeielijk te raden. Men zou Σουάβοι vermoeden, doch de vraag is daarmede nog niet beantwoord.

als index bij zijn Sphaera moesten dienen. De coincidentie is dus alleen op deze wijze te verklaren, dat ook Nazarius zijn namen van een wereldkaart aflas, waarop Langiones of Langiani als Germaansche volksnaam stond of scheen te staan.

Het schijnt mij echter niet zeker, welk volk met dien naam bedoeld is: er zijn als ik wel zie twee verklaringen ervan mogelijk. In de eerste plaats kan men denken aan de *Οὐαργίαινες*, die Ptolemaeus juist tegenover de Vangiones aan den rechterrijnoever plaatst. Much, die terecht met deze plaatsing instemt (p. 95), ziet daarin een afzonderlijk volk, welks naam hij met zijn overigens zeer scherpzinnige hypothese van volksetymologische tegenstellingen verklaart als „die würger” of — gelijk Zeuss — als „die wölfischen” (Germ. *Wargjonez, p. 95) tegenover hun oostelijke bureu, de *Κυρίαινες* van Ptolemaeus, wat „die dränger” of „die lästigen” zou beteekenen (Germ. *Kurgjonez, p. 86), en tevens tegenover de bewoners van den linkeroever, de Vangiones, d. i. „die schlechten” (Germ. *Wangjonez, p. 108). Het is echter d. m. wel zoo eenvoudig en waarschijnlijk, dat *ΟΤΑΡΙΩΝΕΣ* slechts een fout is voor *ΟΤΑΓΓΙΩΝΕΣ*, en dat de tegenover elkander aan de beide oevers wonenden tot denzelfden stam behoorden. En dan zou het niet onmogelijk zijn, dat ook op de sphaerae van Nazarius en Honorius de Vangiones, bedorven in Langiones, op den rechteroever hadden gestaan. Maar tegenover deze verklaring staat, dat die Vangiones van den rechteroever nergens anders dan bij Ptolemaeus genoemd worden, en dat, gelijk ik reeds releveerde, nergens eenige invloed van Ptolemaeus op een van de verschillende redacties der wereldkaart, die wij kennen, is aan te wijzen.

De Langiones van Honorius en Nazarius zouden echter ook vergeleken kunnen worden met de *Λογίαινες* van Zosimus (I 67) en de *Lvpiones* — natuurlijk een schrijffout voor *Lvgiones* — der Peutingeriana, het volk, dat bij de auteurs der twee eerste eeuwen Lugii, Lygii of Ligii heet, en misschien identisch was met de Vandalen (cf. Much 25, 32). Maar daartegen pleit de omstandigheid, dat de naam op de sphaerae van Nazarius en Honorius aan den Rijn of althans ergens in West-Duitschland moet hebben gestaan, waar nooit Lugii en voor 406 ook geen Vandalen vermeld worden. De *Lvgiones* der Peutingeriana en van Zosimus daarentegen moeten in Noord-Hongarije gedacht worden, terwijl omnium consensu de Lugii der oudere bronnen in Silezië en Zuid-Polen te plaatsen zijn; en de verdwaling van hun naam van daar naar West-Duitschland zou alleen kunnen worden verklaard door de weliswaar mogelijke maar vooralsnog door niets bevestigde hypothese, dat

die Lvgiones tegelijk met de Juthungen en de Burgunden naar het westen waren vertrokken. Ik kom hierop echter beneden terug.

Wat de Alanii betreft, de Peutingeriana kent hen alleen in hun oorspronkelijke woonplaatsen aan den Caucasus, niet aan den Don, waar Ammianus hen vermeldt (31, 3), noch in Moldavië en Besarabië, waar zij door Julius Capitolinus (c. 22) in den Marcomannenoorlog onder Marcus Aurelius worden genoemd (Müllenhoff G.A. 144). Bewesten Hongarije kennen wij hen in het algemeen niet voor den grooten tocht in het gezelschap der Vandalen, Sueven, enz. in het begin der vijfde eeuw. Dezen tocht kan Honorius niet op het oog hebben gehad, want zijn Sphaera was stellig ouder. Aan een verwarring met de Alamannen, zooals Müllenhoff wil, kan evenmin worden gedacht, want dezen stonden, gelijk we zagen, vermoedelijk in den oorspronkelijken tekst der Excerpta, en er was bovendien geen aanleiding om dien naam in den veel minder bekenden der Alanen te veranderen. Ik houd het er daarom voor, dat hun naam alleen een interpolatie van het begin der vijfde eeuw kan zijn, en dat er de Alanen mee bedoeld zijn, die na den grooten tocht in Gallië achterbleven. Aan de wereldkaart, het gemeenschappelijke origineel van de Peutingeriana, den Veronensis en Honorius, kan hij in geen geval ontleend zijn.

Ons rest het derde, oostelijkste stuk der drie lijsten, nl. de volken aan den midden- en beneden-Donau. Hier is de reconstructie moeilijker, daar elementen van verschillende redacties door elkander loopen. Beginnen wij wederom met de Peutingeriana.

De provincie Dacia wordt in dit stuk als nog bestaande voorgesteld, en nagenoeg eenstemmig wordt daaruit de conclusie getrokken, dat de oorspronkelijke redactie der Peutingeriana voor het verdwijnen dier provincie, dat is vermoedelijk voor Gallienus (Momm-
sen V² 220), moet zijn opgesteld geworden. En in het algemeen is die gevolgtrekking alleszins juist; maar daarmee is volstrekt niet beslist, dat ook alle volksnamen van dit stuk uit hetzelfde tijdperk zouden dagteekenen, en voor sommige is dat zeer onwaarschijnlijk. Elke naam is daarom afzonderlijk te beoordeelen. De Amaxobii Sarmatae en de Basterni kunnen moeilijk uit een andere bron overgenomen zijn dan uit die oorspronkelijke redactie, want genen stammen uit de oudere, speciaal de Grieksche geographen-litteratuur, en dezen verdwijnen bij de auteurs na de derde eeuw (Zeuss 442). Ook de Venadi kunnen zeer goed in die redactie hebben gestaan, daar ze reeds minstens een paar eeuwen bekend waren; en dan is

de ontleening daaraan aannemelijker dan die aan een andere bron. De Daci Peioporiani wijzen op een tegenstelling tot andere Daci, en deze anderen kunnen onmogelijk de eronder staande Dagaë zijn, en alleen de onderworpen Daci der provincie. Ook die naam moet dus uit de oudste redactie stammen.

De geheele rij der Peutingeriana tusschen de Sarmatae vagi en de Daci Peioporiani is dus vermoedelijk anterieur aan het verdwijnen der provincie Dacia; op de Lvgiones Sarmate na. Deze naam is hoogst merkwaardig. Bij de auteurs der twee eerste eeuwen is wel het volk der Lugii, Lygii of Ligii bekend, maar omnium cousensu woonde het, toen althans, in Silezië en/of Zuid-Polen. Indien de Peutingeriana hetzelfde volk bedoelt, dan moet het in allen geval in een andere woonplaats gedacht zijn, nl. ten noordwesten der provincie Dacia, in het noordoosten van Hongarije. Nu worden de Lugiones, voorzoover bekend is, in de literatuur slechts eenmaal in Hongarije genoemd, nl. door Zosimus als een der volken, die Probus aan den Donau te bestrijden had; noch te voren noch daarna komt de naam meer voor. Dit maakt het zeer waarschijnlijk, dat de naam alleen ten tijde van Probus (dus *na* de verdwijning der provincie Dacia) op de kaart kan zijn geplaatst, en uit dezelfde bron stamt, waaruit Zosimus zijn bericht over den strijd van Probus tegen de Λογίωνες putte.

Dit spoor volgende, komt men tot een verrassend resultaat. Boven konden we op interne gronden voor het gemeenschappelijke origineel der drie lijsten vindiceeren de Vandvli tusschen de Marcomannen en den Donau en de Bvrgvndiones tusschen de Qvadi en Sarmatae, hoewel we moesten constateeren, dat geen enkel bericht tot ons is gekomen, dat die twee volken juist daar ter plaatse zouden hebben gewoond. Strikt genomen is dat echter niet volkomen waar. Juist bij Zosimus volgt onmiddellijk op den strijd tegen de Λογίωνες het bericht, dat Probus, terwijl hij zijn generaals de Franken liet bevechten, zelf tegen de Βούργουνδοι en Βάνδιλοι streed. Houdt men nu in het oog, dat dit voor alle drie die volken de eenige plaats is, waar zij naast elkander als vijanden en bureu van het Rijk voorkomen, de eenige, waar de Burgunden in het oosten, en de eenige, waar de Lugiones in het algemeen genoemd worden, dan is het dunkt mij duidelijk, dat de Peutingeriana alle drie de namen uit dezelfde bron moet hebben geput, waaraan de bedoelde berichten van Zosimus ontleend zijn, en dat zij gezamenlijk ten tijde van Probus op de kaart moeten zijn geplaatst.

En nù zijn de Lugiones, als ik wel zie, nog op een andere plaats terug te vinden, nl. bij Honorius. Immers de recensie *B* vermeldt

eerst, evenals *A*, een volk Langiones na de Amsivari, maar daarna aan het slot nog eens Langiones na Gippei. Aan een dittographie is hier onmogelijk te denken, want daarvoor is geen enkele aannemelijke verklaring te geven. Veel plausibeler is, dat de recensie *A* ze na Gippedi wegliet, omdat de copist er hetzelfde volk als de Langiones aan den Rijn in zag. En stonden ze in de Excerpta zelf, dan is het alleszins waarschijnlijk te achten, dat ze de Lvgiones der Peutingeriana in het noordoosten van Hongarije bedoelen, waar de Gippedi inderdaad op hun tocht naar het zuiden eenmaal hun bureu waren (Müllenhoff III 91, 394), en dat ze dus ook in het gemeenschappelijke origineel der drie lijsten stonden.

Is dit juist, stonden de Lvgiones zoowel op de Sphaera van Honorius als in de oudste redactie in Noord-Hongarije, dan wordt ook de vraag gemakkelijker te beantwoorden, welk volk die andere Langiones bedoelen, die èn Nazarius èn Honorius op hun wereldkaart lazen. Immers, waar we nu gezien hebben, dat de jongere door den Veronensis en Honorius vertegenwoordigde redactie de namen Ivtvngi en Bvrgvndiones had verplaatst in overeenstemming met de verhuizing dier volken naar het westen, en dat de naam Lvgiones vermoedelijk aan het gemeenschappelijke origineel ontleend was, daar is het veel waarschijnlijker, dat de Lvgiones, in Hongarije de bureu der Burgunden, met dezen naar het westen waren gegaan (al is daarvan geen enkel bericht tot ons gekomen), en dat de jongere redactie hen daarom evenals de twee andere volken naar den Rijn had verplaatst, dan dat dezelfde naam op de twee plaatsen twee verschillende volken zou voorstellen, waarvan daarenboven het andere moeilijk te vinden is. Is aan de plaats van den naam bij Honorius vóór Svevi waarde toe te kennen, dan zou men wellicht den Rheingau als hun nieuwe woonplaats kunnen vermoeden, waar zij dan evenals in het oosten de bureu der Burgunden zouden geweest zijn. En dit zou dan tevens verklaren, waarom het volk later niet meer vermeld wordt: het moet dan met het zooveel bekendere en dus vermoedelijk machtigere buurvolk zijn samengesmolten en erin opgegaan. Trouwens ook in Hongarije komt het volk na Probus niet meer voor.

Op denzelfden grond als de Lvgiones ook de Gippedi van Honorius voor het gemeenschappelijke origineel te vindiceeren schijnt mij te gewaagd, omdat zij niet uit dezelfde bron kunnen gevloeid zijn, waaruit de Vandvli, Bvrgvndiones en Lvgiones op de kaart werden opgenomen, en ons geen enkel bericht bekend is, dat tot die invoeging daar ter plaatse zou hebben kunnen leiden.

Met de Lvgiones zijn de aan het gemeenschappelijke origineel ontleende namen der drie lijsten uitgeput. De rij Piti Gaete Dagae

Venedi op de Peutingeriana is kennelijk uit een andere bron ingevoegd, en stond niet op het gemeenschappelijke origineel. Dit is af te leiden: vooreerst uit het tweemaal op de Peutingeriana voorkomen der Wenden, onder verschillende vormen van den naam, wat duidelijk op een verschil in oorsprong wijst; vervolgens uit den naam Dagae, die — in verband met de provincie Dacia en de Daci Peioporiani der oudste redactie — alleen na het verdwijnen der provincie op de kaart kan zijn geplaatst; en ten derde uit het feit, dat de vier namen tusschen de twee rivieren Danubivs en Agalingvs (Dnjester) zijn samengeperst, waar ze niet alle vier woonden, terwijl er op de kaart ruimte genoeg was overgeschoten om hen in hun werkelijke woonplaatsen op de kaart te zetten. Welk volk achter het corrupte Piti schuilt, is daarom voor ons doel vrij onverschillig, en evenzoo doet het er weinig toe, of met de Gaete al dan niet de Goten bedoeld zijn; want in allen geval zijn de vier namen geïnterpoleerd, en wel *nadat* de jongere, in den Veronensis en Honorius bewaarde redactie van het gemeenschappelijke origineel was afgeschreven. De interpolatie is uitsluitend eigen aan de Peutingeriana.

Wat die jongere redactie, den Veronensis en Honorius, betreft, zoo kan men slechts enkele namen aanwijzen, die beiden gemeenschappelijk hebben, of die een van beiden uit de oudere redactie heeft overgenomen. Het zijn de Basternae, Carpi, Gothii, Lvgiones en Vinidi. Het zou verleidelijk zijn er ook de Sciri van den Veronensis toe te rekenen, op grond van den tijd, waarin dat volk voorkomt, maar bij het ontbreken ervan zoowel op de Peutingeriana als bij Honorius schijnt mij dat niet gewettigd. De Taifali van den Veronensis en de Gepidi van Honorius kunnen m.i. in geen geval uit die redactie stammen; zij moeten later elk in één lijst zijn ingevoegd.

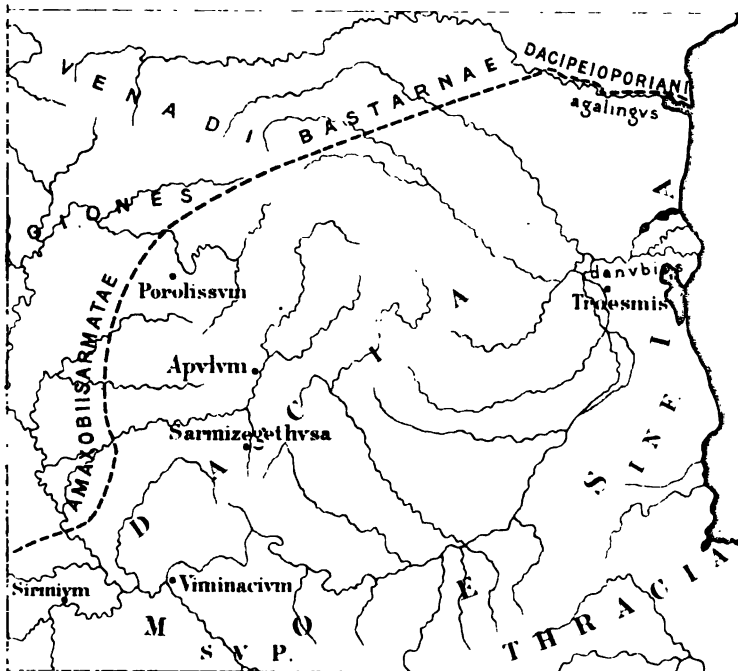
Overzien wij thans het gevonden resultaat.

Wij begonnen met uit de vermelding van den naam Armalavsi(ni) de conclusie te trekken, dat de drie lijsten van Germaansche volken, die ons zijn overgeleverd door de tabula Peutingeriana, den codex Veronensis en de Excerpta van Julius Honorius, alle drie van eenzelfde redactie der wereldkaart moeten afstammen; en die conclusie werd door den overigen inhoud der lijsten geheel bevestigd. De oudste redactie der wereldkaart, waarvan sporen in de drie lijsten zijn achtergebleven, moet voor Gallienus zijn vastgesteld, omdat er de provincie Dacia als nog bestaande op werd voorgesteld. Maar

die oudste redactie had in het gemeenschappelijke origineel der drie lijsten reeds verschillende belangrijke wijzigingen ondergaan. Voor eerst waren er aan den Rijn de civitates trans renum van verdwenen, hetgeen aantoonst, dat dat origineel niet voor ongeveer 260 kan zijn vervaardigd; en dan waren er aan den midden-Donau de volken op geplaatst, waarmede Probus te strijden had gehad. De verhuizing der Juthungen naar Schwaben voor of onder Aurelianus was echter op dat origineel nog niet aangebracht; zoodat het aan den midden-Donau een ongeveer tien jaren jongere redactie vertoonde dan aan den boven-Rijn, terwijl de provincie Dacia, die erop was blijven staan, een nog ongeveer vijftien jaren ouderen toestand vertegenwoordigde.

Voor dat gemeenschappelijke origineel, waarvan het jongste stuk dus — wat de Germaansche volksnamen aangaat — van den tijd van Probus dagteekende, konden wij de volgende volksnamen vindiceeren. Langs den Rijn van beneden naar boven Fresii, Chamavi, Chattuarii, Francia, Svevia en Alamannia. Achter of beoosten die rij, eveneens van het noorden naar het zuiden, Chavci, Amsivarii, Angrivarii, Bvrcvri en Chatti, waaraan in een jongere redactie, waaruit de lijsten van den Veronensis en Honorius (niet die der Peutingeriana) voortkwamen, Bvrgvndiones en Ivtvngi (en misschien Lvgiones) werden toegevoegd, die in de oudere, het gemeenschappelijke origineel, aan den midden-Donau hadden gestaan. Die jongere redactie moet dus blijken de verplaatsing der Bvrgvndiones van na Probus zijn. Aan den Donau vonden wij boven elkander: eerst Hermvndvri en Armalavsi(ni), dan Marcomanni en Vandvli, daarna Ivtvngi en Qvadi, en vervolgens vermoedelijk naast elkander Bvrgvndiones, Sarmataè vagi en Amaxobii Sarmatae. Benoorden de provincie Dacia eindelijk Lvgiones, Venadi, Basternae en Daci Peioporiani, waaraan in de jongere redactie vermoedelijk nog werden toegevoegd Carpi en Gothii. En misschien voegde deze er ook nog in het noorden drie Britannische en drie Oostzeevolken aan toe, Scoti Picti Caledoni en Rvgi Hervli Saxones.

Dit is alles wat uit de drie lijsten mijns erachtens met eenige waarschijnlijkheid omtrent de Germaansche volksnamen van het gemeenschappelijke origineel is af te leiden. Veel is het niet, maar de reconstructie van dat origineel en de verschillende tijdsbepalingen schenen mij toch de moeite van het onderzoek te loonen.



Lith. v. Gehr. J. & H. Langenhuyssen, den Haag.

Zur lexicologie des altwestfriesischen

VON

W. L. VAN HELTEN.

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

Afdeeling LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 5.

AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1896.

Zur lexicologie des altwestfriesischen

VON

W. L. VAN HELTEN.

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

Afdeeling LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 5.

AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1896.

Zur lexicologie des altwestfriesischen.

Aeftigia, -inge „verehelichen, -ung“. S. zu *halsfeng*.

Aekă, *äschă* ¹⁾. *Aekă* begegnet zweimal in H; zunächst in der für die eröffnung einer gerichtssitzung vorgeschriebenen formel (H 121): „*Frede bân ic* (der schulze) *mȳ selm ân liue ende aen goede ief ân lēne, aekă icket oenfenzen hab fan dis grieuwva* (grafen) *halum*“; sodann im Rudolfsbuch (H 160 f.): „*Soo als ieer ende dey omkommen is* (nach dem urteil, wodurch der contumax friedlos erklärt ist), *soe aegh him zȳn greetmân toe dae liwedwaere ti laiane* (damit er aussage), *hēr hi wolle bēta, aekă hi wrberd haeth*“. Die partikel bedeutet offenbar „sowie“ (die parallelstelle von H 160, naml. W 426, 29, hat *als*) und entspricht was ihren ersten componenten betrifft der an. in der vergleichung verwanten conjunction *ok* (enklit. für *auk*). Das -ă ist natürlich die versicherung bezeichnende partikel *ā* (= got. *aiw*), deren quantität in folge der schwachen betonung des zweiten componenten kürzung erlitten haben kann;

¹⁾ Das doppelzeichen \cong weist darauf hin, dass die quantität des vocals für die awfri. periode nicht zu fixieren ist. Wegen der quellen, der erwähnung der belegstellen und der bezeichnung der aus den textcollationen sich ergebenden lesarten s. PBB. 19, 345 fussn. f. Wegen der öfters zu erwähnenden Apographa, deren lesarten mir prof. SIEBS bereitwilligst mitteilte, vgl. HECK, Die Alt-friesische Gerichtsverfassung, s. 487 ff., und SIEBS, Westfriesische studien, s. 6 ff.

Den collegen COSIJN und FOCKEMA ANDREAE, die sich den ver-fasser dieser artikel durch einzelne fördernden lexicologischen, bezw. juristischen bemerkungen verbindlich machten, sei hier freundlichst der ihnen gebührende dank gezollt.

wegen der entwicklung einer bedeutung „sicherlich, fürwahr“ aus „immer, unter allen umständen“ vgl. mnl. *emmer*, *altoos*, mnd. *ummer(s)*, *jummer(s)* = „durchaus, jedesfalls, gewiss, fürwahr“.

Neben *aeķă* (und normalen *also*, *alse*, *als*) war gleichbedeutendes, aofriesischem *āsa*, *ās(e)*, ahd. *ioso* (s. Aofri. gr. § 99) entsprechendes *ās* H 180, 190, 301, 302, 303, S 494, 15, *āz* Sch 698, 725, 730, in schwang (die möglichkeit einer durch schwache betonung hervorgerufenen kürzung ergibt sich aus nwfri. *az* GJ) ¹⁾. Aus der verbindung beider partikeln entstand *āschă* (für **āsākā* mit synk. des vocals in unbetonter silbe), das sich für „sicut“ in S 443, 17; 452, 35; 456, 2, 30 (wo v. R. nach dem unzuverlässigen text in G. JAPICX, Rijmlerie, vgl. Rq. 451, *as tha las*), H 200, 248, 255, für „quasi“ in H 28 findet. Wegen des *ch* ist zu beachten, dass sich wfri., wie aus der in unsren quellen mit *sc* wechselnden schreibung *sch* hervorgeht, ehemals in der verbindung mit *s* spirantische qualität des gutturalis entwickelt hatte, die der nwfri. *sk*-aussprache gemäss nachher in congruenz mit anlaut. spirant. *g* > media *g* (s. Aofri. gr. § 144 *œ*) in die nicht spirantische überging.

Alterliden, *-lidsim*(?). S. zu *tayth*.

Anoeg. S. zu *noulick*.

Az (oder *āz*). S. zu *aeķă*.

Bē. Die Aofri. gr. § 196 vorgeschlagene fassung von aofri. *bē* als „unbewegliche habe“ (= ags. *bū* „wohnung“) erfordert eine berichtigung. Das wort bedeutet „ernte“ und steht zu as. *beo*

¹⁾ Nach dem muster von *als(e)* „wenn“ und „nämlich“ wurde dies *āz* mitunter auch in solcher function verwendet: „*indeen dattit Snytzera... aldus neth ende orber tenkt, āzze den legger ende dae dīōpte bysiaet*“; Sch 726 — „*Bygripen izt eendraghtiglyk, dat wy op den monnadey ney Tiburcy nēstkommen, wr fīrteen deggen, āz nw ēn monnadey kompt, een ghemeen dey schillit haulda benna Snyts*“, Sch 730 — „*hoe dat foer ws sint kommen dae fulmachtige guēde mannen fan der gemēne meente wegen fan Tyētzerkera fīaerndeel, āz Rjypatzerka, Tyētzerka etc.*“ Sch 698 — „*alsoe dat dioe sted... aen greetmān tzēza, deer mey sȳn meyrīuchteren schil riūchta alla sekka... byhaelen dae fīouwer hāgista riūchten, āz sekka, deer ānt lījf gaet*“, Sch 699 — „*Bygripen ist in der (l. da) mēna reed der steden neyscrioun, āz Snyts, Bolswert, Liouwerd etc.*“ Sch 716 — „*datze alle hīāra sekken... wollet blyūwa* (zur entscheidung übertragen) *by tweer prelaten... ende by dae twjēn steeden, āz Bolswert ende Liouwerd*“, Sch 729.

„ernte, wie aofri. *tre* „baum“, aofri. *knē* genu zu as. *treo*, *kneo* (vgl. Aofri. gr. § 164). Wie FOCKEMA ANDREAE in seinen Bijdragen tot de Nederlandsche rechtsgeschiedenis 2,64 ff. dargetan, galt auf friesischem gebiet die rechtsregel, dass der überlebende teil eines nicht kinderlosen Ehepaares ausser der von ihm selbst eingebrachten unbeweglichen habe die hälfte der beweglichen habe und des eventuell während der ehe käuflich erworbenen landes (*kāplānd*, *kaeplānd*, *koepland*) zu beanspruchen hatte, die andere hälfte des besagten ehelichen vermögens aber den kindern zufiel. Demnach muss in Fiv. 118 „*Hwērsa ēn wide monnat* (sich verheiratete) *and hiō tha bern* (erster ehe) *to balemund wolt makia, thet se nōm half bē ende half bōdel ende half kēplond witha bern*“ das nomen *bē* „unbewegliche habe“ bezeichnen; es handelt sich daselbst ja augenscheinlich um die den kindern und der Wittve je zur hälfte zukommende und wegen der ungetreuen Vormundschaft factisch zu teilende habe, bestehend aus der ernte, der sonstigen beweglichen habe und eventuellem „kaufland“.

Die awfri. parallelstelle von F 118, näml. J 50, 41, hat: „*Hweerso een wedue manneth and se da bern to baelmond sette, so nyme hyō dat herne and dat kaeplānd hālf witha bern*“. Man vermutet hier einen mit *bē ende bōdel* oder zur not mit einem dieser wörter gleichwertigen ausdruck und es liegt nahe, *dat herne* als *dath erne* zu lesen und in diesem *erne* ein auf **gierni* (zu **ern* = ahd. *aren*, *arn* messis) zurückgehendes, semantisch gedachtem *bē* entsprechendes collectiv zu erblicken, woneben die worte „*and dat bōdel*“ ausgefallen wären. (Wegen *dath* für *dat* vgl. *dath* J 57, 1; 64, 18, *moeth* „muss“ J 80, 5, *wth* „aus“ J 59, 17; 63, 7; 64, 8, *naeth* „nicht“ J 28, 18, *scheth* „tier“ J 64, 8, etc.).

Für das awestfri. ist *bē* zu belegen durch H 134 (W 419): „*Ief ēn frouwe hir dis wrnet* (behauptet), *dat hiō oen hir manne wrkēpad* (sich ausbedingt) *habbe hālf bē and hālf bōdil* (das ihr von rechts wegen zukam) *ende* (und ausserdem) *thremen* (zum drittel) *sijn ayn* (erbeigentum) *laugad*; *hēr dis frouwe ān dis hēra were wrēpad habbe hālf bē ende hālf bōdel* etc.“

Byferdia in J 64, 18: „*Als dij frucht* (die durch ein tier beschädigte feldfrucht) *byferdeth wirth myt acht ponden fan dis riūctes wegena, so mey dij igh* (die geschädigte partei) *twā pond* (als pfand) *nyma; ende wert* [*w't*] *et byferdeth myt twām pondem, so mey dij igh nyma een hael pond to pānd*.“ Die bedeutung „beschützen“ („für die unbehelligte benutzung einer sache Sorge tragen“), bezw. „unter landes schutz stellen“, welche dem verb. in S 488, 20 ff. „*dat iemma alle dae strēta ende wegum*

[l. *weghen*]. . . *bifer die bihale iēns iūwe fȳnden*", und Sch 732 „*alle dae jenne, deer fan wse stedena weyna to dae mēna daghen schickt wirdit, dae jenne. . . byferdit to wessen*", beizumessen ist, gilt begreiflicher weise nicht für die stelle aus J. Man hat hier an *ferd*, den „fredus, die für den gebrochenen frieden an die gemeindekasse oder an einen bestimmten beamten zu entrichtende strafe" anzuknüpfen und das p. p. durch „(von gerichts wegen) mit einer geldstrafe von. . . belegt" zu übersetzen. Vgl. noch das im Mnl. Wtb. 1, 1193, citierte *bevreden*: „*So en salmen nement hogher bevreden dan sijn goet weert is.*"

Bihalsum W 431, 18. Dass hier v. R.'s übersetzung „heil-sam" zu verwerfen und *bi halsum* zu lesen ist, kann nicht fraglich sein, wenn man die nachfolgenden worte in betracht zieht: „*al hȳr ēfter soe nōment dae hēran fan Babilonia ende riūchtense bi halsum allerlikum, aermen ende rīkem; hvaso da folke wilde onriūcht dvaen, dām deedma dat hoefd offslaen.*" Die bestätigung dieser fassung gewährt *bi dae halse* der parallelstelle H 169.

By-, wrhlēttēn. Die existenz eines zu *hluud* „gerücht" gehörenden denominativs *by-, wrhlēda* „ins gerücht bringen, berüchtigen" ergibt sich aus: „*hwanneer dij riūchter weet, fan hwām dat hluud wtcommen is, so schil hij fan da yenen nyma hara tyūgh, werden ende rēden fan da hluud ende schil dan dat tiuugh [tiūgh], werden ende rēden, deer hyā den misdēdygha mey byhlēt habbet, . . . jaen ende rēka dyn misdēdyga,*" J 65, 3 — „*Hwaso ōrkenschip fēra schel, dȳ schel frȳ wessa ende to byschātta jērem ende beschēdelyck (mentis compos) ende naet openbeer wrhlēt wessa myt qwāde hlūden jefta quāde secken*", J 15, 29 ¹⁾. (Wegen *t = tt* und *ē* s. PBB. 19, 409). Sonderbarer weise erscheint neben diesen *by-, wrhlēt* auch eine participialform mit *-en*: „*Hwaso byhlēttēn is myt tyēfta, myt mānslachte. . . , dȳ mey neen ōrkēna wessa.*" J 15, 12 — „*hwaso myt quāda secken wrhlēttēn wessen haet,*" J 15, 14; sowie noch J 15, 47; 65, 13, Sch 535. Vermutlich liegt hier die folge vor einer von **bi-, *wrhlēden* gravatus (wegen der participialform *hlēden* vgl. „*alle hlēdena rȳnschypen*" Sch 725) ausgegangenen beeinflussung.

Byleth in J 20, 17: „*Hweer een mǎn naet bygripen (ertappt) nēr byleth nēr bycommert is om ēnigherhānda secka, deer toer (braucht) hij*

¹⁾ Daneben auch *byhlūt* J 65, 4 und 12, in gleicher bedeutung und mit *ū* durch anlehnung an *hluud*, wie *hlūdet* „lauten" J 46, 75, für lautgesetzliches **hlēdet*.

naet anderda (sich zu verantworten), *dat is to wrstaen* (das ist zu verstehen, das heisst) *in een oer riucht*." Das part. (mit *th* als schreibung für *t*, s. PBB. 19, 416) steht offenbar als synonymon neben *bycommert* = „festgenommen, mit arrest belegt," wie (das im Wtb. 639 unrichtig gefasste) *biletta* neben *bisetta* (= mnd. mnl. gleichbed. *besetten*) in „*dat nymma ūderim scil bisetta iefla biletta om penninckschilda*", Sch 613. Wegen ähnlicher tautologischer verbindungen beachte mnd. „*besetten noch bekomenen*", „*arrestet unde bekömmert werden*", „*besetten, kroeden noch beletten*" (Sch.-L. 1, 217, 224), mnl. „*becommert ende beset*", „*becommenen noch besetten*", „*becommenen ende bestellen*" (Mnl. Wb. 1, 1029, 1111).

Bilia. S. zu *truckstrinzedede*.

Binnia (*bennia*) „unterhalb." S. zu *halsfeng*.

Birewed, *-rouwed*, *-rawed*. H 146: „*Hwaesoe faert ti ēne bireweda schipe ūnebiraedeth* (ohne richterspruch) *ende mit onriöchter wāld, aldeer di mǎn leyt omme riöchta neringha ende nimth him zȳn goed of, deer hi schulde zȳn lȳf fan fēda ende dere ziēle fan rēda* (sorgen für), *soe brinct hi him in dera scūkera riocht*." Dem inhalt des citates zufolge ist mit „*bireweda schipe*" ein „mit waaren geladenes schiff" eines handel treibenden schiffers gemeint ¹⁾. Das part. gehört zu einem nach der 2. klasse flectierten denominativ, das mit mnd. *berēv* „nutzen, vorteil" in zusammenhang steht, also „mit nutzen, vorteil erbringenden sachen beladen" bedeuten konnte. Ob hier *ew* ein ursprünglich den flexionsformen mit *-ia* etc. zukommendes $\bar{e} + v$ (d. h. \bar{e}) oder *euw* mit analogisch erhaltenem *e* vor *uw* der flexionsformen mit \bar{o} - darstellt (vgl. PBB. 19, 353 ff., spec. 360), ist zweifelhaft. Die regelrechte entwicklung von *euw* zu *iouw* findet sich im inhaltsregister des Jus municipale: „*Hwae een byrouwede* (mit *rou* für *riou*, s. PBB. 19, 351 fussnote) *scip byrauwerth*." H 15. Die parallelstelle von H 146, näml. W 424, 2, hat „*een birawed scip*," mit *aw* als schreibung für *ouw* oder bezeichnung eines durch verwechslung von *ou* mit *au* entstandenen *auw* (vgl. PBB. 19, 420).

Die ursprüngliche qualität des \bar{e} der wurzelsilbe geht hervor aus dem mit mnd. *berēv* verwanten mnl. *gerief*, „vorteil, nutzen, dienst," dessen *ie* wegen der nebenform mnl. *gerijf*, mnd. *gerif*, auf ein in

¹⁾ Man beachte auch H 147 „*Dit is een scaekraef etc.*" und J 59, 18. Die unrichtigkeit der v. R.'schen deutung des wortes wurde schon betont in BUITENRUST HETTEMA, Bijdragen tot het Oudfriesch woordenboek, s. 16.

die *ei*-reihe hineingehörendes geschlossenes *ē* zurückzuführen ist (vgl. über *i*: geschloss. *ē* PBB. 15, 298 ff.; 16, 246 ff.).

Die etymologie von *birewed* etc. führt unwillkürlich zur frage, ob die wörter in irgendwelchem verhältniss zum bekannten nwfri. subst. *reau*, *reeuw* „hilfsmittel, werkzeug, gerät“ (s. GJ und WASSENBERGH, Taalkundige Bijdragen 1, 77) stehen. In begrifflicher hinsicht liesse sich das wort gewiss ganz gut mit **girēf* vereinigen: „hilfsmittel etc.“ = „was dienste leisten kann.“ In bezug auf die form dürfte sich indessen zweifel erregen. Als das resultat regelrechter entwicklung wäre fries. *rēf* zu erwarten (wegen des schwunds von *gi*- s. PBB. 19, 347), denn in den caus des sg. hätte vor den endungen *-es*, *-e*, *-i* kein *w* aus *v* entstehen können und für die annahme der verwendung des nomens im plural, wo das *-o* und *-um* des gen. und dat. ein *w* hervorgerufen hätten (s. PBB. 19, 355), fehlt ein genügender grund. Doch ist die möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass eine der vorstufen von **birouwia*, näml. **bireuwia(n)*, die form des subst. beeinflusst hätte und die weitere entwicklung des *eu* von *reuw* durch einwirkung des daneben stehenden **rēf* verhindert wäre.

Birns(e). Das nomen, dessen bedeutung „aussteuer“ keinem zweifel unterliegt, findet sich ausser in der erwähnten normalen form (s. J 13, 16; 24, 13; 82, 1, 2, 3 etc.; 84, 24; 87, 1 und 10) noch als *birnze* J 27, 10, und *birlenze* H 79, *birlens* Sch 747. Aus der schreibung mit *z* ergibt sich, dass der durch *z* oder *s* dargestellte conson. ein durch assibilicierung aus der media *g* oder *k* entwickelter laut ist; und aus *birlenze*, *birlens* ist zu erschliessen: 1. dass *birns(e)*, *-ze* durch die synkope des in schwachtoniger silbe stehenden vocals und den nachherigen schwund des zwischen *r* und *n* erdrückten *l* entstand; 2. dass als der prototypus unseres substantivs ein compositum zu gelten hat, dessen zweiter component in der wurzelsilbe umlaut von *a* oder *u* enthielt und ein adjectiv- oder verbalabstractum war mit suffix *-ī* (= got. *-ei*, bzw. *-eins*). Dies führt auf den gedanken an ursprüngliches **gilengi* (wegen des schwunds von *gi*- vgl. PBB. 19, 347), dem mit rücksicht auf ags. *gilang* „zur verfügung stehend“ die bedeutung „zur verfügung stehen“ oder „zur verfügung stehendes, gestelltes“ beizumessen wäre; (wegen der qualität des *e* von *-lenze*, *-lens*, vgl. PBB. 19, 407).

Für den erstren componenten ist wegen der bedeutung des compositums und des zweiten componenten eine bedeutung „kind“ oder „tochter“ zu vermuten. Es liegt demnach vor der hand, das nomen *berde* (*berthe*, *berte*) in betracht zu ziehen, das (= ahd. *giburt*, ags. *gebyrd*) in unsren quellen für „partus“ und „embryo“ begegnet, jedoch, wie

mnf. *geboort(e)* und mnd. *geboert*, ebenfalls für „kinder“ und „kind“ verwant sein kann und zu dem *bir-* als aus der stammform **giburdi-* hervorgegangener compositionsteil in formeller hinsicht völlig stimmt: synkope des zwischen *r* und *l* (von *-lenze*) stehenden *d* (von **berd-* oder **bird-*) und *i* (*i'*) aus *e* vor tautosyllabischem *r* nach der unten zu *wrhwirva* erörterten lautentwicklung, gegenüber dem *e* von *berde* (*-the*, *-te*), dessen vocal durch anlehnung an *bern* „kind“ und das p.p. *bern* vor afficierung geschützt wurde.

Statt *birns(e)* steht in J 13, 7, *bernlse* als durch einwirkung von *bern* aus **birlnse* bzw. **berlnse* hervorgegangene umbildung.

In betreff der verwendung von *birns(e)* sei noch bemerkt, dass sich das subst. auch ausnahmsweise als ausdruck für die „einem sohne gemachte schenkung“ findet: „*Howeerso een kĳnd is, deer guēd haet ontfnsen fan fader off mōder to birnse, wil hij dan dat erfscip mey dēla mit sĳn brōderen fan fader ende fan mōder, soe scel hij dan brynga dat wr een haep in da guēd ende dēla dan dat allyck.*“ J 82, 8.

Bōst, *boest(i)gia*. Awfri. war ein subst. *bōst* „ehe“ mit denominat. *boest(i)gia* „heiraten“ in schwang; nwfri. begegnen *boaste*, *boastge*, *boosk*, *boask* für „ehe“ und *boostge*, *booskje*, *boaskje*, *boaschje* für „heiraten“ und „sich verloben“ (s. BUITENRUST HETTEMA, Bijdragen tot het Oudfriesch woordenb. s. 11 ff.). Ueber die etymologie dieser m. w. auf unser sprachgebiet beschränkten wörter folgendes.

Es erscheint germ. ein seltenes, wurzel- und verbalderivaten bildendes suffix mit anlautendem *st*: ahd. *ernust*, ags. *eornest*, ahd. *dionōst*, aofri. *thiūnost* (*-est*, *-st*), awfri. *tiēnst*, ags. *ofost* (*-est*) „eile“, as. *oāst* (zu folgern aus *oāstliko* „eilig“), ahd. *hlast*, ags. *hlæst* (zu got. *hlaþan* etc. mit synkope des dentals vor *st*), ahd. *rost*, ags. *rūst* aerugo (zu lit. *ruditi* „rosten“), sowie *dūst-* (s. unten zu *dūs(t)scouwe*); vielleicht auch als zu got. *hrōt* „dach“ gehörend as. *hrōst* tabulatum, mnf. *roest* palatum ¹⁾. Ein in gleicher weise

¹⁾ Wegen ahd. *angust* (*-ist*, *-est*) etc., das in KLUGES Wtb. zur obigen kategorie gerechnet wird, vgl. BRUGMANN, Grdr. 2, 289.— Der suffixvocal der erwähnten derivata ist nur zum teil zu fixieren: ahd. *hlast* fem. *i-st.*, mnd. *last* fem. (pl. *lesti*), ags. *hlæst* ntr., mnf. *last* fem. und ntr., und ahd. *ernust* fem. und ntr., ags. *eornest* fem., mhd. *ernest* masc., mnd. *ernst* masc. und ntr., erklären sich nur aus einem prototypus **hlostuz*, *-iz-*, **ernustuz*, *-iz-* (vgl. PBB. 15, 482 ff.).

gebildetes und zur wurzel *band* gehörendes derivatum musste awfri. nach bekannten lautgesetzen (synk. des nasals vor stimmloser spirans und $\bar{o} < o < a$ vor nicht von *i*, *i* oder *j* gefolgttem nasal) *bōst* ergeben ¹⁾, dessen bedeutung „ehe“ sich mit rücksicht auf aind. *bandhu-* „verwantschaft“ und *πενθερός* „schwiegervater, -sohn“ ohne weiteres begreift.

Wegen des durch *oo* und *oa* dargestellten dipthth. *óa* der nwfri. formen ist *oa* aus \bar{o} in *moast* „musste“, *hoast* „husten“, *woast* „wüst“ (vgl. aofri. *wōst* R¹ 133,23, das neben ahd. *wuosti*, as. *wōsti*, ags. *wēste*, auf einen stamm *wōstu-* hinweist) zu beachten und das mit gleicher lautentwicklung aus gedehntem \bar{o} hervorgegangene *oa* in *froast* „frost“ (awfri. *froest* H 85) zu vergleichen; (nwfri. *roaste* „rost“ kann ahd. *rost* entsprechen oder mnl. nnl. *roest* mit *oe* aus altem \bar{o}). Neben dem auf **bōstkja* oder **boastkje* zurückgehenden *boaskje* stehen nwfri. *loaykje* „faulenz“ (zu *loay* „faul“), *gljoerkje* „lauern“ (zu *gljoerje* mit gl. bedeut.), *sljuerkje* „schleifen“ (zu gleichbed. *sljuere*), *noaskje* „gefallen, nach der nase gehn“, *muwlkje* „munden“ (zu *muwle* „mund“), *roaskje* „rosten“, *flaikje* „schmeicheln“ (zu gleichbed. *flaye*) und andre in gleicher weise mit suff. *-kja* (*-kje*) aus nomina und verba gebildeten derivaten.

Bückveste in J 47,11: „*Dat neen mōder neen onaefft [oenaefft] kĳnd tyaen mey* (keine mutter ein kind gebären kann, das sie nicht beerbt ²⁾), *hitten sē datter een mōder een huerkĳnd wynne*

¹⁾ An den beiden belegstellen (Rq. 429,12; 533,36) steht *bōsta* als dat. sg.; es liegt hier demnach sehr wahrscheinlich urspr. *u*-st. vor, der, wie *fild* (*fīld*, *fūld*) „feld“ und *-fōrd*, mit dat. *filda* (*fīlda*, *fūlda*) H 40, 60, 61, 120, 304, *-fōrda*, *-foerda* W 15,23 (v. R. liest hier falsch *-foerde*); 17,2, H 75, in dem *-a* dieses casus noch eine spur der alten flexion erhalten hatte (vgl. Aofri. gramm. § 179*); denn wegen der seltenheit einer schreibung *-a* für *-e* wäre es kaum für möglich zu halten, dass sich grade in *bōsta* diese abnormalität zweimal vorfände.

²⁾ Diese übersetzung erfordert eine erläuterung. Wie das Römische recht die unehelichen kinder in zwei kategorien verteilt, in *liberi naturales*, die im concubinat, und *liberi spurii*, die in adulterio oder incestu gezeugt sind, unterscheidet die Jurisprud. Fris. *natuerlike* und *ōnaefftlike* kinder: „*Lettera tĳd* (zweitens) *so sint er natuerlike [natuerlike] sonen, als een mǎn bij eenre frowa tĳucht. Tredda tĳd so sint er hōr* (weder) *natuurlyck nēr aefftlyck [aefftlick], als dā, deer sint teyn* (gezeugt) *in da wrhuur*

onder her aeffte manne (während ihrer ehe); *soe een mey dat kÿnd neen lawa ontfaen . . . , hwant het is een huurkÿnd, ende alzo fulla mey ma hym jaen* (schenken), *so hit behouet to sÿnre needtreft, al ont hit compt to bûckveste*".

Von einem näheren zusammenhang des fries. nomens mit mnl. *buucvast*, mnd. *bûkvestich* „fest irgendwo wohnhaft“ (s. Mnl. Wb. und Sch.-L.) kann begreiflicherweise nicht die rede sein. Es handelt sich in unsrem citate offenbar um die bezeichnung der altersperiode, worin einer für den eignen lebensunterhalt sorgen kann. Buchstäblich übersetzt müsste das wort „festigkeit des bauches oder rum-pfes“ heissen; dass aber hieraus die bedeutung „mannbarkeit“ hervorgehen konnte, begreift sich leicht bei beachtung der im mittelalter über die entwicklung der pubertät herrschende meinung. Des THEOPHILUS PROTOSPATHARIUS abhandlung *περί τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς*, deren inhalt zweifellos durch lateinische übersetzungen im westlichen Europa bekannt war, belehrt uns darüber in folgender weise:

(ehebruch) *jeffta twiska twā, deer neen aefft mogen bygaen, ende dat hētet spuriū*". J 47,7. Dem *natuerlike* kind steht ein bestimmtes erbrecht zu; es kann sogar, wenn es von des verheirateten vaters seite *ōnaefftlick*, von der unverehelichten mutter seite *natuerlick* ist, der letzteren nachlass beanspruchen: „*da natuerlike sonen schillet faen to da sexte deel dis guēdes, jette[-a] datter al* (auch wenn) *aeffte sonen sē jeff fader jeffta mōder off wÿff wēre* (als erbberechtigte); *haeth hij* (der erblasser) *aeck dera nynthera* (keine der beiden kategorieen von erbberechtigten) *libben, so moet dij fader da natuerlike sonen in ōrkenscips andert opjā* (vermachen) *al sÿn guēd'*, J 47,8; und „*Da natuerlika[-e] kÿnden āgen ende mogen dat folle eerffscip berra* (erhalten) *fan hyaere mōders wegena; dat is aeck to foerstaen, al sintze naet meer natuerlick dan fan da mōder; als een frij* (unverehlichte) *frowe tiūcht* (gebiehrt) *een kÿnd bij een aeffte wifes mǎn, so sintze fen her wegena natuerlick ende eerven*". J 47,12. Hingegen entbehren die *ōnaefftlicke* kinder nach J 48,2, jeglichen anrechts an den nachlass des vaters und können dieselben nach J 47,11 und 13, mit einer ausnahme, die mutter nicht beerben, wenn dieselbe eine verheiratete frau war.

Man vgl. noch in einer aofri. rechtsquelle, E³ 211, 3 ff.: „*Thēr ne mey nēn mōder nēne unāfte kinder tyā to* (im bezug auf) *hir ayn gōd, huente thi feider faken* (oft) *unwis is. Werth thiū mōder dīd slain, sa nimph thet kind hire mōders liif* (wergeld) *anda lawa, anda tha friūnde nawt.*"

Τὰ δὲ παῖδια οὐ λαγνεύουσι διὰ τόδε, ὅτι λεπτὰ τὰ φλέβια ὄντα αὐτοῖς καὶ πεπληρωμένα κωλύει τὴν γονὴν ἵναί ¹⁾ καὶ ὁ κνησμὸς οὐχ ὁμοίως παραγίνεται. Διὰ ταῦτα οὐδὲ κλονεῖται ἐν τῷ σώματι τὸ ὑγρὸν εἰς ἀπόκρισιν τῆς γονῆς. καὶ ταῖς παρθένοις διὰ τὴν αἰτίαν ταύτην οὐκ ἀποχωρεῖ τὰ καταμήνια. Ἐπ' αὐτὰς δὲ αὖξανται καὶ παρθένοι καὶ παῖδες, αἱ φλέβες αἱ εἰς τὸ αἰδοῖον τοῦ παιδὸς καὶ τῆς ταρβένου αἱ ἐπὶ τὰς μήτρας πίμλονται ὑπὸ τῆς αὐξήσεως καὶ στομοῦνται καὶ δίοδος γίνεται καὶ τὸ ὑγρὸν κλόνησιν τότε ἔχει. (s. GREENHILLS textausgabe V 35, s. 256 f.)

Also die adern des rumpfes füllen sich an und öffnen sich, ermöglichen somit den zufuhr des ὑγρὸν εἰς τὸ αἰδοῖον, festigen aber und stärken zu gleicher zeit durch ihre anschwellung den besagten körperteil.

Ein adjunct. *būcfest* begegnet in der bezüglichlichen bedeutung in einer aofri. quelle (F 140): „*Hwērsa twā synena* (ehegatten) *bern to gadere tiāth en se beide stervat and tha bern thenna nout būcfest ne werthat* (sodass sie über ihr vermögen verfügen können), *hwedersa thes bernes goud* (gut, habe) *mārra sē sa lēssa, sa lēwit* (vererbt es sein hab und gut) *alsa fir uppa sinne aldafeđir and uppa sine aldamōder to ther mōdersīda, sare* (als er) *dēth uppa sinne aldafeđir [aldafeđir] an uppa sine aldemōder fontes feders sīda.*“ Die mnd. bearbeitungen dieses rechtssatzes haben *buickvestich* Rq. 304, 4; 374, 22.

Dass übrigens der ausdruck noch im 17. jahrhundert in Westfriesland nicht unbekannt war, ergibt sich aus dem umstand, dass der westfries. rechtsgelehrte ULRIK HUBER (wie FOCKEMA ANDREAE in den Bijdragen tot de Nederlandsche rechtsgeschiedenis I s. 6 hervorhebt) in seinem buche Hedendaegse rechtsgeleertheit (1699) 1, 4, 18, *buikvest* zur bezeichnung von „puber“ verwendet; (in der von HUBERS sohn ZACHARIAS besorgten 4. ausgabe des buches, vom j. 1742, ist *man-*, *huwbaer* an die stelle von *buikvest* getreten).

An zwei stellen in Ag (17 und 160) findet sich eine auffällige form des substantivs mit *w* anstatt *v* (event. *f*): „*hwaeneer dat da kīnden to būckwesta ende to hiāra rīpa jērem kommen send;*“ — „*Ende haet guēden dat dae kīnden kīnden to deel faele, dae schillen* (l. *schillese*) *naet voermījnrie, satte noch salle* (versetzen noch verkaufen), *eer dat ze to būckweste kommen synt.*“ Offenbar liegt hier eine volkstümliche umbildung des etymologisch nicht mehr verstandenen wortes vor und zwar eine durch das verb. substantivum *wessa* beeinflusste, bei der man sich das compositum als „das

¹⁾ So (nicht *ἵναί*) zu lesen nach einer bemerkung meines collegen VAN LEEUWEN.

dasein eines zeugungsfähigen unterleibs" deutete. Möglicher weise wurde auch mit dem oben aus J citierten *bückveste* eine solche *v*-form gemeint; doch beachte man die *ab* und *zu* in J auftretende schreibung *v* für *f*: *vrj* 22, 15, *vj*f 15, 49; 46, 45, *verdbān* 31, 1, 2, 3, *byvleckingha* 82, 12, *valsche* 81, 14.

Drēwe. Einem paragraphen des *Sceltenariūcht* zufolge (s. H 124 f.) belegt der schulze, der die aufsicht über den „*herewey*“ führt, denjenigen, der den teil des weges, dessen unterhalt ihm obliegt, nicht in stand hält, mit einer strafe von zwei schillingen und befiehlt dem säumigen innerhalb acht tagen die erforderliche reparatur zu besorgen; wenn dieser dem befehle nicht gehorcht, hat er noch einmal dieselbe strafe zu zahlen und unmittelbar nach geschעהner aufforderung seine obliegenheit zu beobachten; wenn er dann aber noch säumig bleibt, d. h. „*ief hi sine bannena wey naet wirtza* (reparieren) *nelle ende hyt drewe lēte ieer ende dey, soe aegh hyt ti bētane weer den scella mey twām scillinghen ende dae griewa* (dem grafen) *twā pūnd.*“

v. R. identifiziert *drewe* mit nd. und nl. *dreve* „viehtrieb“ und übersetzt die parallelstelle in W 415, 22, die „*ende hyne drewa lēth virda*“ lautet, durch „und ihn einen trieb lässt werden jahr und tag, d. h. ihn sich berasen lässt.“ Dass solche berasung für einen die benutzung des weges sonderlich beeinträchtigenden umstand angesehen wäre, dürfte indessen nicht allzu glaubhaft erscheinen. M. e. ist hier zu erwägen: 1. dass festigkeit des bodens eine hauptbedingung ist für die brauchbarkeit eines weges; 2. dass das fragliche wort, dessen adjectivischer charakter auf der hand liegt, im hinblick auf seine endung *-e* (dass *-a* von *drewa* W repräsentiert eine mitunter erscheinende schreibung für *-ə*) und den nicht gedehnten wurzelauslautenden conson. als ein particip. necessitatis zu fassen ist, das formell zu an. *dreifr* „zerstreut“ stimmen könnte. Eben aber die hiernach für *drēwe* unter heranziehung von germ. *drivan* *movere* ansusetzende bedeutung „mobilis, unfest“ ist eine in unser citat völlig passende zu erachten.

Dūs(t)sco(u)we, (*-schou*), *-slēk*, *-stēt*, *-sweng*, *-werp*. Die wörter begegnen in den awfri. busstaxen wiederholt als ausdrücke für eine bestimmte art von verwundung, für die einem durch eine *sco(u)we* (*schou*) „schub“, einen *slēk* „schlag“, *stēt* „stoss“, *sweng* oder *werp* „wurf“ beigebrachte verletzung, welche sich als *dūst* (*duust*) charakterisiert. Was für eine läsion hiermit gemeint wurde, erhellt aus dem öfters mit *dūs(t)slēk* verbundenen satz „*deer is XXI (XLII, LXIII) nachta wēden ende wānfel(le) (wānfellich)*“, also eine quetschwunde, die während einer bestimmten anzahl tage sich durch

bläuliche ¹⁾ und blutrünstige farbung der haut ²⁾ kennzeichnet. Es liegt demnach nahe, ags. *dynt* ictus heranzuziehen und *düst* als ein durch suffix *-sta* oder *-stu* (vgl. oben s. 9) aus einer wurzel *dunt* gebildetes derivatum zu fassen.

Mnd. waren ausser dem unserem *düstslēk* entsprechenden *duistslach* (s. v. R.'s Wtb.) nach SCHILLER-LÜBBEN auch in schwang: *duntslach* (*dunzslach*) mit *dunt-* = ags. *dynt*; *duenslege*, durch anlehnung an *dūn* „geschwollen“ entwickelte umbildung von **duntslege*; *dūnslach* (*-slech*), mit demselben *dūn* oder mit *dun-* für *dunt-*; und *dūmslach* (*-schlag*), ebenfalls volksetymologische umbildung, welche durch den gedanken an die dem verletzter angedrohte strafe, den verlust eines daumens ³⁾, entstand. Im mnl. *donslach* (s. Mnl. Wb. und STALLAERTS Gloss.) steckt entweder *dont* = mnd. *dunt-*, oder *donst-*, die nl. entprechung von fries. *düst-*.

Dziē. In der Jurispr. Fris. begegnet einige male die formel *dziē ende nē* (*neen*) zur bezeichnung der eingabe des klägers und der abwehr (verneinung) des verklagten (der *litis contestatio*), oder auch der beratung über eine frage, wobei das für (ja) und wider (nein) erwogen wird. So 10, 1: „*Hweerso een mǎn een ūrem opclaget in een riucht ende haet dij sitter* (verklagte) *spreeck* (str. das wort) *weer op dyn oenspreker [-ir] sprecka* (und es will der verklagte etwa anderseits eine forderung gegen den kläger geltend machen), *so schel hij dat oppe[-a] loegh* (auf der stelle) *dwaen, dat is eer dziē ende nē gaer commet, ende dēth hy dat naet, deer ney mey hij naet sprecka, eer dyð eerste [aeerste] seeck een eynd is*“ (bevor der process in erster instanz beendet ist, eig. eine beendete sache geworden ist). — 63, 7: „*Dat dyð sprēck der misdēden... wthdeēn wirth mey da daed disjenis, deer dyð misdēda... deen haet... ende dīt is, hwanneer dzyē ende nee naet gaer*

¹⁾ Wegen *wēden* s. v. R.'s Wtb.

²⁾ v. R. fasst den ersten componenten von *wānfelle* richtig als = ags. *wan* (*won*) „dunkel“, nicht = *wan* *deficiens*. Ausser dem im Wtb. für diese deutung angeführten beweis (die ersetzung von *wānfelle* durch *sward ūn tha felle*) ist noch W 462, 6 ff. zu beachten: „*duustslēkis bōte... is..., alsoe fyr soe hit mitter blāta hānd deen sē ende bi hēla fel sē.*“

³⁾ Vgl. das citat im Mnd. Wtb.: „*wēre auch dat eyn dem anderen eynen dunslach slōge āne wunden, dār he nicht aff ensterfe eder lam bleve, unde worde dār over gegrepīn, deme schalde men den dūmen afslān.*“

*commen is bij libbende lÿff; ende hwanneer dziē ende nee al gaer
commen is ende is dÿr ney storen [steren] (gestorben) dijen, deer
dyð misdēda deen haet, so is allÿckvel wt dyð spreek. — 28, 5:
„So ist aeck need ende byhoef [byhoeff], eer hit syd ende pliga
meythie mey, dattet twiske dziē ende neen fan ērbere prelaten
ende riūchteren foer syd ende pliga wÿsul is to hālden.”*

Gegen entstehung von *dziē* aus *jē* „ja” spricht die erhaltung von *j* in *iēr* annus und *nwfri. jerre* „jauche” = *awfri. *iēre*, *aofri. iēre* = *mnd. gāre*; doch begreift sich der ausdrück als die verbindung von *jē* ende *nē(n)* und vorgefügtem pron. dem. im genit. sg. ntr. = „in bezug darauf” (erweichung des zwischen *d* und *j* stehenden *s*).

Das adj. *ēdel*. Der im Jus municipale begegnende text des XXII Landrechts besagt, im grossen und ganzen mit dem Rüstringer, dem Emsigoer, dem Hunsigoer und dem Fivelgoer übereinstimmend (Rq. 74 und 75, F 36), in betreff des wittums (*wetma*, *weetma*)¹⁾: „*Een edelis wivis wetma dat sint achte pūnd ende achte enza ende achte pannyngen*”, H 94 (die Incun. hat anstatt *edelis* die leseart *elkis*, s. weiter unten)²⁾. Der lat. text, der *mnd.* und der *nd.* vom jahre 1527 bieten für „*edelis (etheles) wivēs*”, „*nobilis femine*”, „*eddelis wÿwes*” und „*ēnes edelen wÿves*” (Rq. 74, 9; 75, 8; 74 fussn. 5). Diese versionen beruhen auf eine falsche fassung des adjectivs. Aus der vergleichung von „*soe schellet deer nēst swerra fïower edele maen ende deer ney fïower ēdel frihēran ende deer ney fïower leeckslachte* (l. *leetslachte*) *mān*”, H 74, mit der in der Huns. redaction stehenden parallelstelle „*sa scelen svera fïwer ethele men*

¹⁾ Im Rüstr. text steht für *wetma* der ausdrück *werthmond*, tautologisches compositum aus *werth* „kaufpreis” und *mond* (für *mund*, s. Aofri. gr. § 13 γ) = an. *mundr* „für die frau zu entrichtender kaufpreis”. Vgl. auch die im Wtb. citierte ags. stelle: „*ðæt weorð sÿ hyre mægðhādes, ðæt is se weotuma*”. v. R.’s bemerkung „*wetma*, gleichbed. ist *mundsket*” ist unrichtig: *mundsket* (*mondschet*) gilt fries. für die dem vormund wirklich behufs erlangung des „mund” zu zahlende summe (s. noch unten zu *halsfeng* und beachte auch HECK, Die Altfriesische Gerichtsverfassung, s. 239 fussn. 30).

²⁾ In der angabe des betrages des *wetma* gehen die texte auseinander: die beiden wfri., der *mnd.* (Rq. 75, 7 ff.) und der lat. (Rq. 74, 7 ff.) reden von 8 pfund, 8 unzen und 8 pfenn.; die *aofri.* und die beiden *nd.* (Rq. 74 fussn. 5) fügen noch 8 schillinge hinzu. Fiv. 36 sind die 8 unzen ausgefallen.

end fiver frīmen, tha sē einerva, end fiver lētslaga“, Rq. 12, 15 ff., ergibt sich die existenz eines *adj.* *ēdel* „erbeigen besitzend“, das als *derivatum* nach art von *ahd. gifahs crinitus, gibart barbatus, giloub* „belaubt“, *ags. gemon jubatus, gedéaw* „betaut“, *geheort* *cor-datus*, *mhd. gezan dentatus, geschuoch calceatus*, etc. (s. KLUGE, *Stammbild.* 176 und GRIMM, *Gramm.* 2, 745 f.) zu deuten und auf eine *grundform* **giēthel* (vgl. *aofri. ēthel, awfri. ēdel* „erbgut“ = *ahd. uodal*, *ags. ēdel praedium avitum*) zurückzuführen ist (wegen des schwunds von *gi-* vgl. PBB. 19, 347, und beachte auch *aofri. balg* *vaginatus* aus **gibalg*, *Aofri. gr.* § 1 α). Genau dasselbe wort aber ist im besagten Landrecht zu erkennen, wie ganz unzweideutig aus einem im *Jus munic.* der erwähnten bestimmung hinzugefügten commentar hervorgeht:

„*Hokra hiāra sinena soe langh hūwath* (wenn der eine der ehgatten länger lebt), *soe moet hi habba thriā sletene oen an* (l. *oen-sletene clauen* ¹⁾), *zȳn ommeceed, mǎntel ende kersna* ²⁾), *ende op ēnen* (l. *ēne*) *stoele sitta ende op ēne kessene; di stoel schel wessa scēthath* ²⁾ *ende dat kessen schel wessa reppeth* ²⁾; *deer ne moet oen wessa gōlt nēr sulver* (l. *silver*) *nēr palef* (quid?); *dit schel wessa alle werdis werd achte pūnd ende achtene* (l. *achte*) *enza ende 8 panningen, dat hiō hire ēdele* (erbeigen ³⁾) *bitalia* (loskaufen ³⁾) *moege, ende* (wenn) *dat guēd daya* (erlauben, zulassen) *moeghe*.“

Also die wittwe soll aus dem vermögen kleider etc. zum wert von 8 pfund etc. erhalten, um damit ihr erbeigen loszukaufen.

Sonderbarer weise ist hier im anfang der erläuterung von dem

¹⁾ Man beachte wegen der vorgeschlagenen änderung die gleich unten folgenden citate aus J und W.

²⁾ *Kersna* = *ahd. chursinna*, *mhd. kürsen* „pelzrock“, aus *mlt. cursina*.

Schēthath, zu *stoel*, und *reppeth*, zu *kessen* gehörig, sind possessive, nach art von *toleffwinthrad* „zwölfjährig“ J 50, 48, *fiowerfōtad*, -ed „vierfüssig“ H 59, 61, 124, W, J 45, 18, *fiowerhernath*, -ad, -ed „viereckig“ W, S, H 154, *tolnad*, -ed „mit einem zoll belegt“ W, H 56, 172, gebildete derivata, für deren erklärung an. *skæði* „leder“ und ein aus *mhd. rüpfen* „aus werg fabriciert“ zu folgerndes germ. *rupp* „werg“ herauzuziehen sind; wegen -ath, -eth für -ad, -ed im p. p. siehe PBB. 19, 414, fussn. 2.

³⁾ Das nomen steht im acc. pl. ntr. Siehe wegen dieses genus und der verwendung des wortes im plur. *Aofr. gr.* § 151. In bezug auf *bitalia* vgl. *nnl. betalen* redimere.

überlebenden teil zweier ehgatten die rede, obgleich es sich dem schluss des commentars und der nur in die frauengarderobe hineingehörenden *kersna* zufolge offenbar allein um die wittwe, nicht auch um den wittwer handelt. Wie sich indessen dieser fehler hier eingeschlichen hat, wird uns begreiflich bei beachtung des auf die drei kleider bezüglichen, 'sowohl für den wittwer als für die wittwe geltenden rechtes, dessen in der Jurisprud. Fris. und im Jus munic. erwähnung geschieht: „*Hveckera sīdena* (wenn einer der gatten) *lyngera lywet, so aegh hīj da besta trijā claen* (kleider) *oen to tyāen, als ma dat bōdel dēla schil* (deer ne schel oen wesse gōld nēr silvir nēr palefftrēda), *alzo fȳr so se jeer ende dey hadde to gara [gare] wessen*“. J 45, 18 — „*Hokra hiāra sinena soe langhera liūwath, soe aegh hi triā dae beste claen oen toe habbane, als ma den oera to der mōlda bifelt; als hiā dat bōdel dēlet, soe aegh hi se ti nymane iēns dat bērewēde* (zur vergütung für das barkleid), *ende deer ne scel oen wessa gōld nēr solver nēr paliftredda nēr wēde nēr wōrme*“ (weder blaue noch purperne farbe), H 60 (s. auch die parallelst. W 399, 26 ff.).

Die Incunabel gewährt (W 75, 7 ff.) für das in rede stehende Landrecht die lesart: „*Elkes wīves weetma dat is acht pond, acht einsa ende acht penninge; ēnis edelwīves weetme is C pond*“. Und in der nd. bearbeitung von 1559 (Rq. 74, fussn. 5) steht: „*Dat XXII lantrecht vormeldet, dat de verbeteringe ēnes edelen mans vrouwen in oren gūderen, dārse van den heerde schēdet . . . , so schalmen oer geven, wan de man doet is, 100 pundt. Desgelycken want eyn ēgenervede vrouwe aff den heert schēdet . . . , so schalmen oer geven na ores mannes doet VIII punt, VIII schillinge, VIII ense und VIII penninge na ūthwysinge des olden ffreeschen lantrechtes.*“ Beide texte bestätigen indirect durch den die C pfund betreffenden, in den andren redactionen fehlenden zusatz die richtigkeit der vorgeschlagenen fassung von *ēdel*, *ēthel*. Auch beachte man „*ēgenervede vrouwe*“ als entsprechung von „*een ēdelis wīvis*“, „*ētheles wīves*“ (s. s. 15). Die lesart *elkes* der Incun. rührt offenbar von einem versuch her, nicht mehr verstandenes *ēdeles* durch einen begreiflicheren ausdruck zu ersetzen („*elkes wīves*“ gewissermassen als oppositum zu „*edelwīves*“ zur bezeichnung einer nicht adligen frau).

Eedeldoem. W 11, 9 ff.: „*Diō saunde kest is, dat alle Frēsen oen frīa stoele bisitte* (in freiem lande wohnen ¹⁾), *also fȳr sose*

¹⁾ Nicht wie Hēck, Die Altfries. Gerichtsverfassung s. 140, übersetzt „freies land besitzen.“

friboren sē ende frī sprēke hadde; dat iō (schenkte) him koningh Kaerl, omdat hyā Cristen wōrden ende hensich ende hērich da sūderne koningh... ende cāped deer mey ēdeldoem ende hiūra frīa hals. Vgl. auch die parallelstellen in H 73 und (aofri.) R¹ 11,9 ff., Huns. und E¹ 10, 9, F 12 (wo *ētheldōm* steht). Nach HECKs richtiger bemerkung (Die Altfriesische Gerichtsverfassung, s. 241) bezeichnet das subst. hier nicht „die zugehörigkeit zu bevorzugten geschlechtern,“ sondern „die fähigkeit zum besitze von erbeigen“ ¹⁾. Das nämliche gilt auch für den bekannten Rüstringer commentar (Rq. 539 § 21): „alle frīa Frisā, thēr thi kining Kerl and thi pāgus Leo... *ētheldōm* and frīa halsa ovirlēndon;“ (vgl. HECK, s. 243). Die etymologie des derivatums fällt nach dem im vorigen artikel erörterten sofort ins auge.

Edre. S. zu *tayth*.

Eederscip in J 58, 28: „Hweerso een wjff her kīnd myt wānhoed off myt wāngēde (s. unten zu diesem wort) deys iefta nachtes in dronckenscip of in eederscip naet hadde bywareth myt al her dīgerheyt, deer se aldeer tō dwaen muchte, ende dat kīnd sē tho dāda commen bij des wīves schyld off foersūmige (l. foersūminge), so schel ma her foerwīta ende is schyldich haet deer eeffter [ēffter] mey comma ney da Keyzers riucht.“

Altnordischem *ædra* „furchtsamkeit“ gemäss ist unsrem *eederscip* die nämliche bedeutung beizumessen: *eeder-* stimmt formell mit *ædra* überein und für die möglichkeit der verbindung von *-scip* mit einem abstractum zeugen ags. *wrōhtscipe scelus*, *byrdscipe partus*, *gebodscipe*, as. *gibodscepi*, *nīdscepi*, mnl. *haetscap*, *nutscap* etc. Dass aber als veranlassung zur nicht beobachtung der mutterpflichten neben mangelhafter sorge („*wānhoed*, *wāngēde*“) und „*dronckenscip*“ auch die furcht, sich des kindes wegen einer demselben drohenden gefahr auszusetzen, in betracht kommen konnte, geht hervor aus den u. a. in W 420, 17 ff. verzeichneten gefahren, vor welchen die mutter das kind zu schützen hatte: „*fan fyōre ende fan wāllende wettere*, *fan sūde* (brunnen), *fan slāte*, *fan horses houe ende fan hona etzele* (sporn), *fan swyge tusch*, *fan schettes hoerne ende fan hondis bite ende fan scherpa wēven*.“

¹⁾ Was HECK sonst s. 224 ff. über *etheling* u. verw. ausgeführt hat, bedarf m. e. einiger nachprüfung. Die daselbst ins feld geführten stellen sind wol anders zu deuten und berechtigen schwerlich zu den aus ihnen gezogenen schlüssen. Das eine und das andre darzutun behalte ich mir für eine andre gelegenheit vor.

Eghiat in J 58, 29: „*Hweerso tween mǎn eghiat jeff wraxliet ende dij ēna mǎn den ōra nederwerot ende dij ēna bij onluckscipet* (l. *onluckscipe*) *daed jeffta dulg ayer sella* (l. *fälle ayder*) (und einer von beiden durch unglück in folge des falles getötet oder verwundet wird entweder ¹⁾) *fan ōres mes* (das aus der scheide fällt ²⁾) *jeffta fan jelkers* [*jelkirs*] (sonstigem) *tingh, so fȳr so hit ayderis willa weer dat se to gaer fingen, so en is hij naet mǎnslachtich*.”

Die erwähnung des umstandes, dass einer der streitenden „*bij onluckscipe*“ getötet oder verwundet würde, verbietet, *eghiat* (schreibung für *ēgghiat*, s. gleich unten) als denominativ zu *eg*, *ig* „waffenschneide oder spitze“ durch „mit einer scharfen waffe fechten“ zu übersetzen. Das verb. ist offenbar synonymon des folgenden „*wraxliet*“. Aus an. *eggja* „anreizen“ (denominativ zu *egg* „spitze“ ³⁾) ist für das formell und in der conjugation (nach 2. klasse) übereinstimmende fries. verb. ⁴⁾ die möglichkeit einer älteren, aus concretem „stacheln“ entwickelten bedeutung „anreizen“ zu erschliessen, die zunächst durch einschränkung des begriffes zu „zum kampf auffordern“ werden konnte; aus „auffordern“ aber konnte sich ferner durch die nämliche übertragung des antecedens auf das sequens, welche sich in dem zu got. *ushaitan* „herausfordern“ gehörenden, aus **orhāt* hervorgegangenen ags. *oret* „streit“ beobachten lässt ⁵⁾, die bedeutung „fechten“ entwickeln.

In bezug auf die form ist ferner über *eghiat* noch dreierlei zu bemerken. Mit rücksicht auf das alte nach *gg* stehende *j* wäre hier

¹⁾ Wegen *ayder*—*ieffta* „entweder—oder“ vgl.: „*ayder to iehtwird iefta to seckwird*“, W 408, 8 — „*dat hy aldus grēt ayder iehta iefta bisecka schil*“, W 414, 5 — „*soe schil hi ayder dyne huuslaga twischet ielda ende mit twām schillinghen bēta iefta sexasum ōnswara*“, W 414, 24 — „*soe moet hi da manne dine scade duan aider deys iefta nachtis*“, W 427, 23 — „*Hūrso dat riūcht is natural iefta taulic ende ayder mit scrift iefta mit ewa*“, W 435, 20.

²⁾ Vgl. J 58, 30: „*Jeff een mǎn myt īra mōde slōge een ōrem myt sīne gerdele ende dat mes wter sceed schette ende da ōrem oencoem ende hij deer fan store* (stürbe), *so wēre hij mǎnslachtich*.”

³⁾ Vgl. *prickeln*, nl. *prikkelen* „anreizen“.

⁴⁾ Nur beachte man, dass in *eggja* der alte semivocal, in *eghia* ein aus dem vocal -i- der verbalendung hervorgegangenes *j* vorliegt.

⁵⁾ S. SIEVERS, Ags. gr. § 43 a. 4.

assibilierung zu erwarten; die vorliegende ausnahme erklärt sich aber aus dem umstand, dass sich zur zeit der wirkung besagten lautgesetzes das denominativ in seiner ursprünglichen concreten bedeutung an *eg(g)*¹⁾ anlehnte. — Die einfache schreibung *gh* vergleicht sich der in *ige* „gegenpartei“ Rq. 480, 4, 7, 32, 36; 481, 6, zu beobachtenden orthographie und weist auf dehnung des vorangehenden vocals hin; vgl. *eeg(h)* „partei“ Sch 706 (3 mal). Die dehnung aber ist nach *aexla* „ahsel“ W 440, 1, *aexelsnoer* Sch 717, *oenwaexna* „nicht erwachsen“ W, *wāldwaex* spina dorsi W 470, 19, augenscheinlich als eine im gen. **egs*, **igs* (d. h. *ex*, *ix*) entstandene anzusehn. — Zu *eghiat* (also *ēgghiat*) stimmt hinsichtlich der qualität des wurzelvocals *eg(ge)* S, Sch pass., J 56, 10, H 191, 217, 227, 241, 252, Ag 71, 114, *eeg(h)* (s. oben), wonen *ig(ge)* W, J und Sch pass., H 238, Ag 39, 55, 96, und obiges *ige*, wie *brigge* Rq. 558, 20, neben *bregge* „brücke“ Ag 30, 94, Rq. 510, 10, 12; 511, 31, Sch 464; der uml. *e* wird vor *gg* zu *i*, es sei denn dass ihn folgendes *e* oder *a* vor afficierung schützt; das *ē* von *eghiat* stammt demnach aus den formen mit *-a-*, das *e* bezw. *ē* von *eg(ge)*, *eeg(h)*, *bregge* aus den flexionsformen mit *-e(-)* und *-a(-)*; das *i* bezw. *ī* von *brigge*, *ig(ge)*, *ige* entstand im alten endungslosen nom. sg.; neben *reg* dorsum begegnet keine form mit *i*; nwfri. gelten *ig*, *bregge*, *reg*.

Ele-, elmētha. Das wort bezeichnet in den west- und ostfries. quellen die „wahl- und stimmberechtigte“ und demzufolge auch „zu bestimmten leistungen verpflichtete bevölkerung“: „*Dat riðcht is wrāldsche riðcht, deer dae edelynghen set habbet mey da elemētha toe hāldane truch lāndes rēde.*“ H 22 — „*Thet is wrālsche riūcht thet [thēr] tha elingan hebbat set mitha elmētha to haldane thruch thes londis rēd.*“ Fiv. 4²⁾ — „*Ief thet klefte (kluft) szīvie (nicht enig ist) under him (über die ernennung eines richters), sa nime thi riūchta elmētha... thene..., thēr him best hāgie.*“ Huns. 330, 24 — „*An hockere hammerc* (s. unten i. v. *hemmerk*) *sa*

¹⁾ Wegen des *g(g)* des wortes s. Aofri. gr. § 139 und PBB. 16, 272 ff.

²⁾ Man vergleiche auch in den mnd. bearbeitungen, welche das wort aus fries. originalen entnahmen: „*dit is dat lantrecht, dat der elemētha Vredewolt hebben gekoeren*“, Rq. 377, 1 — „*en wylt de sibbe neet kōpen, al dār after selle en verkōpe hyt den vremde to alsodāne kestene* (kaufpreis), *so de elmēthe en (en zu streichen) der būren wilkore*“. Rq. 361, 28 ff.

thet is, thet tha liūde liūra ayne dyc nout makia ne mugen, sa schen (sollen) *tha riūchtran, thēr sen in tha hammerc thene elmētha aldēr tō thwinga, thet liā ne makia [-ie].*” Fiv. 166.

v. R.'s fassung von *elemētha* als = hd. *almeinde compascua* (Wtb. 704) ist zu verwerfen, denn die beiden wörter gehen hinsichtlich der form, des begriffes und des genus völlig aus einander. Das nomen erklärt sich aber unter berücksichtigung der aus den obigen belegstellen klar hervorgehenden bedeutung folgendermassen. Das subst. *hānd* (*hond*) war fries. (wie auch übrigens auf andrem sprachgebiete) in schwang für „schutz, schirm.“ Durch eine dieser causalen metaphor analoge entwicklung konnte *mūth* (**munth*) die bedeutung „stimme, wahl“ erhalten. Einem aus **munth* mittelst praefix *gi-* und suffix *-ia-* gebildeten (vgl. KLUGE, Stammbild. § 177) und mit dem instrumental von *al* oder *all* (urspr. **ali* oder **alli* „völlig,“ s. Aofr. gr. § 26) verbundenen adjectiv wäre demnach die bedeutung „völlig stimm- und wahlberechtigt,“ einem hieraus durch die adjectivabstracten bildende endung *-an-* (Stammbild. § 107) derivierten subst. ¹⁾ die bedeutung „völlige stimm- und wahlberechtigttheit“ oder auch „die völlig stimm- und wahlberechtigte genossenschaft“ beizumessen. Die hier ins auge gefassten prototypen mussten bekannten fries. lautgesetzen gemäss für die historische periode *elemētha* bzw. *elmētha* ergeben.

Statt *elemētha* haben die im ms. Roorda und W 435, 10, stehenden parallelstellen des citates aus H *eelmeenta*, *elmeente*, eine durch anlehnung an *meente* entstandene umbildung. Ob wir es hier aber mit einem masc. *e(e)lmeenta* (nach *elemētha*) oder einem fem. *e(e)lmeente* zu tun haben, ist nicht zu entscheiden: vor dem nomen steht „*mey da*“ bzw. „*mitta*,“ deren *da*, *-ta* ebenso gut acc. sg. fem. als dat. sg. masc. des artikels sein kann, und in *-meenta* könnte zur not der acc. sg. eines st. femininums, in *-meente* der dat. sg. eines schw. masc. vorliegen; vgl. wegen *mey*, *mit* c. dat. W 388, 16; 394, 15; 396, 10; 399, 6; 406, 28; 415, 22, 23; 436, 8; 437, 27; 441, 21; 471, 1, H 55 („*mey enen swird-kempa*“), 56 („*mey den frāna*“), 104 („*mit āne scilling*“), 143 und ⁴ („*mit sīne ferra hand*“), 148 („*mit ēne ielrena stipa*“), 162 („*mit dae smūghe*“ = „*mitter īnsmūge*“ W 427, 8), J 12, 34; 13, 12, 27; 26, 1; 27, 1; 36, 5, 15, 16; 59, 17; 62, 3; 75, 3; 81, 14; etc.; wegen eines aus der schw. flexion entlehnten *-a* im st. acc. sg. fem. *eerda* W 47, 16; 463, 5, *helpa* W 432, 17, *bōta* W 408, 17,

¹⁾ Vgl. wegen solcher bildung aofri. *stefgensza*, Aofri. gr. § 184.

fira H 100, *ulla* „wolle“ H 56, *mynna* J 44, 12, *haedsonda* J 84, 22, *īnsmūga* J 59, 17; wegen -e im schw. dat. sg. masc. *schaede* W 396, 1, *ebbe* W 441, 18, *andlete* (ags. *antwilita*) W 463, 14, *kinbacke* W 465, 13, *ēhēre* H 54, *huushēre* H 153, *raefdelte* H 152, *īndelte* H 130, *folle* „füllen“ J 39, 4.

Feldsēge. S. zu *volse*.

Fēre in J 37, 1: „*Fyower tingh fījnt ma in da scrift, deer dij lāndhēre dyn lāndsāte* (pächter) *mei om wrdrywa mit riucht, aleer da foerwirta* (der pachtcontract, vgl. PBB. 19, 438, fussn. 4) *omcommen sint. Dat ārste, dat hem* (l. *hi hem*) *dae hūr* (pacht) *naet jowt* (bezahlt) *hūr to tīt nēr to fēre.*“ *Fēre* (= ahd. *gifuori* commodum), das W 435, 16, belegt ist und aofri. *fēre* (s. PBB. 14, 247) entspricht, wäre hier der bedeutung wegen nicht am platze. Es ist der got. adjectivische *i*-stamm *gafaur̥s* (mit diphth. oder *o^a*- laut) *κόσμιος, νηρίαλος* zu vergleichen; also *fēre* „gebühr“ als *in*-derivatum aus **gifaurin-* oder als *fere* aus **gifurin-*.

Fȳya, fȳeloes. J 24, 4: „*Hvaso* [*Hwaso*] *trowa ende fȳya īnbreckt tojēns ōnhētinge jeffta swerren ēden jeffta lowinghen* [-ghe], *dām thōr* (braucht) *ma hēr trowa nēr fȳya weer hālda, hittensē dat hyā weer nȳa festicheed weer* (weer zu streichen) *meckket hadde*“. Gemäss der verbindung des substantivs mit *trowa* (plur.) ist in demselben ein synonymon zu letzterem zu erblicken; weil hier aber *trowa* als ausdruck für „treue“ oder auch für „vertrag, übereinkunft“ geltend zu machen wäre, dürfte man zunächst ebenfalls in betreff der auffassung von *fȳya* schwanken: „vertrag“ oder „redlichkeit“? Eine entscheidung bringt das compositum *fȳeloes*, dem seiner verbindung mit „*trou(we)-loes, eerloes, meeneedich*“ zufolge (s. Sch 702, 706, 732) eine bedeutung „unredlich, improbus, inhonestus“ heizumessen ist. Anknüpfung des nomens an got. *gafēhaba* „schicklich“ (*εὐσχημόνως*) Thess. 1, 4, 12, liegt vor der hand: prototypus **gifēhī* als adjectivabstractum; entwicklung von *ē* vor -o oder -u der endung des nom. sg. zu *ī* (vgl. wegen dieser endung PBB. 14, 247; wegen *ī < ē* vor dunklem voc. PBB. 19, 402 f.).

Frȳ in S. 499, 28 ff.: „*Hwērsōe twēne mǎn . . . ayne* (l. *āne*) *mǎn slayth and thet hi fāllich werd and wth ther were al frȳ is . . . , soe is thiō wrwāld XX pūnda*“. Die bedeutung dieses ausdrucks wird klar durch „*is thi tusch al frȳ ūt* (ganz aus) *tha haude*“, S 437, n. 8. Also „*wth ther were al frȳ*“ = „gänzlich ausser stande sich zu verteidigen“.

Eine berichtigung erheischt das „von freien stücken“, wodurch v. R. (Wtb. 764) *frȳ* übersetzt hat in „*ief ma ān mǎn folghet* (*fonghed*) *frȳ ōne frāna wāld*“; es ist hier, wie aus „*ōne frāna*

wäld' (ohne geheiss des schulzen) hervorgeht, nicht „sua sponte“, sondern „suo Marte, auf eigene faust“ gemeint.

Gare, gara. *Gare* steht in unsren quellen für „gewand“: „*so schil hi faen oen sÿnre gara ende svara*“, W 476, 29; für „messgewand“ (s. Wtb. i. v. *gare* 2); und für „geschmeide“: „*Dat hi oen dae meenbidle* (gemeinen vermögen) *nabbe heled nēr hendreth* (zurückgehalten, s. unten i. v.) *oen hae nēr oen strē, oen koerne nēr oen claedem... oen gōlde nēr oen ghaera, oen solvere nēr oen slaina pannyngē*“, H 60 (die parallelstelle W 399, 11, hat „*steente*“, wegen der bedeutung vgl. ahd. *kikarawi*, *ziari cultu*, *gigarawi mundus*, GRAFF 4, 243). Mit dem schw. dat. sg. fem. auf -a stimmt der bei GREIN aus Gen. belegte dat. sg. *gearwan*. Der schwund des *w* erfolgte also im alten acc. sg. und pl. auf *-ūn.

v. R. übersetzte das wort im ersten citate durch „rockschooss“. Hiergegen spricht das fem. genus des nomens; man beachte das schwache masc. ahd. *gēro*, ags. *gāra*, an. *geiri* „(keilformiges) zeugstück, schoss“. Wegen des eidschwurs *in vestimento* oder *per oram sagi* s. GRIMM, Rechtsalt. 159 f.

Ein reflex von ahd. *gēro* etc. „rockschoss, saum“ begegnet indessen in awfri. und aofri. *gara* mit gleicher bedeutung: „*soe aegh hi* (der den „*bōdeleeth*“ zu schwören hat) *op toe nymanē zÿn wenestra ghaera mey zÿn wenster hānd ende deerop toe lidzane tweer fingeren fan sīne foera hānd ende di aesga him den eed to stowiane*“, H 59 (die parallelstelle W 399, 5, hat fehlerhaftes *hara*) — „*hwant hi* (das uneheliche kind) *of sīne* (des vaters) *gara gliden is*“, Fiv. 142 (vgl. die inhaltlich übereinstimmenden mhd. stellen Rq. 304 § 2, 363 § 3 und 374 § 13: „*want hy van sinen ghēre gleden is*“; „*want he off sÿnre ghēre ghedaen is*“; „*want he van sÿnre ghēre ghegleden is*“). Lautgesetzlich kam der wurzelsilbe des wortes *ē* (aus **a*) zu; offenbar hat hier aber der einfluss des oben erwähnten sinnverwanten *gare* umgestaltend gewirkt.

Gett(h)e(n) in: „*sÿn riucht hi* (Justinianus) *kirtle ende met dueghed* (geschick) *getthe*“, W 430, 1 — „*want hiā* (die Lacedaemonier) *se* (die rechte) *hodder ne getten nēr toe nēner dueged setten*“, W 431, 35 — „*hoder hyā* (die Lacedaemonier) *se* (die rechte) *gatten* (l. *getten*) *nēr naetse sie* (l. *se*) *kyrten*“, W 429, 17 — „*Dase Iustinianum toe keyser setten, dat was al dyoe wrāld nette, want hi al onse riucht gette ende myt grāta frewelheed* (kühnheit) *kirte*“, W 437, 27 — „*Octavianus, deer dae wrāld mitta aersta ferdbān gette*“, W 437, 11; (s. auch W 431, 38, und die parallelstellen H 167, 169 und 26).

Im Wtb. ist die bedeutung „bestätigen“ angesetzt, welche zur

not für die ersteren belegstellen geltend zu machen wäre, an der letzten aber keinen sinn gewährt; das von v. R. herangezogene an. *géta* observare (aus **ga-ñhtian*, s. NOREEN im Ark. f. nord. fil. 3, 16) ist durchaus fernzuhalten ¹⁾ und ein ags. *getan* confirmare giebt es. m. w. gar nicht. Für die richtige deutung von *gette(n)* ist auf den dem zweitletzten der obigen citate vorangehenden passus W 437, 17 ff. zu achten: „*Deer ēfter wārd een wīs keyser to Roem, Justinianus wās sȳn nama, deer da riūcht alleraerst ēnigad* (präter.), *aldeer se entwā sprēken ende kirtesc, aldeerse to manichfāld wēren*“. „(Jura) consentanea reddidit, -erunt“ muss demnach als die version gelten, welche das mit *riūcht* verbundene *gette(n)* beansprucht. Hieraus zu folgerndes „consentientem reddere, pacare“ ist die für die stelle W 437, 11, angemessene bedeutung. Das präter. gehört also zu einem aus **gigad* (= ahd. *gegat* „übereinstimmend“) abgeleiteten denominativ **gedda* (wegen des *tt* im 'präter. vgl. PBB. 19, 409).

Gōm in W 428, 10 ff. (und H 163): „*hit* (das beschneiden des geldes) *alleraerst wrbaeden hēde di koningh Numa, want hyne mūnthia heet, ende al deer ēfter wrbaeden hit Iulius ende Octavianus. . ; alsoe dēde hyt mit dādelica gōme di goede sinte Pēter, deer ti Rome wās di fōrma paus*.“ Die bedeutung des wortes ist klar: „strafe“; mit *dādelic* verbunden „todesstrafe“. An. *gā* „auf etwas achten“ geht auf einen prototypus mit *ga-* als praefix und verbaler wurzel *anχ* zurück (s. NOREEN im Ark. f. nord. fil. 3, 17). Ein durch suff. *-ma-* (vgl. KLUGE, Stammbild. § 152) aus *ga-* + *anχ* gebildetes derivatum musste awfri. *gōm* ergeben: **anχ* > **onχ* > **ōⁿχ* > **ōχ* oder **aⁿχ* > *oⁿχ*) > **ōχ*; *-*χma* des nom. acc. sg. > *-*χm* > *-*χam* (oder *-*χom*) > *-*ham* (*-*hom*) > *-m*; *-*χm-* der andren casus > *-*hm-* > *-m-*. Wegen der begriffsentwicklung vgl. *animadvertere in aliquem* und mit lat. *videre* zusammenhängendes got. *fairweitan* „umherspäh“, *fraweitan* „rächen“, as. *witi* „strafe“ etc. ²⁾

¹⁾ Nordfri. *giete* „hüten“ (OUTZEN 95) ist offenbar entlehnung aus dem dänischen; vgl. das von NOREEN a. a. o. erwähnte adän. *giætæ* „hüten“.

²⁾ In bezug auf das in HECK, Die Altfriesische Gerichtsverfassung, s. 427 und 76, über aofri. *wita* bemerkte sind die beiden tatsachen zu beachten: es findet sich primo auch eine form mit *e*, *to (te) wetande* „eidlich zu beanspruchen“ R 51, 3, „gerichtlich zu entscheiden“ R 124, 4, 10, 20, 24; 128, 17; secundo erklären sich alle bedeutungen des fraglichen verbs „eidlich bezeugen“,

Guēd. Gegenüber dem für die darstellung des aus altem *ō* hervorgegangenen diphth. *ō"e"* neben den normalen schreibungen *o* und *oe* selten verwanten schriftzeichen *ue* (s. PBB. 19, 397 anm., wo aber der laut nicht ganz richtig als *ō"ə* bezeichnet wurde ¹⁾) steht in den awfri. quellen auffallender weise nahezu regelmässiges *gued*, *guet* (adj. und subst.) W, S, H, J, Ag und Sch passim, neben seltnem *goed*, *goet* W 428, 16; 434, 27, 28; 440, 29, H passim, J 47, 9; 65, 11. Dass hier nicht *gō"e"d*, sondern *guē"d* gemeint ist, geht ganz unzweideutig hervor aus den mitunter be-
 gegnenden schreibungen *gweed* J 20, 1 (bei HERR. falsch *gued*); 59, 14, *gwed* J 7, 3; 22, 15 (bei HERR. falsch *gued*); 6, 7, 15, 28, 77; 18, 19; 22, 19, Sch 773, *gweed* J 2, 5; 13, 45. Die erklä-
 rung dieser sonderbaren umbildung liegt auf der hand: durch die entwicklung der explosiven qualität von anlautendem *g* (s. Aofri. gr. § 144 *α*) war zwischen *gō"e"d* und seinem oppositum *quād* in lautlicher hinsicht eine nicht unbedeutende ähnlichkeit entstanden, welche in der folge zur darstellung einer noch grösseren ähnlichkeit, d. h. zur übertragung der in dem *uā* von *quād* vorliegenden steigen-
 den accentuierung auf den diphth. von *gō"e"d* veranlassen konnte.

Als gegenstück zu diesem *guē"d* findet sich neben *quālic* W eine form *qwēlyck* J 4, 3.

Halsfeng. Der sich verheiratende mann hat behufs erlangung des „*mond*“ über seine frau dem bisherigen vormund der wittwe oder jungfrau eine gebühr „*mondschet*“ zu entrichten; wegen einer wittwe, wenn dieselbe unter der vormundschaft ihres majorennen sohnes stand, zwei mark, wenn dieselbe keinen majorennen sohn hat und der nächste verwante des verstorbenen mannes die vormund-
 schaft führte, zwei mark weniger vier pfennige ²⁾: „*Der fāmma*

„eidlich beanspruchen“, „(gerichtlich) entscheiden“ (wegen der be-
 legstellen s. das Wtb.) ohne anstand aus einem durch übertragung
 des antecedens auf das sequens aus „wissen“ entstandenen „zu er-
 kennen geben, sein wissen äussern“; dieselben lassen sich hingegen
 begrifflich in keiner weise mit *-weitan* etc. in einklang bringen.

¹⁾ Die nwfri. aussprache ist *ūe"* mit überkurzem *e"*. Man beachte
 auch nwfri. (durch *ie* dargestelltes) *ie"* mit dem nämlichen compo-
 nenten (nicht, wie PBB. 19, 361 f., bemerkt ist, mit *ə*).

²⁾ Unsere quellen erwähnen nur den bruder bezw. brudersohn
 des gatten als den zunächst zur vormundschaft berechtigten: „*hwērso*
een mǎn nimpt een frowa ende hi deer kīnden bī tiūcht, ief di mǎn
dan stēft eer da kīnden iērich sint, soe aegh sijn brōder iefta sijn

riocht (gebühr) *is*, *dy* (dem), *deer hiä āftigie* (verehelicht, maritat), *des mondes* (kommen wegen des „mond“ zu) *tweer scillingen*. H 33 — „*dat nemma dine mond ne aegh oen der wyda, hine weer hir sen, ief hy iērich siē, iefsta dy selle* (derjenige), *deer dae āftingha* ¹⁾ *dan aech* (der dann, wenn es keinen mündigen sohn giebt, das recht hat die wittwe zu verhelichen); *ief dy sen naet liūwat, soe aegh hy* (hat er zu fordern) *des mondes fowwer panningen mīn dan twā merk*“. H 32.

Für den fall aber, dass sich der betreffende weigert, die abgabe zu leisten „*ende hy dat wýff to aeffta ontucht* (empfängt, aufnimmt), *soe schel hy des monnendey's ende foert alle dae fýff dagen al ōnt des saterdeys bān tyelda* (sich eine citation gefallen lassen) *ende alle dagen des halsfenges twirasun oenswara ieffta den monschet lāsta ende des saterdeis twýfald iefsta oen strīda staen* (sich im process verantworten) *iefsta tredda kest* (als drittes zu wählendes ²⁾) *hael bōdel jaen* (abgeben) *bynnia dae balken*“ (die hälfte der im hause befindlichen mobilien ³⁾). (Ich citiere die lesart der parallelstelle im ms.

broeders soen da bischirmense ān da guēde ende ān da kýnden ende ān der frouwa . . . , hit ne sē dat diō frouwe ēne ōderne mān nime; soe aegh hy dis mondschettes fan dera frouwa colensche pond“, W 428, 33 ff.; doch ist anzunehmen, dass, wo diese fehlten, dem in der verwantschaft auf den brudersohn folgenden u. s. w. die vormundschaft zukam.

¹⁾ Wegen dieser fassung des verbs und substantivs und der annahme von *āftigia*, -*inge* als „verehelichen, -ung“ und „heiraten, heirat“ (s. für die letztere bedeutung J 84, 23, W 405, 2) vgl. mnl. *huweliken* und *huwen* maritare und in *matrimonium ducere*.

²⁾ Vgl. wegen einer ähnlichen verwendung von *kest* W 404, 11 ff.: „*ief hiō* (die des ehebruchs angeklagte frau) *se* (sich im gottesurteil) *aech wrbaernt, soe aegh hy dine ker, hūr hyse hangie soe hyse haudie* (köpfe), *so hyse drinse* (ertränke), *so hyse baerne; soe* (auch) *moet hise fiārda kest* (l. *fīfta k.* und füge nach der parallelst. H 102 hinein *lēta*) *iefsta toe him nima, ief hit him di wisa prēster rēth*.“

³⁾ Vgl. wegen dieses ausdrucks W 399, 32 ff.: „*nu mei* (der verwalter der hinterlassenschaft) *fōrdera neen schielda iechta* (anerkennen) . . . *dan hy mit kū ende ey* (schafen) *ielda mey ende binnia da balken mit bōdel*“. Die sonderbare form der präposition ist die folge der einwirkung einer mit „unterhalb der balken“ verwanten vorstellung „innerhalb des hauses“. Man beachte auch das

ROORDA; das Jus munic., H 33, bietet das nämliche mit ausnahme einiger formellen, für unsren zweck unwesentlichen abweichungen; in der Incunabel, W 389, 16 ff., ist der text in folge des ausfalls einiger worte unverständlich geworden).

Also er soll vom montag bis zum samstag inclusive jeden tag vor den schulzen erscheinen und in begleitung eines eidhelfers den „*halsfeng*“ leugnen oder aber (zur strafe wegen der nicht vor eingehung der ehe entrichteten gebühr, vgl. die überschrift des paragraphen „*Fan der pýne des mondschets, deert lāsta nelle*“ W 389, 11 f.) entweder an jedem der fünf ersteren tage die einfache und am samstag die doppelte gebühr entrichten oder u. s. w. Aus dem zusammenhang geht zur genüge hervor, dass *halsfeng* (formell = ags. *healsfeng*) als verhüllende redensart für „leibliche gemeinschaft“ steht.

Hellet „veranlasst“ in J 58, 19: „*Jefter twýr (zwei) to gara commet, hveckera* (welcher von ihnen) *so hit oen ōrem hellet, dyn thoer* (braucht) *ma ney da riucht naet jelda*.“ Wegen *hellia* für *halia* s. PBB. 19, 347 (noch andere belege für die form mit *ell* finden sich Sch 654, 717, 726, 727, 732); wegen der bedeutung des verbums vgl. aofri. *halia* B 160, 26; 168, 27.

Hemmerk, *hem(me)rick*, *him(me)rik*. Das wort begegnet in den wfri. denkmälern in zweierlei bedeutung; es gilt für „com-

durch ähnliche contamination entstandene *binnia*, *bennia* in „*binnia der eerda nēr buppa der eerda*“, W 399, 13, „*bynnya achte pond*“, H 300 (neben „*binia twām pondem*“ W 476, 14, „*bynna VIII pūndem*“, W 491, 15, und „*bynna achte pūnd*“, W 489, 29), „*bennia sýn XXV jēren*“, J 1, 12 (neben *binna* „innerhalb“, von der zeit). Sch 465 und 706 steht *bynnya* bezw. *bennie* sogar = „unten“. Wegen *be-*, *binia*, *-e* „unten, unterhalb“ W 463, 7; 465, 11; 467, 8, 27; 476, 14; 491, 15, Ag 25, 37, 51, 120, 142, Sch 520, 565, 595, 630, 674, 699, 702, 709, 715, 732 (neben *binitha* S, *bi-*, *benida*, *nida* H 33, 59, 60, 112, W 409, 17), vgl. *siem*, *sýen* sociis S 498, 17; 449, 37, Sch 334, 344, *sýana*, *sýna* sociorum Sch 511, Ag 2, *snja* W, J 46, 17, *lȳa*, *-en*, *lȳen* J 20, 14; 22, 19; 30, 17; 58, 8; 62, 16; 63, 2, 9; 64, 3; 86, 10, Sch 540, 720, 732, *foermȳen* J 84, 5, Sch 713, 739, *foermā*, *wrmā* J 72, 7; 59, 18, *lȳa(e)* membra W, H 163, J 58, 9, 14, Sch 547, 699, *lȳaen* membra J 13, 45; 15, 31 (neben *sithen*, *sīdem*, *-en* sociis W, S, *snīda*, *-de*, *-the* W, S, H 112, J 58, 41, *lȳda* J 44, 1; 58, 41; 82, 12, *to vermīdena* Sch 334, *litha*, *-than* membra S).

pascuum des dorfes, allmende" und für „dorfgebiet, gemarkung."

Wegen der letzteren bedeutung beachte man die nächstfolgenden stellen. W 421, 17 ff.: „*dat di schelta moet tingia . . . to alle merckadum* (marktflecken) . . . *om alle tingh, deer da mercked tōheert, mer om nēn eerwe, deer in dine mercked heert ende binna der hemmeric leyt; dat scilna riūchta als hit to lāndriūchte heert*" (s. auch H 141, wo *hemmerka* steht). — H 154: „*Hwaesoe oerem haet iouwen* (geliefert) *hāndieftich goed oppa ield ān ōrkenda andert* (gegenwart), *zoe schel hyt winna mit zjne būrem; ief di oer* (nāml. der käufer) *dat wrield aldeer habbe* (daselbst den zahlungsbeweis liefern kann), *aldeer di clagere sit binna dere hemmerke, di fōrma* (hat er den vorrang); *ist een pūnd iefdae* (l. *iefta*) *mīn, tweer ōrkundem* (l. -en), *ist meer dan een pond, mit sawen ōrkundem*" (s. auch W 476, 13 ff. mit *hemmerik* und H 220 = S 499, 2 ff. mit ähnlichem inhalt und *hemrika* ¹⁾). — H 126: „*Hweerso ēn therp* (dorf) *is deer ēn hemmericckhaud is* (das die spitze der gemarkung bildet, am rande derselben liegt), *dat schel habba ēnen wei omme; di scel wessa sex ende tweintich fōta breed . . . ; alle dae, deer īn dae therpe sittet ende dyn hēmstede* (haus und hof) *habbat, dae aeghen dyn wei toe wirtziane, alsoe fjr so di* (d. h. eines jeden) *hēmstede toekomt* (daran grenzt), *of dae ūtera slaete*" (von dem grenzgraben an ²⁾) (s. auch W 415, 24 ff., wo *diō himmerik* 30 in *di heemsteed* zu ändern ist). — H 140: „*Hweerso ēn hemmericckmer* (l. -maer) (-graben) *is, aldeer dae hemmerkan gaer kommath, soe aegh hīne toe slātane* (schlōten), *deer aldeer mit sīne lānden oenkomt*" (s. auch W 419, 27 ff. mit *hemmericckmaer* und *hemrika*). — W 418, 19 ff.: „*Nū deelt di aesga, dattet wita schillet saun des koninges ōrkenen in der himmeric, deer dat eerwe leit*" (s. auch H 133 mit *hemmerke*). — W 388, 8 ff.: „*dat dy frīa Frēsa dat wyta moet oen da hemmericck, deer hy oen eerwed is ende ayn oen sijnre wer haet, hweer sē dis sātis ende dis koninges eerwe*" (s. auch H 31 mit *hemmercke*). — S

¹⁾ Die stelle ist nach H 154 zu corrigieren in: „*. . . būren; jeft* (oder *jef*) *thi ōther hāth thet wrgeld, althēr thi clager sit binna there hemrika, thi fōrma; ist ēn pūnd iefta mīn, than twēn ōrkendan sidseth, ist mēr than ēn pūnd, thet mith sawen ōrkenen to bewjzen.*"

²⁾ Wo die grenze des dorfes nicht mit der grenze des dorfsgebietes zusammenfällt, umgiebt das gebiet statt eines weges ein graben (vgl. die nächstfolgende im text citierte stelle).

490, 10 ff.: „(*dat ghy*) . . . *tha zyle and ther zylroede and ther hemmerke, mären ende mynneren* (den grösseren und den kleineren schleusen etc.), . . . *hōld and gonstich sē*“. Vgl. noch Rq. 560, 24; 520, 19; 521, 25; 522, 6, und Driessen 296, 430, 541. [So ebenfalls aofri., wo das wort *hamreke, hammerc(ke)* oder mit anderem stammsuffix (s. Gramm. s. 132) *hemmertse* heisst; R² 541, 34 ff.: „*Alle thet tha būraldirmon behliat umbe hiāra hamreke, umbe dika and umbe domma* etc.“ — F 166: „*An hockere hammerc sa thet is, thet tha liūde hiāra ayne dyc nout makia ne mugen, sa schen tha riūchtran, thēr sen in tha hammerc thene elmētha* (s. oben s. v.) *aldēr tō thwinga, thet hiāne makie*“¹⁾. — F 26: „*Thet lond, thēr thu sōkest to thisse monne, thet kāpat hi et ēna rūmfaranda . . . ; bithiū mōt hit halda mith twām dēdēthum binna there hammerke ūter strūd*“; — E¹ 48, 24 ff.: „*aldēr feder and mōder hira dochter a flet ievath and hiā ūtbēldath mit āfte gōde . . . and hiūt tenna wille lēda mit cāpe and mit wicsele oftā liūdyarda* (dorfmark) *ieftha hēmmertse* etc“].

Wegen der belege für die bedeutung „allmende“ s. unten zu *clesie* und *truchstrinzedede* sowie W 391, 32, 35; 392, 20, 27.

Die genesis des compositums aus **haima-* „dorf“ und **markū* „gebiet“ (eig. „grenze“) erfordert keine erörterung. Die bedeutung „allmende“ entstand selbstverständlich durch specialisierung des begriffes „dorfmark“. Ueber *hem-*, *him-* (*ham-* und *hēm-*) wird ein im VI oder VII band der Indogerm. Forsch. erscheinender, die geschichte des *ai* im fries. behandelnder aufsatz das nötige bringen. Wegen der svarabhakti-entwicklung in *-merik*, *-(m)rik* (*hamreke*) vgl. *mereke* (geld) W 79, 18 (bei v. R. falsch *merck*), *burich* W, J 66, 4, 5, *erigh* „arg“ J 50, 41, *dulligh*, *dullich* „wunde“ W 411, 32; 413, 11, 12, 18, J 13, 38, *schalicheid* J 62, 12, *ellick* „jeder“ W, J passim, *hallef* W 432, 33.

Hendēdich. S. zu *hioechdēdich*.

Hendria, hinderia. „*Dit is di riūchta boedeleed, deer di ieen swara schil, deer kamer ende kayen warade . . . , dat hiō* (l. *hi*) *nabba oen da meenbōdel hellen* (verheimlicht) *nēr hindereth oen hā nēr oen coern* etc.“ W 399, § 71. Von „verhindert“ kann hier natürlich nicht die rede sein; es ist eine übersetzung „zurückgehalten“ geboten. An der parallelstelle steht *hendreth*, dessen *e*, wie in *by-*, *behendria* „hindern“ Sch 336, 774 (neben *hind(e)ria* W 103, 16; 106, 8, S, J passim, Sch 565, 671, 704, 720), auf anlehnung

¹⁾ Im druck falsch „*makia*“.

an eine präpositionale form **hender* beruhen muss. Vergleiche wegen eines auf ähnlichem wege entstandenen wurzelvocal *e* das verb. *bighenna* H 3, Sch 719 (neben normalem *biginna*) = aofri. *bienna* (PBB. 19, 429, fussn.); und beachte wegen awfri. in schwachtoniger silbe aus antenasalischem *i* entwickelten *e* *sen(t)* „sind“ Ag passim, Sch 514, 518, 539, H 127, 156, 171, W 397, 31 (neben *sint* Ag, Sch, W, H, J passim, *sin* Ag 87, Sch 609), *ben* sum Ag 15, 16, 25, 29, 72, 106 etc. (neben *bin* Ag 11, 21, 23, 49, W, S, J passim), *benna* intra Ag 96, 107, Sch 607, 656, 714, 723, 730, 731, 738, 741, 758 (neben *binna*, *byn* Ag 92, 100, 128, W, S, J, Sch passim), mit *bennia*, *-e* (neben *binnia*, s. oben s. 27, fussn.), *hem* überall pass. (neben *him* überall pass.), *men* minus Sch 699, 730 (neben *mīn* W, S, J, Sch pass.), wonach durch anlehnung *menra* Sch 671, 712, 718, 741 (neben normalem *mīn(ne)ra*).

Herne (?). S. zu *bē*.

Hīne, *-ena*, *-em*, *hīnden*, *hīneghem*. PBB. 14, 251, wurde darauf hingewiesen, dass sich zu den aus urspr. dual hervorgegangenen neutra aofri. *alder* parens und as. *breost* etc. als drittes im bunde aofri. *hiūn*, *hiūn*, an. *hīūn* etc. gesellt. Zu dem daselbst erörterten ist folgendes nachzutragen:

das *-u-*, vor dem der halbvocal schwand (s. Aofri. gr. s. 245 zu § 85 *x*), war durch **-u* der ultima aus **-o-* der paenultima hervorgerufener laut (vgl. PBB. 15, 460 ff.);

aofri. *sinhīgen* beruht auf **sinhījanu* (wegen des *-u* vgl. PBB. 17, 288), mit **-an-* aus **-on-*, das urspr. in die andren casus des duals hineingehörte, und mit *j* zur ausfüllung des hiats, der durch analogischen schwund von *w* nach dem muster des alten **hī-unu* entstand; für die annahme eines vorfries. suffix *-in-* der schwachen flexion fehlt die berechtigung und die § 86 *α* der Aofri. gr. angenommene ostfries. synkope von *w* nach *i* und *i* beruht, wie ich bei andrer gelegenheit darzutun hoffe, auf unrichtiger fassung der betreffenden formen);

in awfri. *hīne* acc. „hausgenossen“ H 57 (*-e* suffix des nom. acc. pl. ntr.), mit gen. dat. *hīnena*, *hīnem*, entstand *i* durch contraction aus *i* + *e* (vgl. *sinhīgen*);

wegen *sen-* in *sen(ne)ne* sind langob. *Senebaldus*, *Senevertus* etc. (s. BRUCKNER, Die sprache der Langobarden, s. 67) zu vergleichen;

die bedeutung „ehe“ kommt *hiūn* nur indirect zu; „*te hiūnen*, *-em fāt*, *fēth*“ heisst eig. „eine hausgenossenschaft gründen, *-et*“ (*fān te* „anfangen“).

Mit den belegstellen für *hīnena*, *-em* S 499, 21 ff., stimmen, einzelne varianten abgerechnet, J 59, 1 und 2, überein; statt

erwähnter formen steht daselbst aber *hýnden* dat. pl., dessen *d* identifikation der form mit ersteren verbietet. Got. *heiwafrauja* und ags. *nīð*(*ð*) homo bringen aber auf den gedanken der annahme eines prototypus **hiwa-nīð*, der auf lautgesetzlichem wege *hīnd* hätte ergeben können.

In „*Joff deer is een mǎn joffte [jeffte] een frowe ǎn twýne hýneghum* (in zweifacher ehe) *ende hyǎ habbet tween tǎmen* (zweierlei nachkommen) *teyn*“, J 50, 50, liegt schreibfehler vor für *hýneghum* (vgl. ahd. *hīwunga* matrimonium).

Hioechdēdich in W 403, 8 ff.: „*eedsvaren . . . , dǎ schillet vessa frý ende freesch ende fulre berthe boren ende also hioechdēdich, dat hi dis biscops bǎn bēta mey ief hit oen him fǎlt.*“ An der parallelstelle steht in H 99 und im Apographon *hendēdich*, im aofri. Fiv. 48 *rýcheftich*, das für die wfri. composita auf eine bedeutung „vermögend“ hinweist.

Für die etymologie von *hioechdēdich* ziehe ich got. *hiuhma* ὄχλος, πλῆθος und das Kor. 1, 16, 2, zur übersetzung von θησαυρίζων verwante *hūhjands* heran; ein hierzu gehöriges masc. nomen actionis mit *i*-stamm **hiuχi-* (vgl. awfri. *fang*, *feng*, *steet*, *sweng*, *werp*, *schreed* etc., ags. *byrst*, *feng*, *wyrrp*, *stenc* etc.) musste awfri. *hiūch* oder *hiōch* lauten (*iū* aus den casus mit geschlossener, *iō* aus denen mit offener wurzelsilbe, s. PBB. 19, 385); daraus bei verbindung des wortes mit *dēde* (vgl. aofri. *morthdēde*, awfri. *moerddēde*) und specieller beziehung desselben auf habe, vermögen **hioech-* (**hiūch-*) *dēde* „das sammeln eines vermögens“ und ferner *hioech-* (**hiūch-*) *dēdich* „sich vermögen gesammelt, sich habe erworben habend“ (vgl. aofri. *bondēdoch* „einen mord verübt habend“).

In *hendēdich* muss also ebenfalls ein nomen actionis stecken. Aber welches? Dürfte man hier etwa an aofri. *henda* „greifen“, *undhenda* „empfangen, erhalten“ und aofri. *hond*, awfri. *hǎnd* „erbberechtigter, anwärter eines erbes, erbanspruch erhebender“ anknüpfen? Dann wäre composition aus einem verbale **hende* (mit *-e* = got. *-eins*) „erwerbung durch erbschaft“ und *dēdich* anzunehmen, *hendēdich* (mit *hend-* aus **hende-*) also als „durch erbschaft erworben habend“ zu fassen.

Hleef in H 58: „*als hiǎ* (die erben) *dat riðcht bōdeldeel biwedath habbeth* (sich gegenseitig eine rechtmässige teilung der habe versprochen haben), *soe schelleth hiǎ foerddragha hleef ende stücke, ende dat toe dēlane alst heert.*“ Die verbindung von *hleef* mit *stücke* = nwfri. *stuwcke* „garbenhaufe, mandel“ führt zur fassung des ersteren nomens als = got. *hlaifs*; die beiden substantive stehen mithin offenbar als collectiv verwante ausdrücke für „zubereitetes“ und „vorrätig liegendes getreide“ (*stücke* metaphorisch für „getreidevorrat“).

Hwenachtich(?). „*Nymmen mey ōrem laya* (vor gericht fordern) *wt een deel in een oer dēlis riucht, deer hij naet in hwenachtich is,*“ J 3, 15 — „*als me een mǎn oenspreckt . . . , so schel dij mǎn anderda* (sich verantworten), *deer hij hwenachtich is,*“ J 20, 1. Statt *hwenachtich* ist hier, wie an allen den andren stellen, wo das adject. in HETTEMA's ausgabe der Jurispr. Fris. steht (12, 21; 20, 3, 4, 5, 6), nach der hs. *hwērachtich* zu lesen. Es kam dem worte offenbar dieselbe oder doch ungefähr dieselbe bedeutung zu als dem zweimal (J 20, 1, 6) dafür auftretenden *wenachtich*, *-aftich*, also „sesshaft“ oder ähnl.; identificierung von *hwēr-* mit mnd. *werf*, *warf* „beruf, gewerbe“ dürfte uns demnach zu einer passenden bedeutung „gewerbe treibend“ verhelfen.

Wegen *hwēr-* < **hwerf-* beachte: *hael* „halb“ W 21, 16; 410, 20; 463, 12; 464, 22; 465, 3, 7, 9; 470, 9, H 33, 63, S, J 18, 2; 52, 1; 64, 1, Sch und Ag pass., *hal* (oder *hāl*?) S, *hael-brūr*, *-sister*, *-suster*, *-deel* J 46, 63, 64; 50, 6, 16, 17; 53, 3; 57, 5, W 469, 10, *haldeel* (oder *hāldeel*?) W 464, 21, J 21, 34, S, flect. *hale*, *-a*, *-is* W 419, 34; 475, 26, J 50, 21; 75, 3, H 152, 153, 172, Sch und Ag pass., *haelre* W 472, 8; 473, 3, S, *haeler* H 90, *halre* (oder *hālre*?) H 180, und *hallef* W 432, 33, *haelf* H 93, *haelfbroedir* H 117, *half* (oder *hālf*?) W 418, 15; 419, 2, 9, 15, H 48, 91, 117, 132, 134, 171, 174, S, J passim, Sch 335, 499, 533, Ag 71, *halfbröder*, *-broer*, *-suster* (oder *hālf*?) W, J 46, 38; 50, 17, 18, 19, 20, 21; 57, 9, H 117, flect. *halver*, *-ven*, *-vis*, *-va* (oder *hālver* etc.?) W 61, 35; 475, 8, H 90, J 46, 31; 50, 40; 79, 1 — *fan*, *hallem*, *-um* „von . . . seiten“ W, H 73, 75, 79, *fan haelem*, *-um* S, W, H 48, 82, 104, 121, 161, 301, *bi-*, *behala*, *-e* „ausgenommen“ Sch 342, W 112, 32; 423, 18; 425, 16; 428, 29; 431, 30; 433, 15; 468, 9, S, H 158, 172, 300, J 2, 31; 7, 4; 11, 1; 13, 7, 16; 15, 5, 25, 34; 26, 18, etc., *bihael* H 55, und *hālva* „seiten“ W 389, 13, H 34, *bihālva*, *-ve* W 390, 18; 397, 11, H 164, 175, *bihaelf* H 36, 100 — *sella*, *-e* idem, ipse H 25, 32, 37, 41, 61, 62, J 20, 1, 7; 15, 43; 34, 1; 58, 29; 77, 2, Ag 58, 96, Sch 600, 663, 667, 696, 713, 714, *sel* H 81, J 9, 1, Ag. 102, *sellum* ipsi H 118, 151, *selm* H 62, 119, 121, 130, 138, 161, W 401, 10, J 1, 1; 2, 2, 17; 12, 5, 14; 13, 36; 17, 11; 25, 31; 27, 1; 39, 3; 44, 2, und *self*, *selvis*, *-e*, *-en*, *-a*, *-e* idem, ipse überall passim. — *dele* fodiat W, H 112, 172, *dolen* p. p. J 60, 10, *bidollen* H 57 (Herr. falsch *bidellen*) und *delve* W, Sch 743, *dulven* p. p. W, *dolven* H 131 — *kere* „kerbe“ (verb.) W, (*e*)*koren* p. p. S, W, H 163, 229, 231, 233, und *korven* S, *kerf*, *-va* subst. W,

S, H 156 — *stera*, -e, -ad, -at, -eth „sterben“ J 46, 68; 50, 11, 29; 66, 1, 3; 84, 19, 21; 87, 8, Ag 112, W, *sterre* opt. präs. Ag 88, *steer* opt. prt. J 46, 64; 58, 39, *stoer* J 21, 15; 43, 3; 46, 14, 38, 63; 50, 7, 19, *storen*, -e W, J 50, 7, 19; 58, 30, Sch 517, *storre* Ag 154, *steren* p. p. J 30, 14; 63, 7 (Herr. falsch *storen*), *storen*, *stoer(e)n* J. 7, 3; 26, 15; 27, 1; 37, 6; 45, 3; 46, 50; 50, 30; 56, 12; 57, 10; 58, 1, Ag 90, und *sterva*, -e, -at, -et W, H 159, 170, J 15, 49; 45, 4; 46, 25; 50, 37; 56, 3; 60, 19, *sterff* prt. J 43, 2; 50, 19, 41, *storve*, -en J 74, 2, H 25, Sch 377, 709, *sturf* opt. Ag 112 — *wrdere* „verderben“ (intr.) J 26, 5, *förderath* caus. Rq. 308, 29, und *foer*-, *wrderf* prt. W, *wrderva* caus. J 13, 15 — (neben *bihwerva* ¹⁾ „erwerben“ H 180, *werva* ¹⁾ „übergehn“ H 117, *wrhwer-va*, s. unten zu *wrhwirva*, begegnet keine synkopierte form) — *t(h)oe*r debeo, debet W, S, H, J passim, *t(h)oe*ren, -e W, H 38, 75, 92, 132, 134, 136, J 43, 2; 84, 25 — *ware*, *waer* dat. acc. sg. „gericht“ W, S, H 62, 94, 96, 120, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 300, J 1, 30; 12, 26, 30; 13, 29; 30; 15, 63; 24, 19; 25, 12; 30, 3, 25; 33, 14; 60, 10; 84, 11, Ag. 2, 19, 39, 55, Sch passim, *were* W, *weer* Sch 661, und *warve*, -we W, *warf* *werf* W, H 38, 86, 147, 151, 152, 157, *warfstäl* Ag 133 — *hwara* (*nyoghen*, *een*) „mal“ W, H 119, *hwerra* H 52, und (*h*)*werva*, -we, -wa W, H 119, 121, 138 — *tura* „rasenhügel“ W (vgl. an. *torfa* „rasen“) und *turwe* H 65, *turf* *caespes* Sch 716, *torff* „torf“ Ag 101, 126, Sch 743 — *thera* „bedürfniss“ H 22, 26, und *teerva*, -ve, *thërwa* W, H 26, 162 (auch *deerwa* W 437, 6, mit falschem *d*) — *schuur* *scabies* J 85, 1 (ahd. *scorf*) — *raemkoeren* „mit rahmen versehene fischkörbe“ Sch 743; [vgl. auch nwfri. *heal* „halb“, *selle* idem, *selm(e)* „selber“, *stearre* „sterben“, *fordearre*, mit prt. und p. p. *stoar*, *stoarn*, *fordoar*, *fordoarn*, *wer* „gericht“, *keal* „kalb“, *koer* „korb“, etc.]; jedoch immer *eerva* „erbe“, *eerve* „erbschaft“, *eervia*, *eerf-nam(m)a*, -*lând*, -*schip* ²⁾, und *deerve*, *dërve* „böswillig“ W 475, 28, S 445, 23; 448, 13 (auch *thërva* S 454, 23, mit falschem *th*; vgl. as. *derði* *atrox*, *inimicus*).

Aus den letzteren formen ist zu erschliessen, dass das verklingen

¹⁾ Herr. falsch *bihwerna*, *werna*. Hingegen ist *werwet* W 422, 16, zu corrigieren in *wernet*.

²⁾ Demnach haben *eernama* H 51 und *eerschip* J. 47, 13, als schreibfehler zu gelten.

der lab. spir. im auslaut erfolgte; dass mithin in *hālf*, *kerf*, *sterff*, *warf* u. s. w. das *f* durch anlehnung an die flectierten formen mit *v* erhalten blieb oder hergestellt wurde, und *hale*, *-a*, *-is*, *stera*, *t(h)oeren*, *ware* etc. den lab. durch analogiebildung einbüßten (vgl. auch *tura* durch anlehnung an lautgesetzliches **tūr* aus **turf*, und *bi-*, *behala* etc., *fan haelem*, *hallem*, *-um*, neben lautgesetzlichen *bihalva*, *fan *halvum* gebildet nach dem muster von *hale*, *-a* etc. *dimidio* etc. neben *halve* etc.).

Der lange voc. in *t(h)oer*, *schuur* etc. begreift sich aus der sonst häufig erscheinenden vocaldehnung vor tautosyllabischem *r* (in wiefern auch etwa die mit einfachen vocalzeichen geschriebenen *kerf*, *sterff* etc. gedehnte aussprache darstellen sollen, ist natürlich nicht zu ermitteln).

In *hael(-)*, *haelf(-)*, *bihael(f)* beruht der lange voc. auf directer, resp. indirecter anlehnung an *hale*, *-a* etc., *bihala* (mitunter auch *hal* etc. zu darstellung von *hāl* etc.?).

In *hallum*, *-em*, *sella*, *sel(lu)m*, *bidollen*, *sterre*, *storre*, *hwerra* liegen durch das *hal-*, *sel-* etc. von **halvum*, *selves* etc. beeinflusste bildungen vor.

Hwīla. S. zu *setten*.

In- oder *īnrēthe*, *īnrethe*, *īnride*. In den busstaxen erscheinen öfters die ausdrücke (*thet*) *īnrēthe*, *īnrēde*, *īnreed*, *īnrē*, *thene* *īnrethe*, *īnrede* und *dy* *īnryde*, *-ride* (s. Wtb. 852 und J 81, 22: „*Hwaso een prēster dulgeth also er [alseer] een lamthe jeeff een īnreed joff da māsta welda oen sȳn lȳff dēth*“). Aus der art ihrer verwendung („*īnreed* etc. *in thine münd*, *in tha nose*, *in thine bück* etc.“) ist die bedeutung „in den einen oder den andren körperteil eingerissene wunde“ zu erschliessen. Das masc. *īnride* muss wegen seines genus, der endung *-e* und des wurzelvocal*s i* als kurzsilbiger *i*-stamm gelten mit wurzelsilbe *rith* oder *hrith* (anlautendes *h* ist in den awfri. quellen vor *r* geschwunden: *reg(gh)e*, *ring*, *rōpa*, *rēder* „rind“, *reesrāf*, *reyd* „rohr“, s. Wtb. i. vocc. und J 15, 40; 17, 13; 18, 19; 19, 5, 6, 7 und 8; 21, 8, 33; 22, 17; 25, 7; 46, 10, *replik* „beweglich“ J 87, 8, *redda* „retten“ H 86, *riouwen* „bereuend“ W 409, 22, *rīs* „reis“ J 60, 13, etc.). Hierneben stehendes *īnrethe*, *-rede* masc. enthält für *i* eingetretenes *e*, dessen parallele sich findet in dem *i*-stamm *snethe*, *snei* „schnitt“ W, S, neben *snith*, *-es*, *snides* W, S: der voc. entstand in dem genit. sg. mit frühzeitig entwickeltem analogischem *-es*. Für das neutr. *īnrēthe*, *-rēde* weisen das genus, die endung und der nicht gedehnte conson. auf bildung durch suff. **-ia-* (vgl. KLUGE, Stammbild. § 110) aus der wurzel *raith* oder *hraith*. Wegen *īnrē* vgl.

lēgade H 81, *lēgia*, -ien J 45, 8; 51, 1, 2; 75, 10, Sch 596, 598, 663, 716, *lēged* J 81, 8, *onlēge* J 5, 3, aus *ledigade* etc., *free* J 36, 10, aus *frede*, *stee* J 1, 44, aus *stede*, *stee* Sch 772, aus *stēde*, *dee* Sch 715, aus *dēde* „täte“.

Zu derselben wurzel gehörende bildungen sind mir weder aus den andren germ. dialekten noch aus den andren idg. sprachzweigen bekannt.

Auch als *adj.* begegnet *īnrēth* oder *-rēthe* (der stamm ist nicht zu ermitteln) in *īnrēthis*, *-rēdis* *dulghis* (*dolghis*) S 442, 9; 451, 24, und *īnrēa* *dulghum* S 488, 30; 490, 22, H 300, 304 (an der letzten st. steht in der hs. *inrrea*); in *īnridis* *dolghis* var. von S 451, 24, liegt die folge vor einer verwechslung des *adjectiv* mit dem *subst.* oder eine verschreibung für *īnridigis* (vgl. *īnridich* *dulch* Sch 375, 547, 699).

In- oder *īntaya*, -*tainga*. Die schwachen *verba* 2. klasse mit altem *w* vor der endung erscheinen awfri. in zweierlei gestalt: mit vor -*a-* der flexionssuffixe erhaltenem *w* und ohne *w* durch synkope des halbvocals vor -*i-* der endungen -*ia*, -*iath* etc. (s. PBB. 19, 432). Neben *tauwia* „beweisen“ (PBB. 19, 430) konnte es also eine form *taya* geben, die sich indertat S 456, 28 ff. in der composition mit *īn-* „behufs einforderung“ vorfindet (vgl. *īnmonia* Sch 603 = mnl. mnd. *inmanen* „einmahnen“, mhd. *īnsamenen*, mnl. *inhalen* „einfordern“) und in folge von begrifflicher specialisierung für „die berechtigung zur einforderung einer *compensatio* beweisen“ gilt: „*Ief ēnes mannes hors* *dulgath werth*, *thēr* (d. h. *thēr er*) *mit lērim byleith hāth iefta mith tāme hālt*, *so scelma hith bēta as tha* [äschā, s. oben s.v.] *hem selm dēn wēre*; *fērra mōth hi nauth īntaya*, *mēr wel mōth hi kestigia* (den beweis liefern) *ūmbe sinne scatha*“. Ein hierzu gehörendes *verbale* auf -*inge* erscheint im plur. in „*förder mōth hi nēne īntainga wita* (beschwören), *mēr wal mōth hi kestigia ūmbe scetha*“; „*so is hi nyēr da bloedresene to wytan ende riūchte īntainga aldeer toe*“, und den andren im Wtb. 853 citierten belegenstellen.

Iuue (?) in H 166: „*Dit sint dae riōcht, spreect di keyser Rōlif*, *deer ic habbe lange socht mit grāte arbeide*, *eer ic se toegaera brochte*, *bēde fan dae Crēkera hērum ende fan dae Dionistria*, *deer se iuue scriouwen hēden dae hēren fan Egepteralānde*“. Es ist „*iuu* (= ahd. *iu*, *giu*, as. *giu*, ags. *géo olim*) *escriouwen*“ zu lesen. Wegen der (übrigens seltenen) erhaltung von *e-* (aus *gi-*) im part. prt. s. *efonden* W 427, 5, *ebritsen* H 114, *eswerren* H 128 (die hs. hat „*di ēde swerren*“), *edaen* H 168, 174, *oenebern* „angeboren“ H 20, *ewerd*

H 41, *eset* H 160, *egrēt* H 122, 136, 137, *ōfelāt* H 131, *emakath* H 174, *egadereth* H 169.

Kersna. S. zu *ēdel*.

Kest (*tredda*, *fiārda*) S. zu *halsfeng*. Wegen anderer bedeutungen von *kest* und wegen *kesta*, *kestene*, *kestigia* s. Tijdschrift van Ned. Lett. 14, 293 ff. Zwei andre belege für *kesta* „zu einem vereinbarten preis erwerben“ finden sich noch Sch 475 und 648: „*Smeyngga ghoeth, dēr Hille forsz. kăpeth ende kest* (l. *kest* ende) *fol bitalath hāth*“ — „*dae sawwen iērda, dēr dae Convents lūden van Aelsym vsz. van ons Convents lūden... kest en cāpet habbet*.“

Clesie, *thēcliszie*. In W 391, 37 ff. heisst es betreffs der alle drei jahre vorzunehmenden verteilung der *hemrick* „compascuum“, d. h. der revision der grenzen des jedem der teilhaber zukommenden stückes: „*dat di schelta moet omme saun nacht aefte bān lēda* (alle sieben tage einen rechtskräftigen befehl ausfertigen) *al ti da fyfta tinge, al ōnt dy mēnsingheed* (beteiligungseid ¹⁾) *swerren is; soe ist riucht dat di aegha aegh toe dēlane, dat hyā* (die beteiligten) *schillet itta haud* (am oberen ende der *hemrick*) *bighinna bi evennacht, by sinte Benedictus* (21 März). *Buppa der clesie schellet hyā alle deeld habba, truch dat dyō kw oen den field schil*.“

Dem inhalt der stelle nach ist „*buppa der clesie*“ unbedingt als zeitbestimmung zu fassen; *clesie* muss demgemäss eine nach dem aequinoctium („*evennacht*“) liegende jahresperiode bezeichnen; *buppa* steht in temporaler function = „*ultra*“ (vgl. *ūr* in „*ūr saun nachten*“ oder „*daegen*“ post septem noctes, dies, sowie mnl. *boven* „nach“, Mnl. Wb. 1, 1404, mnd. *over*, mhd. *über* „nach“). An. begegnet ein verb. *klekja* (*klakta*) „ *Eier legen*“ oder „*brüten*“, dessen reflex awfri. **cliszia* lauten müsste (**kkj* > *szi*; über das *i* gleich unten); dazu ein verbale mit *-e* aus **ini-* (= got. *-eins*) *clesie* (aus **klakini-*) „*brüten*“ bzw. „*brutzeit*“. Und eben die erwähnung der normalen brutzeit, anfang Mai, dürfte an unsrer stelle am platze sein: ungefähr mitte dieses monats wird das vieh in die weide getrieben; zu der zeit muss dem bauer die benutzung seines teils der *hemrick* zustehen. Man beachte indessen, dass diese

¹⁾ *Mēnsingheed* mit *mēnsingh(e)*, abstractum zu einem durch suff. *-isia* (= ahd. *-isōn*, ags. *-sian*) aus **gimēni* gebildeten denominativ (vgl. mhd. *gemeinsamen* „teil haben an“ aus *gemeinsam*). v. R.'s übersetzung „ein eid der wegen vermischung verschiedenen gutes geschworen wird, ein sonderungseid“ passt nicht an unserer stelle und liesse sich kaum hinsichtlich der begrifflichen entwicklung rechtfertigen.

ungefähre zeitbestimmung sich nicht auf die officiell festgesetzte frist bezieht; der gesetzliche terminus ante quem wird erst im folgenden § erwähnt („*iof di* (l. *dio*) *hemrick oendeeld is ðnt sumeris nacht, so etc.*“ W 392, 20).

Die parallelstelle im Jus municipale, H 39, hat „*buppa thēcliszie* ¹⁾, dessen *i* auf einer linie steht mit dem wurzelvoc. in *lidsa*, -*za* „legen“ W und H passim, J 21, 25; 30, 14; 65, 1; 69, 1; 80, 5, *sidsa*, -*z(i)a* „sagen“ W und H passim, J 2, 12, Ag 14, 15, 35, *britsen*, -*zen* „gebrochen“ W und H passim, Sch 772, J 17, 5; 21, 35; 24, 7; 46, 49; 75, 5, 6 und 7, *spritzen* „gesprochen“ J passim, Ag 11, 43, 55, 96, 98, *bilitsen*, *litzten* „geschlossen“ W 414, 20, J 59, 17: *e* wird zu *i* vor tautosyllabischem assibiliertem conson. (wegen *britsen* etc. aus **brekin* etc. vgl. die participia *binetten*, *schetten*, *bisletten*, *stellen*, *swerren*, *wessen* etc.), doch bleibt erhalten vor heterosyllabischem, wie hervorgeht aus *biletzen* H 124, *oenbretzen* H 85, *opbreetzen* Sch 463, *urspretsin* Sch 401 (aus **bilekin* etc.), -*etsel* (flect. *eetsle*) *calcar* W, H 89, 90 (aus **ekil*, gegenüber ahd. *ecchil* acuale). Demnach beruht das *i* von -*cliszie* auf anlehnung an **clisia*. Für *thē* ist ahd. bei GRAFF aus gl. K citiertes *kithiha* efficaciam ²⁾ zu vergleichen, dem (wenn der wurzelvoc. kurz anzusetzen ist) awfri. *thē* entsprechen musste; nach mnl. *dā-en* (aus **thīhan*) „sich fortpflanzen“ (eig. „durch fortpflanzung in der zahl zunehmen“) wäre diesem nomen die bedeutung „fortpflanzung“ beizumessen, sodass *thēcliszie* als pleonastisches compositum zu gelten hätte.

Lustelick in J 12, 10: „*Jeff een edelmān bij sȳnre dwaelheyt ende bij sȳnre eenfāldicheit dēde een jecht ende dat weer also naet, soe mochte hem dat naet schaya om sȳn edelheyt, want dyð edelheyt is een tingh, deer seer lustelick is*“. Das adject. ist an der hand der Oxf. var. *yonstich* (Rq. 254, fussn. 1) als „angenehm, vorrechte gewährend“ zu deuten ³⁾.

¹⁾ In der hs. als ein wort geschrieben, nicht, wie in HETTEMA's ausgabe, getrennt in *the cliszie*. Das Apographon hat verderbtes *thet lidse*.

²⁾ In Pa steht *kahida* als verschreibung für *kadiha*.

³⁾ Nach diesem *yonstich* ist wol im aofri. Sendger. Rq. 254, 2, *unstedich* in *unstich* zu corrigieren. Vgl. übrigens das original, Processus Judiciarius JOH. ANDREE (1512) Va: „Favor dicitur ideo, quia si aliquis nobilis est liber per errorem suum et simplicitatem suam confiteatur se esse servum, non nocet ei, dum probatur contrarium. Et hoc in favorem libertatis, quia libertas est res valde *favorabilis*“.

Eine *contradictio in adjecto* bildet die lesart *lustelick* in J 12, 24: „*Hwēerso swīget* (l. *ma swīget*), *so teydeθ ma* (stimmt man zu ¹⁾ *in lustelicke tinghen, ende in swēre tinghen naet*“. Es ist hier mit rücksicht auf das *oppositum swēre* offenbar *lichtelicke* (unwichtige) zu lesen.

Lūters- (*lūther-*, *lūtheris-*, *lutter(i)s-*) *laen* ist in der awfri. und der aofri. rechtssprache der ausdrück für den lohn („*aller ieerlykes fýf schillinghen*“), den die mutter bis zur mündigkeit aus dem vermögen des kindes zu beanspruchen hat, „*alsoe fýr soe hyð et bihōt hadde oenweemd* (unbeschädigt) *fan acht secken, deer hyðne fan ðcht toe hoedene, fan fyöre ende fan wällende wetere* etc“. S. das Wtb. sowie H 33, 115, und Fiv. 46. *Lüter(s)-* gehört zu ahd. *lūzzēn*, ags. *gelūtian* *latere*, mhd. *lūzen* „verborgen liegen, lauern“ und kennzeichnet sich also durch comparative metaphora, in folge deren der ursprüngliche beibegriff des heimlichen und der bösen absicht zurücktrat ²⁾. Für die ableitungsendung des wortes könnte man beim ersten blick vielleicht altes **āria-* ins auge fassen; mit rücksicht auf die in *lutter(i)s-* begegnende dehnung, die sich vor diesem suffix nicht hätte entwickeln können, empfiehlt es sich jedoch an substantiviertes, durch die endung **ra-* gebildetes adjectiv zu denken. Wegen der schreibung *th* vgl. PBB. 19, 414, fussn.

Maer „graben“. Das vielfach in den west- und ostfries. quellen erscheinende wort ist mit dem in BRUCKNERS Die sprache der Langobarden s. 106 ff. nachgewiesenen *maur* „moor“ (oder „wasser“?) zu verbinden.

Mēsingheed. S zu *clesie*.

Merren in J 72, 4: „*wēpen nympt hij hier [hýr] foer swird, foer baesler* ³⁾, *foer steckmisse of morren [merren]*. Nach an. *merja* (*marða*) „quetschen, stossen“ ist das nomen als durch suff. **inō* (vgl. as. *thecina* „decke“, *lugina* und s. KLUGE, Stammbild. § 151) gebildetes derivatum zu fassen. Wegen des in den formen mit syn-

¹⁾ Vgl. ags. *tygdian* „einwilligen, zustimmen“, as. *tugithon* „einwilligen“.

²⁾ Gegen die in SIEBS' Westfries. studien s. 51 vorgeschlagene deutung „das Recht der Lohnzahlungen für die Behütung in den Windeln, vgl. ahd. *ludara*, vlaemisch *luder*, *luiden*“ sprechen die folgenden momente: die behütungszeit erstreckt sich bis zur mündigkeit; ahd. *ludara* ist fem. gen. und hat *d* = germ. *þ*, während in *lüter(s)-* eine nicht fem. form mit germ. *t* vorliegt.

³⁾ Vgl. mlt. *baselardus* „dolchmesser“.

kopierter paenultima entwickelten *rr* vgl. *scheppena* „schöffe“ W und die p. p. *swerren*, *wrlarren*, *stellen*, *biseppen*, *binetten* etc.

Needschÿn. Bei der erwähnung der bekannten *needschÿn* (*nēd-schininga*) „impedimenta legitima“ (= mhd. *ēhafte noete*) gehen die rechtsquellen, die ost- sowie die westfries., in auffälliger weise auseinander. R¹ (43, 2), F (22), das Jus munic. (H 83), die lat. übersetzung (Rq. 40, 14 ff.) und der mnd. (in der hs. von E¹ stehende) text (Rq. 41) verzeichnen vier fälle: 1. der *bonnere* „gerichtsbote“ hat dem verklagten die citation nicht zukommen lassen, 2. feinde haben ihm bewaffneter weise den weg verlegt, 3. die wege waren durch sturm und überschwemmung nicht passierbar, 4. er war zur zeit der gerichtssitzung krank. Desgleichen J 3, 13: „*Dat ārst is, off hem naet kēth is; dat ūder is anxta sÿns lÿues; dat (tredda) is wānweder; dat fyārda is syūkte*“. S. auch unten Nachtrag. In E¹ 40, 17 ff. und Huns. 40, 18 ff. geschieht jener fälle keine erwähnung; es ist daselbst die rede: 1. von feuersbrunst der wohnung ¹⁾, 2. von dem tod eines der hausgenossen ²⁾, 3. von einer bewusstlosigkeit des verklagten ³⁾, 4. von notwendiger reparatur des deiches; und zwar mit ausdrücklicher bestimmung, dass der verklagte wegen gültigerklärung dieser *needschÿn* dem *āsega*, dem *scelta* und dem fiscus einen goldenen pfennig zu entrichten hat. In E² (Rq. 40, fussn. 8) werden sieben fälle aufgezählt: die vier oben zuerst verzeichneten und drei der zuletzt genannten (nämlich 1, 2 und 4), brand, ein sterbefall im hause und reparatur des deiches ⁴⁾ (also nicht bewusstlosigkeit). Die nämlichen sieben erwähnt auch das ms. E¹ in mnd. und fries. redaction und zwar indem in derselben hs., wie oben bemerkt, zuvor im mnd. teil die eine, im fries. teil die andre vierzahl aufnahme fand. In der Incunab. endlich (s. W 41 und

¹⁾ Man beachte „*thi setta brond*“ mit *setta* als gen. pl. eines mhd. *oesez(ze)* „wohnung, besitzung“ entsprechenden nomens.

²⁾ In H 40, 21, ist selbstredend das unmögliche (aus dem bald unmittelbar folgenden passus „*sīnes selves swīmea*“ hierhin verirrte) „*sīnes selves*“ zu streichen.

³⁾ Wegen (*dāth*)*swīma* „durch einen schlag auf den kopf verursachte bewusstlosigkeit“ s. E¹ und E² 232, 23 ff., E³ 233, 23 ff. und Huns. 339, 21 ff. In Huns. 40, 22, ist *swīma* zu lesen; in E¹ 40, 21, *dāthswīma* (trotz der zweifachen verschreibung im ms., vgl. Rq. 41, fussn. 9; von einer totwunde könnte hier nicht die rede sein).

⁴⁾ Rq. 43, 20 und 21, ist zu lesen „*eyn ritende gat*“.

43) stehen alle acht fälle, doch so, dass nach der verzeichnung der vier ersteren die vier andren erwähnt werden ¹⁾ unter hinzufügung der clausel: „*deer ne aegh hi foer te fellane (zahlen) penningh nēr penninges wurden, hit ne wēre dat di aesga dat mit riucht oers bitella muchte*“ (es sei denn dass der *aesga* auf grund seines rechtes die bezahlung beanspruchen wollte):

Dass diese discrepanz etwa mit verschiedenem rechtsbrauche auf verschiedenem rechtsgebiete in zusammenhang gestanden hätte, wäre natürlich a priori nicht zu leugnen. Udenkbar dürfte es aber sein, dass da, wo brand, ein sterbefall im hause, bewusstlosigkeit oder notwendige reparatur des deiches als impedimenta legitima rechtsgültigkeit erlangt hatten, nicht auch das ausbleiben der citation, gewaltsame verlegung des weges, unbenutzbarkeit der wege und krankheit als solche gegolten hätten. In den letzteren fällen war es ja dem verklagten *absolut* unmöglich den termin einzuhalten; in den andren lag diese *absolute* unmöglichkeit nicht vor: die löschung der feuersbrunst hätten auch andere besorgen können; den verstorbenen hausgenossen hätten auch andere beerdigen können; der aus der bewusstlosigkeit erwachte wäre vielleicht im stande gewesen, sich auf den weg zu begeben; die reparatur des dammes hätte der verklagte andren überlassen können. Wenn also in E¹ 40, 17 ff. und Huns. 40, 18 ff. die *nicht absoluten*, nicht aber die *absoluten* impedimenta erwähnt werden, liegt es vor der hand anzunehmen, dass hier die letzteren als die allgemein bekannten und von alters her gültigen einfach unerwähnt blieben.

Dem nicht absoluten character der anderen impedimenta gemäss wäre sodann die vermutung nicht abzuweisen, dass dieselben erst in späterer zeit rechtskräftig geworden seien und zwar gewissermassen als vergünstigungen, für deren anerkennung bestimmte gebühren nach E¹ und Huns. gefordert wurden oder nach W gefordert werden konnten. Wo dieser verhinderungen in mehreren redactionen des Landrechtes keine erwähnung geschieht, wäre demnach zweierlei als

¹⁾ *Needbränd* steht hier, W 43, 12, für „gefährliche feuersbrunst“. Wegen des folgenden *needdaedel* vgl. ags. *dēadgedāl* und *nīedgedāl* „mors“, eig. „morte, necessitate effectum discidium corporis et animi“, woraus für das fries. wort auf pleonastische composition aus *need*, *dāth* und *gidēl* zu schliessen ist; (sonst gilt *daedel* für „totschlag“, s. PBB. 14, 234 ff.). Die unmögliche lesart „*datter* [*dadet*] *wima*“ ist begreiflicher weise nach E¹ 40, 22, in *dādswīma* zu corrigieren.

möglich zu erachten: entweder diese impedimenta hatten auf dem einen oder dem andren rechtsgebiete überhaupt keine rechtliche geltung erlangt oder die redaction des betreffenden paragraphen rührt aus einer zeit, wo dieselben noch nicht galten. In bezug auf F und die lat. version ist in ermangelung beweisender momente zwischen den beiden möglichkeiten keine wahl zu treffen. Die mnd. redaction aber muss unbedingt als eine veraltete gelten, weil in derselben hs., welche das Landrecht enthält, auch die oben erwähnte siebenzahl verzeichnet steht. Und ebenso ist die redaction von R¹ zu beurteilen: indem die durch elementarereignisse veranlasste unbenutzbarkeit der wege in F durch „*thet him wind ende unewad* (unwatbares) *weter ofnōme*,” im lat. text durch „*quod tempestas venti et immeabilis aqua iter abstulerit*,” im mnd. durch „*dat em behyndert wynt unde unwat water*,” in der Incunabel und im Jus municip. durch „*dattet him wjynd of onweer ofnoem*” bezw. „*dattet him wjynd ende onweder ofnymen hadde*” bezeichnet wird, steht in R¹ nach dem übereinstimmenden passus „*thet him wind and wetir withir wrden wēre*” noch „*and hi dika skolde withir thene salta sē and withir thet wilde hef*,” eine zugabe, die hier augenscheinlich gar nicht am platze ist und sich offenbar hierhin verirrt hat aus dem vierten der nicht absoluten impedimenta „*and hi sīn iet ditzia scolde wither tha salta sē and tha wilda heve*” (Huns. 40, 22 ff.). Für die beurteilung der redaction im Jus municip. ist der text der Incunabel von gewicht: wenn der in letzterer quelle verzeichneten achtzahl zufolge auf westerlauwerschem gebiet auch die *nicht absoluten* impedimenta rechtskräftig waren, kann das Jus municip., indem es die für das nämliche gebiet geltenden rechte verzeichnet, in seiner vierzahl der *absoluten* verhinderungen nur eine veraltete redaction enthalten.

Dass endlich in der oben erwähnten siebenzahl der (*dāth*)*swīma* fehlt, führt wieder zu einer folgerung in betreff der zeit, worin dieser fall unter die *nēdschīn* aufnahme fand; im gegensatz zu den in E¹, Huns. und der Incun. stehenden serien, worin der (*dāth*)*swīma* genannt wird, repräsentiert die siebenzahl in E¹ und dem mnd. text eine ältere redaction, die aus der periode herrührt, worin dieser (*dāth*)*swīma* noch nicht als impedimentum galt.

Niēwelnacht, -*wīnter*, *niēwiltioestre*, *neyltyuestre*. In der bekannten im II Landrecht überlieferten beschreibung der winterleiden des vaterlosen kindes gewährt das Jus municipale für die in der Incunabel stehenden ausdrücke „*dī tiuestera nevil*” W 47, 2 (in Fiv. 24 „*tio* (l. *tī*) *thiūster niwel*”) und „*wīnter nevilcāld*” W 47, 13 (in Fiv. 24 „*then niwelcalda winter*”), die lesarten „*dīō tiūster niēwelnacht*” und „*den kālda niēwelwīnter*”

H 84, 85. Ebenso begegnet H 120 „in der. . *nieweltioestra nacht*“ statt „oen der *neyltyuestera nacht*“ W 37, 11 (vgl. aofri. „*neilthiüst(e)re*“ E¹ 36, 11; 46, 12; 72, 25, Huns. 46, fussn. 2). Die beim ersten blick sich gleichsam aufdrängende frage „*niewel(-)* = ahd. *nebul*, -*il*, -*el*, as. *neþal* etc.?“ ist entschieden zu verneinen: ausser den belegten bildungen *nevil(-)* (durch compromiss aus **neval* oder -*ul* und **nivil*), *niwel(-)* (aus **nivil*), wären zur not auch *nevel(-)* und *niouwel(-)* bzw. *nioel(-)* (aus **nivul*, vgl. PBB. 19, 353 ff. und 385) zu erwarten, keineswegs aber *niewel-*, dessen *ie* durchaus nichts anderes als das schriftzeichen für *iē* (aus *iā* < *ia* < *ío*, s. PBB. 19, 421) sein kann. An ein hiernach für möglich zu haltendes **niōþal* ist nun zwar nicht zu denken, sintemal es, m. w. wenigstens, hiermit zu vergleichende wörter auf germanischem sprachgebiete nicht giebt. Doch dürfte hier anknüpfung an ags. *níol*, *néol* (für *níhol* aus **nihwol*-, vgl. Tijdschr. van Ned. Lett. 8, 244 ff.) und *ní(o)wol*, *neowul*, -*ol*, -*el* (aus **nigwel-*; -*ul*, -*ol* durch eintritt für -*el*), also ansetzung einer form mit *w* zum ziele führen: besagtem *níol* musste awfri. *niēl*, besagtem *niwol* eine form *niwel* entsprechen; vermischung der doppelformen ergab *niēwel*; (compromissbildung zur zeit der existenz von **níol*, **níal* oder **nīl* hätte *niouwel* bzw. *niauwel* ergeben, vgl. PBB. 19, 363 f.). Ags. *néol*, *neowel* etc. aber stehen des öftern in verbindung mit *grund*, *scræf* „pfütze“, *næs* humus, *genip* „finsterniss“ zur bezeichnung der hölle. Hiernach wäre auf die möglichkeit zu schliessen, dass vorfries. **níol*, **niwol* etc. in specieller beziehung auf die hölle als substantiviertes adjunct. diesen ort bezeichneten, mithin in einer bedeutung verwant wurden, welche die composition des nomens mit einem subst. *nacht* und einem adjunct. = „finster“ völlig begreiflich macht. Sonderbar dürfte nur die verbindung dieses *niēwel* mit „*wīnter*“ erscheinen; doch fehlt es nicht an zeugnissen für einen im mittelalter vorhandenen volksglauben, der das leiden unerträglicher kälte zu den qualen der hölle zählte.

S. ehrw. J. H. HOFMAN, kath. pfarrer zu Schalkwijk, den ich behufs belehrung über dieses thema befragte, teilte mir freundlichst die beiden in CAESARIUS VON HEISTERBACHS Dialogus Miraculorum 12, 1 und 23, begegnenden passus mit: „*De poenis inferni, quae innumerabiles sunt, novem specialius notantur, pīx, nīx, nox, vermis, flagra, vincula, pus, pudor, horror.*“ — „*Primo loco (sicut ipse resurgens a mortuis confessus est Johanni Scholastico Xantensi, a quo ego quae dicturus sum audiui) missus est in ignem tam intolerabilis ardoris...; ex quo extractus jactatus est in locum tam frigidissimum, ut optaret redire in ignem.*“ An die ags. Genesis 313—'6 erinnerte

mich COSIJN: „*þær hæbbað héo on áfyn ungemet lange ealra féonda gehwile fýr ednéowe; þonne cymð on uhtan éasterne wind, forst fýrnum cald, symble fýr oððe gār.*” Aus der Visio Tnugdali (ed. WAGNER), worauf mich college BÜLBRING aufmerksam machte, seien sodann die folgenden stellen citiert: „*Devorabat autem bestia quas-cunque invenire poterat animas, et dum in ventre ejus per supplicia redigerentur ad nihilum, pariebat eas in stagnum glacie coagulatum*” (pros.) 28; „*Intus vero mordebantur in visceribus more viperino a prole concepta, sicque vegetabantur misere in unda fetida maris mortui glacie concreta,*” ib.; „*sedens super algens semper olensque Stagnum*” (ged.) 93 (vs. 1084—’5); (vgl. das mhd. ged. 1016, 1023; in der mnl. prosaversion entspricht dem „*in stagnum glacie coagulatum*” „*in de vloet diere vervorsen es,*” Oudvlaemsche gedichten 2, 42; vom lat. texte abweichend steht daselbst ferner nach erwähnung der „*dootder zee:*” „*Hier vervriezen si in stiver dan eenich ysere ende dan werpen si se in de vloet ende dan verbernen si se als caden, etc.*”). Endlich aber weise ich noch hin: auf die im mnl. gedicht Van den levne ons Heren 3945 ff. be-gegnende schilderung der hölle „*Daer es onder vlamme ende vier so heet, dat elken kaitijf es gereet; waer hi in enen iseren berch gedaen, hi gloeide ende smolte saen; bi dien viere staet ene beke, so cout. . . , half die zee, waer ’sier in gedaen, sie vervorse te yse saen. . . ; ende in die coude swerte beke tormenten zielen eweleke,*” sowie auf DANTES Inferno 6, 7—11, „*Io sono al terzo cerchio della piovra, eterna, maledetta, fredda e greve. . . grandine grossa ed acqua tinta e neve per l’aer tenebroso si riversa.*”

Neben den auf **nigwel-* etc. zurückgehenden formen mit *w* sind ferner für das vorfries. aus **nig(w)ul-*, -*ol-* entstandene bildungen **nigol* und **nigel* (mit anorganischem -*el*) als möglich anzusetzen; letztere musste awfri- (und aofri.) durch **negel neil* ergeben, das sich in den oben verzeichneten composita *neylthiuester* (*neilthiüstre*) vorfindet ¹⁾.

Now-, now-, no(u)we-, nouglick, anoeg. Neben *nūglick* „ge-nügend” J 2, 37; 13, 8, 10, 41, 43, 46; 14, 4; 21, 8, etc., Rq. 486, 1 var.; 460, 30 var.; 560, 19, erscheint als doppelform

¹⁾ Indem durch diese fassung die Aofr. gr. § 117 *α* vorgeschla-gene deutung von *neil-* hinfällig wird, ist auch die richtigkeit der gleichung *heila* (caput) = ags. *heafola* zu bezweifeln. Dürfte man hier vielleicht an. *hugall* „achtsam“ heranziehen und einen proto-typus *hugilō* als substantiviertes adjectiv = „der denkende” an-nehmen?

nou-, *nowlick* S, Sch 475, J 9, 6; 13, 14; 15, 37; 30, 27; 32, 9; 46, 70, Ag 107, 135, *no(u)welick* S 486, 1, 29, das mit rücksicht auf die PBB. 19, 351, besprochene entwicklung von anorganischem *u* vor *w* auf altes **nōwalik* zurückzuführen ist: **nōwa-* mit *w* für *gw* aus der stammform **nōgwe-*; **nōga-* (vgl. auch ahd. *ginuog*, as. *ginōg*, an. *gnōgr*) mit *g* für *gw* aus **nōg(w)o-*; beides in grammatischem wechsel zu got. *ganōhs* etc. Aus diesem *w* geht hervor, dass die von Fick angenommene verwantschaft unserer wortsippe mit aid. *naç* „erreichen“ zu verwerfen ist.

Nougelyc Rq. 484, 17 var., ist natürlich compromissbildung.

Zur bezeichnung von „satis“ (adverbium oder substantivisch verwant c. gen.) begegnet ferner für aofri. *-(e)nōg* eine form *anoeg*: „*want di koningh... haet aller kempna anoegh*“, W 13, 15 (H 73 hat *noech*) — „*Tweer ōrkenen jefta tree sint anoegh in da maesta[-e] deel dera seckena*“, J 15, 49 — „*Een ōrkena is anoegh [a noegh]*“, J 15, 51 — „*dyð bywisinge is naet anoegh [a noegh]*“ J 17, 16; s. noch Sch 521, 739, Ag 135, J 25, 35; 46, 1, 19; 59, 21; 73, 1; etc. Der ausdruck bedeutet eigentlich „zur genüge“ (vgl. auch mnd. *to der nōge*) = *a* präpos. (vgl. *a raef* „ungerechter weise“ H 143, *a frje*, *-a kaep(e)* „bei freiwilligem verkauf“ Ag 143, Sch 517, 596, 637, 746, *a wara wīrda* „gewahr werden“ J 58, 36, *a mānda* „in gemeinschaft“, *a wed* „zu pfande“ J 44, 14) mit substantivisch verwantem *nōg*.

Omtiaen „für etwas aufkommen, einstehen“. J 64, 6: „*Hwaso ōrem een tingh haet* (befiehlt zu) *dwaen, sijn folck off sijn friūnden jeftte oers lyōden, so is hij dat al schyldich om to tyaen ende dyn schada op to riūchten, haet hyā dwaet*“. — J 64, 27; „*Dat dijeeen is den schada schyldich om to tyaen, deern deen haet*.“ — Ag 15: „*Ende jefter emmen oen Grēta guēde ēnich sprēke hēde oftā habba mochte, dae sprēke ende zecke nyma wy to stonden oen toe bitallien, toe foerandrien* (uns dafür verantwortlich zu stellen) *ende om toe tyaen būta Everdis schada*“; — Sch 720: „*en want wy dan aldus mit Liouwerdera fōrbonden sint, guēd en quaed elk mit ōrem toe ljen en om to tyaen*“. — Sch 732: „*ende fālter breck in ... wj steden forsz. dat to lye mey mānckōren to byriūchten op den durighe* (übertreter) *elck op sijn ayn kost ende leed, ende dy durighe dat om to tyaen mit guēde jefta mit bloede*“. S. noch J 40, 3; 64, 5, 15, Sch 511, 540, 601, 610, 647, 729, 741. Die beachtung von as. *plegan* „für etwas einstehen“ (Hel. 5478, 5485), mit ahd. *phligido* „verantwortung“ und ahd. *phlegan* curare, ministrare, führt zur vermutung eines *omtiaen* curare, dessen semantische entwicklung ihre beleuchtung erhält durch mhd. (s. Lex.)

umbegān „pflegen, besorgen“ (d. h. „sich *um* jemand oder etwas bemühen“). Und indertat tritt diese postulierte bedeutung ganz deutlich hervor in dem Sch 657 für „von einer angelegenheit kenntniss nehmen“ verwanten *omtiaen*: „*ende dȳ attha* (deichgeschworene), *dierm beset haet* (der sich wegen einer zu zahlenden strafe verbürgt hat), *naet foert* (hat nicht sofort) *toe bytelien* (zahlen), *meer dan* (l. *da*) *meena atthen dat to lȳke* (zusammen) *om to tyaen*, *ende ney da bysetthingha ende wike* (erkenntniss?) *dat wite* (hat er, der geschworene, die strafe) *toe bitelien*“.

Oen-, *ōnbrakanda*. In H 179 wird unter den bei der entrichtung des *weerielt* zu verwendenden zahlmittel „*mitta grēna eerwe*“ genannt „*als hit des koningis ōrkundem* (l. *ōrkunden*) ¹⁾ *bi hiāra siēle settath* (taxieren) *ende hit būta* (nicht am) *oenbrakanda owere leith*“. Der passus begegnet noch einmal mit einiger variation in H 180: „*mithta grēna ērwe, āst thes coninghes ōrkundan būta ōn-bracanda oure bi hiāra sēle setta*“. Im hinblick auf *spraka*, -et, *brakath* für *spreka*, -et, *brekath* (s. für die belege PBB. 19, 411 und Ag 11, 151), *bracken* Sch 744, *sprakkane*, *spracken* Sch 376, 607, für *brecken*, *sprecken* (wegen *ck*, *kk* s. PBB. 19, 411, fussn.), *wraka* (s. BUITENRUST HETTEMA, Bloemlezing uit Oudfriesche geschriften, 1, 22) für *wreka*, ist -*brakanda* als eine für -*brekanda* eingetretene form zu fassen; *oen-* steht in den awfri. denkmälern passim neben *on-* und *ont-* aus **und-*; also „*oenbrakanda owere*“, „*ōnbrakanda oure*“ = „abbrechenden, abbröckelnden ufer“. Die PBB. a. a. o. vorgeschlagene deutung des *a* dieser formen befriedigt mich jetzt nicht mehr. Der umstand, dass der voc. grade in der verbindung mit vorangehendem *r* und folgendem *k* auftritt, weist darauf hin, dass hier lautlich entwickeltes *a* vorliegt, das durch die ebengenannten consonanten bedingt war. Indem nun aber neben diesen *a*-bildungen auch die alten *e*-formen *spreka* etc. (und zwar als die normalen) erscheinen, muss für die afficierung neben den consonanten noch ein anderer factor in betracht kommen, der wol kaum ein anderer als das *a* der endungen -*a*, -*ande*, -*at(h)* gewesen sein kann.

Oentaem (*ōntaem*, *unthame*, *oentame*). Ein juristischer ausdruck, der wiederholt in der Jurisprud. Fris. und im aofri. Sendgericht begegnet für 1. „unzulässigkeit einer sache“, 2. „einrede wegen unzulässigkeit der sache“ (*exceptio*, *recusatio*), 3. „verweigerung einer rechtshandlung“ (als die folge von einrede).

¹⁾ Wegen dieser „königszeugen“ s. HECK, Die Altfries. Gerichtsverfassung, s. 98 ff.

J 11, 1: *hyä* (die parteien) *schellet* (vor dem anfang der verhandlung) *zwarra*, *dat se ney hiāra beste ween da wird* [*w'd*] *spreek...*, *datze neen falscheed in der bywysinghe foerdbrenget* [*foerdbringhe*] *ende neen ferst om ōntaem nyma* (l. *nyma om ōntaem*) *der seeck*" (nicht um aufschub einkommen auf grund von unzulässigkeit der sache). — Sendger. (Rq.) 252, 34 ff.: „*so schel di oenspreker and thi sitter* (verklagte) *ayder āne ēth swera*, . . . *det hiā nēne falsche bewysinghe foertbrenge and neen frist nyme om unthame der seke*".

J 6, 8: „*Dat alle da oentamen mey dij sitter nymma* (vorbringen, geltend machen), *eer hij anderda da oenspreker*"; — Sendger. (Rq.) 252, 21 ff.: „*det al da oentamen, dēr hȳr to fara* (in §§ 14—19) *scriven send, dā schel di sitter nyma, eer hi onwardie da onspreker*"; — J 4, 2: „*Dat ma da clager in oenbegin dis riūchtes gunstich wessa schel ende byhelplyck ende den sitter to riūcht laya ende to andert twinghe, hwant dij sitter ōfta ende jern lastera* [*lāsera*] *oentamena pligeth*". — J 13, 11: „*Dat ma da clager in da oenbegin dis riūchtes gunstich wesse schil . . . , want dij sitter oeftelick ende jern lāser ōntamen pliget*".

Sendger. (Rq.) 254, 13 ff.: „*diū wēninghe ief diū prowynge is* (gilt) *bi oentame des riūchtes* (bei verweigerung der beweisführung durch eidhelfer), *als di ēna da ōrym det riūcht naet lāst*" ¹⁾.

Auch beachte man J 6, 1: „*Dyō* (ōnschylldinge) *is twerahānda wȳs, dȳr dij sitter hym mey ōnschylldigia mey. Dyō aerste haet dilatoria, dat is ōntaemlick, want dȳr wirt dyō seeck bȳ ōnteȳn*" (der behandlung entzogen ²⁾). Die richtigkeit dieser etymologie unterliegt berechtigtem zweifel. Gegen wfri. *oen-*, *ōn-* = „ent-“ wäre natürlich nichts einzuwenden (vgl. oben s. 45); das nämliche *ōn-* wäre, wenn sich gleich keine schreibung *oenscheldinghe* o. ä." findet, für das mit wfri. elementen durchsetzte ofri. des Sendgerichts denkbar; weil aber das nomen dem dat. acc. sg. *oentame*, *unthame* ³⁾ Rq. 253, 8; 254, 14, zufolge fem. ist und es germ. keine *-mō-* bildungen giebt, liesse sich die ansetzung eines zu *teuh*, *tauh* etc.

¹⁾ Wegen *riūcht* und *riūchta* in dieser bedeutung s. Wtb. 995 unter 4, und 996 unter 2, sowie J 13, 43; 15, 34, Rq. 502, 8 (= H 294).

²⁾ Wegen solcher verwendung von *ōntiaen* s. J 15, 37: „*Hwērsō een mǎn layeth wirth to fara* [*to fare*] *een riūchter, wil hy da sēck ōntyaen myt riūcht, so schel hij alleraerst sprecka tojēnst dyn riūchter, dat hij sȳn riūchter naet wessa mey*".

³⁾ Wegen aofri. schreibung *th* für *t* s. Gramm. s. 99.

gehörenden prototypus **tauhmō* nicht rechtfertigen. Nicht unberechtigt wäre hingegen die annahme eines durch suffix *-ō* gebildeten, zu got. *gatiman*, ahd. *zeman*, an. *tamr* „angemessen“ u. s. w. gehörigen, auf **tamō* (**tomō*) zurückgehenden derivatums (awfr. *a* vor nas.; im Sendger. *a* und *o* vor nas., Aofri. gr. § 2 anm. 1), das sich in verbindung mit negat. *un-*, *on-*, *oen-*¹⁾ anstandslos als ausdruck für „unzulässigkeit“ etc. erklären dürfte.

Onnaetlick in J 46, 24: „*Hweerso een menscha een testament jeffta iesta willa haet mecket... so mogen dajeen, deer wtoer sex hānden sint, dat testament naet wrsprecka* (anfechten), *als dat Lānd-riūcht seyt* (dat sint fader ende mōder, sister ende brōder, kīnd en kīnskīnd); *ende al weer dat seeck datter al weeren* [weer] *broer jeffta suster, soe moghen hyā ietta dat testament naet leckya, als neen ōnnaetlicke hānden in dat testament sint to eerva maketh*“. Also vater, mutter, schwester, bruder, kind und enkel des erblasers können als die nächsten erbberechtigten ein testament anfechten; der bruder and die schwester aber nur dann, wenn *ōnnaetlicke hānden* etc.”

Mit rücksicht auf die beeinflussung der Jurispr. Fris. von seiten des Römischen rechts ist für unsre stelle, wie mir FOCKEMA ANDREAE bemerkte, Justin. Cod. III 28, 27, zu vergleichen: „*consanguinei (fratres vel sorores) autem... contra testamentum fratris sui vel sororis de inofficioso quaestionem movere possunt, si scripti heredes infamiae vel turpitudinis vel levis notae macula adspargantur*.“ Hieraus aber geht hervor, dass *ōnnaetlicke*, dem als oppositum zu *naethilick* „ebenbürtig“ (PBB. 19, 417) die bedeutung „nicht ebenbürtig“ beizumessen wäre (vgl. auch mhd. *ungenūz(e)*, mnd. *ungenōte* „der geringeren standes ist“), nicht die richtige lesart repräsentieren kann. Es ist hier offenbar das wort in *ōnmoetlicke* zu corrigieren; vgl. das PBB. 19, 418 f. besprochene und nach ahd. *muoza* fas, licentia, facultas, als „(nicht) passend, gebührlich, dienlich“ zu fassende (*oen*)*moetlick*. Also: „wenn nicht leute, die unpassende erben wären, im testament zu erben ernannt sind“.

Reppeth. S. zu *ēdel*.

¹⁾ Wegen awfri. *oen-* „un-“ vgl. *oendeeld*, *-hlest*, *-riūcht*, *-bern*, *-weemd*, *-willa*, *-ferlerren*, *-sciūldich*, *-naemd*, *-aefft* etc. W 391, 23; 409, 27; 411, 24, 34; 430, 3; 435, 3; 440, 16; 467, 10, 18; 420, 17, H 90, 99, 100, J 47, 11 (HETT. falsch *onaefft*). Für den dialekt des Sendger. ist gleiches *oen-*, wenn auch sonst nicht bezeugt, möglich zu erachten.

Respet in J 58, 12: „*Di wrste riüchter, God fan hymelrjck, dý wrbyēt daedslachten alla lyoeden ende dyō wirth naet wrjown* (verziehen), *eer dat bloed respet is fan dām, deert stirth haet*“. Ahd. *raspōn* colligere und nwfri. *rispje* „ernten“ (GJ) zufolge ist awfri. *respia* „ernten“ anzusetzen; nach mhd. *arnen* „ernten“ und „entgelten, für etwas büssen“ (s. BARTSCH zu Karlmeinet, 265) kann unsrem *respia* die nämliche metaphorische bedeutung beigemessen werden.

Ritherne. S. zu *thruckstrinzede*.

Roied in J 13, 47: „*Hvae deer wil clæglick ymmen wrōgie jeffta oensprecka om secka, deer ymmen rored [roied] off gaed in sýn sonda lidmāten off lýff, dý schel comma geleerd ende tofara onderwýsd mit al da noeglicksta [-icsta] bywýs*“. Der sich auf leibesstrafen beziehende passus „*gaed in sýn sonda lidmāten off lýff*“ führt zur annahme, dass *roied* sich auf vermögensstrafen bezieht. Die PBB. 19, 378 und 432, erörterten sprachlichen processe gestatten die zurückführung von *roia* auf **rāvia*n = ags. *réafian* privare: **rōw-* aus **rāw-* für **rāv-* vor primärsuffix -ō-; *rói -j-* aus **rō-ij-* für **rō-wij-* der flexionsformen, die *ōw* aus den bildungen mit primärsuffix entnommen hatten; *roied* als 3 sg. präs. ind. durch verallgemeinerung der *rói-j-*form.

Rosch. Das adjunct. begegnet in der Jurispr. und im aofri. Sendgericht in „*rossche wēninghe*“ und „*rosche tyd*.“

J 13, 6: „*Dyō fyārde (bywisinghe) is een rossche wēninghe, dat is als me syūcht (sieht) āne mǎn ende een frowe bēde naken to gara, so is dat een wēninge, dat hise byslēpen hadde*“; (s. auch Rq. 254, 29 ff.). Das original, Processus Judiciarius JOANNIS ANDREK (ed. 1512) VI b, hat: „*Per presumptionem probatur aliquid, quum vehementer aliquid presumitur, utputa: si videtur solus cum sola nudus cum nuda presumitur quod eam cognovit carnaliter*“. Der ausdruck *vehementer* weist darauf hin, dass *rossche* dem mhd. *rosch*, mnd. *rusch*, „rasch, schnell“ gleichzustellen und „*rossche wēninghe*“ als eine „sich sofort aufdrängende meinung“ zu fassen ist.

Als „plötzlich, unerwartet auftretend“ erscheint das nämliche wort in J 5, 4: „*dat dij riüchter mey neen mǎn laya in der tyd, deer wrbaeden is, ende sint triā foerbaden tyden, dat sint da hāchtida, dyō ōnlēge tyd ende dyō rosche tyd; . . . dyō rorsche (l. rosche) tyd is, als een lāndishēre [lāndeshēra] spreckt, hy sē op dyn dey boren jeff dat hym een kýnd boren sē jeffta hij hadde den sý (sieg) wonnen tojēnst sýn fyanden*“; (s. auch Rq. 250, 25; 251, 4 ff.). Vgl. das original, Processus Jud. J. ANDR. III a: „*Repentine ferie vocantur, quas aliquis princeps introduxit propter diem*

nativitatis filii vel sui vel quia tunc triumphavit cum inimicis suis et obtinuit victoriam."

Sangwijand (?). Als eine der jahresperioden, während deren nach friesischem rechtsbrauch das staben und schwören eines gerichtlichen eides verboten war, wird in J 5, 1, die „*fan da sneynd* (sonntag), *deer ma haet* (heisst) *Septuagesima, dat is sangwijand*, ... *to Päscha achtena*" (dem achten tag nach Ostern) genannt. Von einer an der Septuagesima stattfindenden weihe, woran man vielleicht der lesart des ms. zufolge denken möchte, kann nicht die rede sein: in den für unsren zweck zu consultierenden schriften (im Thesaurus Rituum von GAVANTUS, im Rationale von DURANDUS, in den Liturgischen schriften des Cardinalen BONA und in BINTEUMS Denkwürdigkeiten) geschieht, wie mir s. Ehrw. I. H. HOFMAN freundlichst mitteilte, keine erwähnung einer an dem tage stattfindenden weihe. Hingegen kennzeichnet sich die Septuagesima nach einer bemerkung meines gewährsmannes durch eine andre eigentümlichkeit: für die nach diesem tag anfangende und an ersten Ostertage endende periode sind mit ein paar ausnahmen im rituell nur die recitative vorgeschrieben; die hymnen werden während der zeit nicht gesungen. Man vergleiche GAVANTUS' Thesaurus Rituum IV 5, 13: „*Omittuntur a Septuagesima cantica laetitiae Gloria in excelsis et Alleluja*"; und beachte ins besondere im Missale Romanum (ex decreto Concilii Tridentini restitutum, ex officio Plant. MDXCVI) fol. 57: „*Non dicitur Gloria in excelsis a Dominica Septuagesima usque ad Pascha, exceptis Feria quinta in Coena Domini et Sabbatho sancto et quando dicitur Missa de Festo*".

Dies führt zur vermutung, dass das fries. epitheton der Septuagesima mit besagtem kirc'lichem brauch zusammenhängt, das m. a. w. *sangwijand* der hs. eine verschreibung ist für *sangswijand* (d. h. *sangswjand*), ein aus *sang* und *swjand* (für **swigjande*) gebildetes compositum, dem die bedeutung „den gesang zum schweigen bringend, sistierend" beizumessen wäre. Zwar begegnet das verb. *swigia* in unsren quellen nicht als causativ; doch ist die möglichkeit einer solchen function aus mhd. mnd. *swigen*, ags. *geswīgian* silentem facere zu folgern. Wegen des vor dem *i* der endungen *-ia*, *-iat(h)* u. s. w. entstandenen *j* für *g* vgl. die PBB. 19, 374, belegten formen *biclaia*, *opclayen*, *daia*, **flaia*, aus (*b*)*clagia*, *-ien*, **dāgia*, **flāgia*, sowie *swien* silere J 6, 7, neben *swigia* W, H 44, 109, J passim.

Seerlawā. J 53, 1: „*Hwaso een knē nyēr is fan da blōde jeffta een hael knē, dat hij aeck sibst is to da guēd op to berren* (zu empfangen) *ende aeck distolȳcka so aegh hij dyn weerfāl*

jefta seerlawa op to berren ney da blued ende ney da sib. — J 53, 2: „*Dat riucht seyt in een ōra loegh: dat ma neen seerlawa ney da riucht is schyldich ty [to] jaen off weerfāl, hwant dat riucht seyt: dij daed brinckt dat guēd op da nēsta hānd*”.

Was mit dem compositum aus *seer* und *lawa* „hinterlassenschaft“ gemeint ist, lehrt die sich aus den folgenden stellen für den ersteren componenten ergebende bedeutung „die wegen einer verwundung zu erhaltende compensatio“: „*dat i hyā* (l. *dat hyā*) *da dalgit* (l. *dolgit* = dem verwundeten) *een borga setta fōr zyn seer benna trēn daegen*“, Sch 616; „*dae riuchteren fan nēne seer meer to nimmen dan dyn sexta panningh*“, S 500, 14. Also *seerlawa* = „die (dem erblasser zugesprochene und von ihm) hinterlassene compensatio wegen einer verwundung“.

Weerfāl ist offenbar eigentlich = *weeriēd*; zwar ist die existenz eines *fāl* „geldstrafe“ nicht aus unsren quellen zu belegen, doch gewährt das zu solchem *fāl* (= mhd. *fal* „geldbusse“) gehörende denominativ *fella* „eine geldstrafe entrichten“ die berechtigung, das nomen dem friesischen wortschatz einzuverleiben. Ob hier *weer* = *wer* „mann“ im aofri. *weriēd* ist oder = *weder* und *withir* in *wederiēd* W 25, 4; 398, 24, *withiriēd* R¹ 25, 9, entspricht (vgl. lango-bard. *widrigeld*), ist natürlich nicht zu entscheiden.

Als curiosum sei die J 53, 1, vorgetragene etymologie von *weerfāl* erwähnt: „*Hwant hit haet aldeerom een weerfāl. . . , dat hij weerfāl la schil fan da riuchta eerva* (der als solcher das *weeriēd* beanspruchen konnte) *oen dat nēsta bloed syns friūdis*“ (seiner verwantschaft). Wahrscheinlich war es eben diese volksetymologie, welche die specielle verwendung von *weerfāl* für „das einem durch vererbung zufallende *weeriēd*“ veranlasste.

Setten. Nach der Jurisprud. Fris. 3, 1 (und dem aofri. Sendgericht § 9, Rq. 249) wird das verfahren „*dis gāstlicke riuchtes*“ eingeleitet durch die citation, welche der *riuchter* dem verklagten von seiten des klägers zukommen lässt; wenn darauf der verklagte vor gericht erscheint, händigt ihm der richter ein „*libel*, *dat is een wtschrift fan da actoris oenspreck*“ ein und giebt ihm „*ferst hym to byrēden, hōr hij to playte gongh so hij hwīle*“ (ob er den process aufnehmen oder aufgeben will ¹⁾); wählt er ersteres,

¹⁾ Das original, Processus judic. J. ANDR. 2a, hat: „*an velit contendere vel liti cedere*“. Wegen *hwīle* vgl. got. *hweilan* „aufhören“ und J 72, 7: „*ende wil hij* (der geistliche, der sich unkeuschheit zu schulden kommen lässt) *wral naet* (durchaus nicht) *hwīla, so is hij een byspotter Godes ende synre seel*“.

dann muss er nach ablauf der frist „*anderdde da oensprecker ende, is* (l. *als*) *hij dat deen haet, soe haet dan dat lis contestata ende is hēten in da riūcht wrgaringhe dis oensprekers ende dis sitters*“ (verklagten); „*als dyð spreek togaer is comen*“ (die behauptung des klägers und die gegenbehauptung der gegenpartei dem richter vorgetragen sind), schwören der kläger und der verklagte das juramentum calumniae; u. s. w.

Bevor der reus durch „*kanninghe jefta biseckinghe*“ (eingeständniss oder leugnen) dem process seinen lauf gelassen hat (s. J 9, 1, Sendger. § 24), also vor der litis contestatio, kann er einreden vorbringen („*oentamen nymma*“, s. oben i. v. *oentame*), den richter, den kläger, den vorsprecher u. s. w. beanstanden (s. J 6, 8, Sendger. § 25); aber auch nur dann, denn „*jelkirs* (sonst) *mey hij naet eer spreka [sprecka]* (einreden vorbringen), *eer dyð aerste seeck schaet is*“ (bevor der process in erster instanz beendet ist) (s. ibidem).

Eine gleiche vorschrift findet sich in bezug auf den vorsprecher in J 25, 37: „*Hweerso* (l. *Hwaeso*) *den foerspreke wersia* (beanstanden, s. unten s. v.) *wil, dij schelt dwaen, eer ma da setten gaer brinckt.*“ Es muss demnach dieser sich auf den anfang der verhandlung beziehende ausdruck den in J 3, 1, stehenden worten „*dyð spreek to gaer is comen*“ entsprechen; und man hat also für *setten* an mhd. *setzen* „etwas mündlich ausdrücken“ (s. BEN.-M.) anzuknüpfen und das nomen formell mit got. *gasateins* „grundlegung“ zu vergleichen (wegen der verbalia auf -en = got. -eins s. PBB. 19, 404; wegen der aus dem verb. entnommenen geminata beachte aofri. *rāfettene, wēðskemmene, biārskeppene*, Gramm. s. 144).

Siā-, *siēring*. Gegenüber aofri. *swiāring* „schwiegersonn,“ in plurali „-eltern“ (s. das Wtb.), steht in den awfri. quellen *siā-*, *siēring* „affinis“ (wegen *iē* neben *iā* s. PBB. 19, 421).

J. 25, 13: „*Nymmen mey foerspreke wesse sonder bifellinghe in dis riūchters andert...*; *nochtan sinter sommige lyoed, deer sonder bifellinghe sprecke moghen... dat sint sibdēlen* (blutsverwanten), *syēringen ende jelderen, fader ende mōder*“.¹⁾ — S 461, 1 ff.: „*om ōnkūscheyt myt gāstelika liōdem ief mit da ienum, deer da hilgha wielsen ōnfenzen habbet, ief mit newa iefta mit niftum iefta*“

¹⁾ Vgl. die lat. quelle (worauf mich FOCKEMA ANDREAE aufmerksam machte) Digestorum III 3, 35: „*Sed et hae personae procuratorum debebunt defendere, quibus sine mandatu agere licet: utputa liberi, licet sint in potestate; item parentes et adfines et liberti*“.

mit *syāringhum* etc." — H 178: „*Dat hit* (der todschlag) *him* (dem täter) *dae leed was ende nū leed is ende emnermeer bliwa schel...* ende *dit haet ma nu* [*mi*] (dem anwalt des mörders, der die entrichtung des „weeriēd“ anbietet) *alhyr biāda Gode te love ende toe ērem ende di riōchta ērfnama* (in dativo) *ende alle sīne friōndum* (verwanten) *ān federsīda ende ān moelirsīda, ān sibbum ende ān siāringhum... om sijn daedbannethe*“.

Auf grund der nicht zu bezweifelnden identität dieses *siā-*, *siē-*ring mit aofri. *swiāring* ist für das westfri. ausfall von *w* vor dem schwachbetonten *i* des *iā*-diphth. anzunehmen, eine synkope, die sich dem bekannten schwund des *w* vor endungs-*i* vergleicht (z. b. in *ey* „schaf“ W, H 58, 59, 110 = as. *ewi*; *eylānd* „insel“ mit *ey-* aus **ewi-* für **awi-*, stamm zum subst. **awi*; *nī* „neu“ aus **nīwi*; etc.; s. noch PBB. 19, 396 und 432, sowie unten zu *tayth*). Daneben stehendes *wyēka* „weichen“ (PBB. 19, 389, fussn.) begreift sich als eine durch die präteritalen formen beeinflusste bildung. (Andere formen mit *w* vor *iā* und formen mit *w* vor *iū*, *iō*, begegnen nicht).

Sitter „reus“ J 1, 7; 3, 1, S und Sch 741. Mit rücksicht auf die beeinflussung der wfri. jurisprudenzen von seiten des Römischen rechts ist in dem nomen eine übersetzung zu erblicken von *possessor*, das in der latinität des *Jus romanum* mitunter für „verklagter“ gilt (s. DIRKSEN, *Manuale latinitatis fontium jur. civ. roman. i. v. possessor*). Wegen *sitta* possidere vgl.: „*Nu hi* (eine der beiden sich um einen besitz streitenden parteien in folge eines richtspruchs) *oppe dat eerwe comen is...*, *nū is dat riūcht, dat hi also sitta schil; ieff hi naet sitta moet, so hva him oensprecka wil, dat hi schil kestigia iefta optingia iefta him sitta lēta*.“ W 418, 9 ff. (s. über die stelle noch *Tijdschrift voor Nederlandsche taal- en letterk.* 14, 295) — „*ende hise* (der mann seine frau) *mit cāpe an da wara* (besitz) *lātte ende hiō nū an da wara sitta schil mit māra riūcht, dan hiō et ēnich* [*ēnigh*] *mān rēma thoer*.“ W 419, 16 ff. — „*Ief ymmen oen ōderis būdel tingia wil ende hi sit ieer ende dey ōnbitinget, so ne thoer dā ōra to nēnis riūchtes staen* etc.“ W 398 21 ff. (s. noch über diese stelle unten zu *stedegia*).

Auch im Sendgericht, der aofri. bearbeitung van J. ANDREE *Processus judiciarius*, findet sich das subst. in der erwähnten bedeutung (s. Wtb.; das original hat an den betreffenden stellen immer „reus“).

Scertha (Herr. falsch *scortha*) in J 50, 41: „*Hweerso een wedue mannet* (präter.), *so lāt* (führte) *ze dan mān op thera berna guēd and wrterde and wrbalede* (vergeudete) *der bera* (l. *berna*) *guēd*;

al kwant (wenn) *dat was, dat se* (die kinder) *da scertha swara* (beschwören) *machten, so noemse hyaere faders guēd fan der mōder.* Die übersetzung des nomens durch „das fehlen (eines teils des vermögens)“ gewährt einen begreiflichen sinn; zur ansetzung dieser bedeutung für das zu **scurt* (= ags. *scort*, ahd. *scurz*) gehörende, aus **scurtith*- hervorgegangene derivatum berechtigen an. *skorta* „fehlen“ und *skortr* „mangel“.

Scetha, schede steht S 447, 27, H 207, Sch 471, gegenüber normalem *scatha* (= ahd. *scado* damnum); es ist plur. zu **scethe*, einem *i*-stamm, der sich zum got. ntr. *skapis* verhält, wie **sigi* als prototypus von aofr. awfr. *sī* „sieg“ R¹ 127, 21, Sendg. 251, 7, J 5, 4, und ags. *sege, bere, ege, hete* zu got. *sigis, *baris* (*barizeins*), *agis, hatis* (s. auch SIEV. Ags. gr. § 262, anm. 4). Man beachte noch aofri. *scethelic* „schädlich“ B¹ 179, 25.

Scēthath. S. zu *ēdel*.

Schyowet, schiwet, -ath, schiūd, schioed. Sch. 495: „*ende wy ā hiir mey* (mit dieser zahlung) *scyhowet* (l. *schyowet*) *ende schaet* (p.p. zu *schēda*) *ty wesan*“ (uns auseinander gesetzt zu haben). — Ag 17: „*ende da kīnden ende Evert* (d. h. Evert und die vorkinder seiner verstorbenen frau) *al hiir mei dessa summa* (mit dieser abmachungssumme) *om* (in bezug auf) *hiāra mōders guēd schiwet ende schāt to wessan*“. — Ag 39: „*ende wy* (wir schiedsmänner) *mitta riūcht habbet hiārem foernaemd om dat nyaer* (in bezug auf das näherrecht) *schiiwath ende schāt* (schiedsgerichtlich bestimmt) etc.“ — Ag 44: „*Hīrmey schilleth schiūd ende schāt wassa thoe joegha* (ewigen) *deyghum fan al disse voerscr. schylingha, deer rijzen sind fan Peygha lawghum* (nachlass) etc.“ — Ag 124: „*Hīrmey* (mit diesem vergleich) *disse pārten fōrscr. ende hyāra neycommen schywd ende schāt to wessen in dat ewigh* etc.“ — Ag 96: „*ende alhīr mey* (mit diesem schiedsspruch) *disse igghen vōrscr. schyoed ende scaeth thoe wessen* etc.“ — Ag 118: „*Hīrmei disse fōrscr. iggen schioed ende schaet to wessen* etc.“ (s. auch Sch 714).

Aus den zweierlei participien, auf *-ath, -et* und auf *-d*, ergibt sich, dass wir es hier mit verben verschiedener klasse zu tun haben. Das eine, zur 2. kl. gehörende entspricht an. *skīfa* (*-ađa, -at*) „spalten“; das andere, nach der 1. gehende beruht auf verwantes **skībīan*. In beiden musste sich vor den **u*- und **ō*-haltigen suffixen die lautverbindung **iū-w* entwickeln (s. PBB. 19, 353 ff.), deren diphthong in dem nach 1. klasse conjugierten verb., nachdem er zu *iū* geworden war, durch einwirkung der flexionsformen mit synkopiertem suffixvocal und hierdurch geschwundenem *w* vor über-

gang in *iou* geschützt werden konnte (vgl. *bliūwa* etc. und **priūwa*, PBB. 19, 354 und 356; wegen des in offener silbe, also im flect. part. und im prät., aus *iū* entstandenen *iō* vgl. PBB. 19, 385). Für das nach 2. klasse gehende zeitwort könnte man dreierlei formen erwarten: regelrechtes *skiouwia*, oder an *skiūwa* angelehntes *skiūwia*, oder aber *skīuwia*, dessen *iu*, wie in *liuw(e)ria* (s. PBB. 19, 362), zur zeit der accentverschiebung durch einwirkung der nebenformen mit *i* vor erhaltenem (den flexionsformen auf *-ia* etc. zukommenden) *v* (d. h. *ð*) nicht zu *iū* wurde; dass indertat ausser der ersten form (vgl. *schyowet*) auch die letztgenannte vorliegt, geht aus der schreibung *iūw* in *skiūwath* hervor.

Scray(e)t „schreit.“ Die wörter mit altem **aij* aus **aj¹* begegnen afri. mit *a(e)y* und *ei*: aofri. *kei* „schlüssel“ Huns. (ags. *cæg*) und *kayde* „unter verwahr hielt“ Fiv. 120, *clay* „lehm“ E¹ (ags. *clæg*, mnd. *kleie*, *kleige*); awfri. *ka(e)y* „schlüssel“ W, H 58, 59, J 2, 31; 28, 18, *laeyda* „schiefern“ Ag 94 (vgl. as. *leia*), **clay* (nwfri. *klaey*), **ay* „ei“ (nwfri. *aey*), **Haya*, **Hayka* (nwfr. *Haye*, *Hayke*, WASSENBERGH, Taalkundige bijdragen 2, 110; vgl. as. *Heio*). Gemäss der entwicklung von altem **ai* vor guttural „*ā* vor tautosyllabischem, *ē* vor heterosyllabischem conson.“ (s. den über diese lauterscheinung handlenden aufsatz im VI oder VII bande der Indogerm. Forsch.) sind die bildungen mit *a(e)y* auf prototypen mit silbenauslautendem *j¹*, die mit *ei* auf prototypen mit *j¹* in der folgesilbe zurückzuführen (für **lay(e)*, woraus *laeyda*, beachte den alten nom. sg. ohne suffix **lay*; **Haya* statt **Heya* durch anlehnung an die koseform mit suffix **kōn-*; wegen **āj* aus **aij* aus **aj¹* vgl. das historischem *auw* zu grunde ligende **āw* aus **auw* aus **aw¹*, PBB. 19, 3 77 f.). Als der lautwert von *a(e)y* und *ei* aber hat nach dem PBB. 19, 346, 374, 413, 432, erörterten nicht *āj*, *ēj*, sondern *ájj*, *ēj* zu gelten. Die regelrechte entsprechung von ahd. *screiūn* ululare (vgl. wegen des *j¹* mnd. *schreien* und *schrey* subst.; die hd. formen sind nicht stricte beweisend, PBB. 9, 543) müsste also lautgesetzlich *screya* lauten (d. h. *screija* mit *j* aus *j¹* + aus *-ij-* der endung entstandenem *-j-*); es begegnet indessen *scrayet* Sch 661, *scrayt* Ag 40, dessen *ay* augenscheinlich auf anlehnung des verbums an ein subst. **scray* (= mnd. *schrey*, ahd. *screi* mit *screige* etc.) beruht. Wegen der synkope in *scrayt* vgl. PBB. 19, 374.

Slwiche (?) in J 46, 52: „*Hweerso een mǎn een testament rede-lick wil makia, dat hit een stāl aegh, so schil hij naet slwiche wessa ende aeck naet byraweth wessa sȳns sȳns fan wrherda* (schwerer) *syueckt ende schel hadde guēd byscheed.*“ Die aus dem context

zu erschliessende bedeutung „stumpfsinnig“ und der umstand, dass für das awfri. theoretisch neben **slūg* „träge“ (= nwfri. *sluwg*) eine form *slēwich* anzusetzen ist (s. PBB. 19, 379), machen es wahrscheinlich, dass an unsrer stelle *slwich* durch schreibfehler für *slēwich* steht.

Sōch (?). Das IX Landrecht lautet nach dem Emsig. texte (Rq. 56), wie folgt: „*sa hwēr sa thi mon sē* (sehe) *sīnne friūnd* (verwanten) *blēda ieftha blenda, thēr him sā svēs sē, thet* (l. *thet hi*) *binna thredknile* (l. *thredknī sē*), *and hi thēr tō hlāpe and fūchte* (kämpfend herbeiführe) *truch sīn sōch dāth ieftha dolch ieftha* ¹⁾ *beithe twā, sa āchma* (d. h. derjenige, zu dessen behuf der kampf aufgenommen ist) *hine of feithem to lēdane* (von der fehde zu befreien); *āc ief hi nelle, sa swere thi ōther anda wīthem, thet hit nī dēde truch evest* (feindschaft) *nī truch nīt nī truch nēne alde seke, wara* (sondern) *thet hi him hulpe* (nämlich) *sīne berena blōde fondere nēde; sā āch thi ōther hine of feythem te lēdane mit allera Frēsena riūchte*“. Im Huns. text findet sich das nämliche mit unwesentlichen abweichungen. Die bedeutung der worte „*truch sīn sōch*“ (oder besser *sōth*, s. unten) lässt sich aus den im folgenden satze stehenden „*thet hi him hulpe . . . fondere nēde*“ erschliessen: „durch dessen errettung aus der gefahr“.

Auch die parallelstelle der Fivelg. redaction hat dieses *sōch* [*sōth*] (HETT. s. 28): „*Sa hwa sa siē sīnne friūnd blēda ieftha blenda, thēr him alsa sib and alsa svēs sē, thet hi him sē binna tha tredda knī, jef hi thēr tō hlāpe and hi an sīn sōch* [*sōth*] (bei dessen errettung) *fūchte dolch ioftha dāddel jeftha bēthe twā, sa bēte hit thī, thēr an sīn sōch* [*sōth*] (bei dessen (relat.) errettung) ²⁾ *fuchten sē. Ief hi bēta ne welle, sa swere thi ōther in tha wīthum, thet hit ne dēde umbe aldne nicht* [*nītht*] *ne umbe nēne seke, ne werra thet hi him hilpa wolt; sā bēte hit thī, thēr an sīn sōch* [*sōth*] *fuchten sē*“ ²⁾).

Und ebenso begegnet das wort an der wfri. parallelstelle im Jus munic. (H 88): „*Hweer soe di mǎn zȳn friound blēda siōcht ende hi oen him* (d. h. an demjenigen, der seinen verwanten verwundet hat) *fiōchta sē dulgh ieftha daed ieftha beede truch zȳn sooch* [*sooth*] *ende hi binna sīne tredda knē sē ieftha soe svēs, ief hi deer toe hlaepen koeme ende fiōchte deer daed ieftha dulgh ieftha beede, soe bēte hit die oera, deer hit truch sīne sōchis* [*sōthis*] *willa*“ ²⁾

¹⁾ Die zwei letzten worte hat v. R. mit recht eingeschaltet (s. Rq. 58, fussnote 1).

²⁾ S. fussnote 2 auf s. 56.

fochten siē. Ief hit bēta nelle, soe swere hyt oen dae wīthēdum, dat hyt ne dēde om alle (l. ālde) nȳd nēr om nēn sēcka ende slachta, mēr aldeeromme dat hi him helpa wōlde; soe bēte hit di oera, deer hit oen zȳn sōch [sōth]²⁾ fuchten sē". Aus der doppelschreibung des vocals lässt sich die lange quantität desselben erschliessen. Und dass nicht das in den ausgaben stehende so(o)ch, sondern sōth, sooth die richtige lesart ist, geht aus der flectierten form hervor: in den von mir collationierten mss. (Ems., Fiv. und Jus mun.; die Huns. hss. konnte ich bis jetzt leider nicht vergleichen) ist aus der nach o(o) stehenden ligatur grade so gut th als ch herauszulesen; zu einer form mit ch aber könnte selbstverständlich kein genit. sg. mit ch gehören¹⁾). Die etymologie des substantivs (ntr. gen., wie sich aus dem zugehörigen acc. sg. *sin* im Ems. und im Huns. texte ergiebt) ist mir völlig dunkel.

An der wfri. parallelstelle in der Incunabel (Rq. 57) sind die in rede stehenden (offenbar nicht mehr verstandenen) ausdrücke durch andre ersetzt: „soe hwēr so di mǎn sīne friōnd blēda siūcht ende sē oen him fūchten (part. präs.) *dulgh ieftha daed ieftha bēde būta sīne schield ende hi binna sīne tredda knē sē, sō bēte hyt dī, deer hit deen is truch sīne villa*²⁾. Ende ief hyt bēta nelle, sō swarre hit di ōra..., dat hyt naet haet deen om neen seeck, nēr om ālde nȳd...; sō bēte hyt, deert om sȳn schield²⁾ deen is”.

In betreff des citates aus Jus munic. sei noch bemerkt: primo

¹⁾ Wie die von GABBEMA aus dem codex UNIA am rande der hs. Jus munic. notierten varianten *scoth* und *scot* (s. HERR. 88 und vgl. SREBS' Westfriesische studien, s. 5) zu beurteilen sind, mag ich einstweilen nicht entscheiden.

²⁾ Wegen des hier begegnenden „deer (*thēr*)... *sīn(e)*” = genit. des relativpronomens vgl. Rq. (Brōkm.) 163, 4 ff.: „*Hwērsa ma sziwath umbe londcāp, sa wite (entscheide) thi rēdievat, hweder cāp wesen hebbe sa nauwet; and thi rēdieva skel thet wita, thēr sīn berielda (bezirksangehöriger) sprech, thetter cāp dēn sē.*” — Rq. (Huns.) 334, 24 ff. (es handelt sich um die ansprüche, welche neffen, mehrerer brüder söhne, an den nachlass ihrer bei einer ertheilung um einen „*thredda penning*” bevorzugten vaterschwester zu erheben haben): „*sa āchma... thene thredda penning te rēkane tha knapa, thēr sīn feder se (die tante) āfte dēde etc.*” (verehelicht hat) — H 57 (auch Rq. 398): „*soe schel hi (der dieb) dat goed weeriaen twiscette ende dae frāna, deer dat guēd binna zȳn banne nymen is, dat weerield iaen etc.*” — Sch 240: „*soe hebben wȳ Steden ende Dēlen*

dass hier „*fiðchtan sē*“ (nach „*fiūchten sē*“ der Incun.) und „*ende hi soe svēs sē thet hi binna sine tredda knē sē*“ (nach Ems. „*thēr him sā svēs sē thet hi binna thredknī sē*“ und Fiv. „*thēr him... alsa swēs sē, thet hi him sē binna tha tredda knī*“) zu lesen ist; secundo dass der text eine widersinnige dittologie enthält, welche ein schreiber hineinbrachte, indem er zwei redactionen, eine mit dem texte der Incun. und eine mit dem Fivelg. text mehr oder weniger übereinstimmende, mit einander verquickte.

Spjrdt. S. zu *wrspeert*.

Staedik (?) in W 425, 10 f.: „*hi* (der keiser RODULF) *wil hiārem* (den Friesen) *tyēnia* (zu willen sein) *ende staedik riūcht dwaen*.“ Nach der parallelstelle H 157, wo sich „*stadelike*“ findet (vgl. mnd. *stadelike* adv. „beständig“ und wegen der bildung des wortes ahd. *statahaft* stabilis aus *stata* locus, status), ist *staedik* in *staedlik* zu corrigieren.

Stalkense (Herr. falsch *scalkense*) „heimlichkeit“ in H 172: „*Hwāmso ma in ēne hūse ūnder ēne hīnem* (hausgenossenschaft) *ān nachta stalkense daedslacht...*, *soe is di ferde* (busse) *sex Colnescha pūnd*“. Die endung *-ense* geht zurück auf *-nisse* (vgl. *wrheergens* contumacia W 397, 1; 415, 17, *bi-*, *beschirmense*, *-inse* W 429, 1, J 13, 12, *wrsūmense* J 81, 14, *weersprekense* J 45, 6, neben *wrhērich-*, *wrheer(e)gnisse*, *-nese* W 396, 19; 417, 14, H 52, 53, 126, 129, *bischirm(e)nisse* H 165, J 13, 12, *foersūmenisse* J 26, 8; das derivatum gehört zu einem aus **gistala* (= ags. *gistala* fur) oder **stala* (= ahd. *stala*, ags. *stalu* furtum) gebildeten adjunct. **stal(a)tk*. Also „*ān nachta stalkense*“ = „in der nächte heimlichkeit“.

Die an der parallelstelle W 432, 23, stehende lesart *stolkens* als fehler zu betrachten verbietet das mnl. in VELTHEMS Spiegh. Hist. fol. 139 beegnende adv. *stolike* furtim. Ein subst. oder

ende Greetmān, deer wse nammen by wse sygelen... scrioun staed, dit breef besyged“. — Sch 514: „*habben wȳ Greetmān ende Eehēran, dēr ws nammen bup ws zygelem staeth, ūse zygele ūn dyt breeff hanghen*“. — Sch 600: „*ende foer allen, dier mey in disse gaerleger (verbündniss) wessa willen ende mey bisigelyet, dier hiāre namen bi hiāre sigelien* (l. *sigelim*) *scrioun staet etc.*“ — Sch 709: „*soe habba wy ws sieghelen aeck ān dyt brieff hwenzen ende wȳ capitularen, dēr ws nemmen buppa ws siegelen schrioun staed, habbet disse pūnten consenterit etc.*“ — Sch 617: „*Wȳ... deer wsa nammen buppa wsa sigelen... scriowen staeth*“.

adject. mit *o* (oder *u*), das *stolkens* ergeben hätte, kenne ich jedoch nicht.

Sted(e)gia. H 30: „*deer* (in Franeker) *aeghen hem* (den grafen) *dae Frēsen toe ontfaene ende riðctes toe stedegiane*“ (das abhalten des gerichtes zu gestatten); — H 57: „*Jefter ēn mǎn in ēn oers bōdel thinghia welle ende hi sit ieer ende dey oenbitinghat ende hi naet thinghia welle, soe ne thoer him di oera nēnis thinghis stedgia* [*stredgia*, l. aber *stedgia*], *omdat hi ieer ende dey werrelās wās.*“

Wegen der in vielen schwachen verben 2. klasse vorliegenden endung *-(e)gia* s. PBB. 19, 399. Das wort entspricht dem auf altes **stedion* zurückgehenden mnd. *steden* „bewilligen, gestatten“ c. dat. pers. und genit. rei. Die parallelstelle von H 30 im ms. ROORDA und W 388, 3, haben „*to riūcht to staen*“; die parallelstelle von H 57, näml. W 398, 23, hat fehlerhaftes „*to nēnis riūctes staen*“, dessen genit. bei der änderung des (nicht mehr verstandenen?) *sted(e)gia* in *staen to* durch versehen aus der alten lesart stehen blieb.

Stolkens. S. zu *stalkense*.

Swiwet(?) in W 435, 10 ff.: „*Taulic pliga* (gewohnheitsmässiger brauch) *fan langher wennicheed is alsoe guēd so scrioun* (geschriebenes) *riūcht, ieftse naet ne swiwet.*“ An der parallelstelle im ms. ROORDA sowie in H 21 und Fiv. 2. stehen *kýwat*, *-ed*, *sziwiat* „sich widersprechen,“ und es ist demnach nicht gerade unwahrscheinlich, dass wir es in *swiwet* mit einer verderbten lesart für *kíwet* zu tun haben (langes *s* statt *k* und *w* durch folgendes *w*). Man vgl. noch *kiwat* H 104, *kijft* 3 sg. präs. ind. J 17, 6; 18, 1; 21, 9, und *kijf* subst. J 10, 4; 31, 1, H 121, und achte wegen des *k* auf *kyn-* (*ken-*)*back(e)* W, S, H 191, 218, 230 (gesprochen mit *mb*) und auf nwfr. *kibbe* „streiten, zanken,“ *kijppje* „lauern“ (= mnl. gleichbed. *kípen*), *kippje* „auswählen“ als zeugnisse für die nicht-assibilierung des gutturals vor *i* oder *i* + tautosyllabischem labial; das *k* kam also eigentlich nur den formen *kijf*, *kijft*, **kijfde* etc. zu, während die 1. sg. und der pl. präs. ind. etc. von rechts wegen mit assibiliertem cons. anlauten müssten; (vgl. aofri. *sziwe*, *-ath* u. s. w., Gramm. § 133, sowie *szinbaca* mit *szin-* aus dem simplex **szin(ne)*). S. auch Nachtrag.

Tayth. Das Jus municip. enthält (H 303) das formular für den amtseid der *foechden* „kirchenvorsteher, sendschöffen:“ „*Dit sidza iemma ende swerred...*, *dat ghy... aldeer toe rēde ende helpe, dat dat* (l. *da*) *godeshwse werde also taych* [*tayth*] *ende tymme-*

reth, sē hit in tha howe (kirchhof), *ina* ¹⁾ *hofwerum* (die zum hof gehörenden besitzungen), *ina* (l. *meth* ²⁾) *ȳserne, meth ēke, mith dorum, meth teke* (dach), *meth bōkum, meth stoelem* (messgewändern ³⁾), *meth ālterum and meth ālterlidem, met tzielkum and met corporalum* (in der hs. *corpralum*) *and in alla sēckum, thēr tha prēsteren ti dae godisthiānst behoef sint . . . and thes goedeshūse* (l. *-hūses*) *guēde rēde ende helpe ti winnane, thēr hyā thine godesthyūnst mede ferdrie edre and leete.*"

Aus der (nur in der Incunabel stehenden) einleitung des awfri. Sendrechts erfährt man (W 401), dass der *decken* in dem *sind* die *foegheden* auf grund des von denselben geleisteten amtseides die frage stellt: „*ioff dit godeshuis ende disse capellen, deer alhȳr wt maked sint, also tacht ende timmerad sē oen howe ende oen hoffwerum, oen ȳrsen ende oen ēke ende oen tecke, oen doerem ende oen drompelen, oen boeckum ende oen byldem, oen tzyelkem ende oen corporalen, oen gharem* (messgewändern) *ende oen ālterlecken en ende alle sēcken, deer dae hēren, dae prēsteren, thi dae goedestyēnst byhoeff sint, dat iennasē* (l. *ienna*) *ōnbānplichtich sē*" (sodass sie nicht straffällig sind ⁴⁾).

Gegenüber W's lesart *tacht*, p. p. zu *t(h)ekka* „unter dach bringen, halten," hat H *tayth*, p. p. zu einem demoninativ 2. klasse, das, aus **gitāwa* (= awfri. *tauwe* „rüstung, geräte", s. PBB. 19, 376) gebildet, nach bekanntem lautgesetz sein *w* eingebüsst und *ái* aus **ā + i* der endungen *-ija, -ijath* etc. entwickelt hatte (s. PBB. 19, 432; wegen *tayth* aus **tayed, *tayad* s. PBB. 19, 374). Mit rücksicht auf die den participien nachfolgenden, das für den gottesdienst erforderliche geräte bezeichnenden substantiven „*bōkum, stoelem, ālterum*" u. s. w. ist der *tayth* „ausgerüstet" enthaltende text als der ursprüngliche zu fassen („*meth ȳserne, meth ēke*" u. s. w. zu „*tymmereth*", „*meth bōkum, meth stoelem*" u. s. w. zu „*tayth*"); in folge der änderung von *tayth* in *tacht* ging das für „*meth bōkum*"

1) Ueber *ina* (d. h. *inna*) für *inna* wird im VI oder VII Band der Indogerm. Forsch. gehandelt werden.

2) Der schreibfehler „*ina*" für „*meth*" wurde durch das vorangehende „*ina*" veranlasst.

3) Die bedeutung „messgewänder" durch metaphora aus „*stolae*." Wegen der verbindung von *bōk* (missale) und *stole* s. die im Wtb. 1051 verzeichneten belegstellen.

4) Vgl. *bānschildich* „zur entrichtung eines *bān*, d. h. einer geldstrafe verpflichtet" S 484, 10 = *-bānplichtich*.

u. s. w. unentbehrliche p. p. verloren. Was aber diese entstellung der älteren redaction veranlasste, lehrt uns die in W 401, 7 ff. begegnende (in bezug auf baulichkeiten verwante) formel: „to der haudstoe (hauptkirche) iefsta toe dae capellum, deer aldeer wt tacht ende timmerad sē.”

Für *älterlecken* in W, mit *lecken* aus **lakn* (ahd. *lāchan*), steht in H *älterliden* ¹⁾, im Apographon *älterlidsim*, beides als verderbte lesarten für *älterlidsenen* (oder -im, -em), mit *lidsen* aus **lekin* (vgl. ahd. *lachin* und aofri. *alterletsen*). Wegen des *i* vor (durch folgenden nasal) gedehntem assibilierten conson. s. oben s. 37.

Die formel „*edre and leete*” heisst natürlich „früh und spät”: *edre* = as. *adro* „früh”, ags. *ædre* statim; *leete* mit aus *let* < **lat* entlehntem *e*.

Teywird in J 46, 12: „Dat een mǎn een schēdinghe op zȳn lest mey meckya tuyska [*twiska*] sȳn kȳnden ende der kȳndena mōder, als dat een kȳnd schel lawgya op dat ōder sȳn guēd ende naet op da mōder; ende dyō schēdinghe of dij lesta willa, deer dij mǎn aldus schaet ende maketh haet, al weert dat dij (l. dyō) mōder neen teywird deer tō jowt joff tō jaen wil, so aecht allyckval ney da riūcht een [*ēnen*] stāl”. Wegen der klar zu tage tretenden bedeutung „erklärung des einverständnisses (erklärung, dass einem etwas genehm sei)” ist an. *þáegr* „genehm” zu vergleichen = vorwfri. **thēgi*; das hieraus gebildete abstractum mit **-i* (= got. -ei) musste awfri. *tey* ergeben.

I(h)ille „brücke” (s. Wtb. 1057 f.). Zusammenhang bezw. identität des wortes mit den „brett, fussboden, bretterwand” bedeutenden nomina ahd. *dilo*, *dili* masc. (oder ntr.?), *dilla*, ags. *ðile* masc., an. *ðil(i)* ntr., *ðilja* fem. steht wegen des *th* ausser frage. Behufs fixierung des stammes (= an. *ðilja*, -u) ist auf den beleg „fan Buirchwerdera thilla, dēr hēra Ockama thilla nū is” zu achten und der umstand in erwägung zu ziehen, dass die schwachen feminina awfri. im nom. sg. mitunter für -e die endung -a aufweisen (wirkliches, aus dem acc. entnommenes -a oder schreibung für -e?): *sonna* W 438, 30 ²⁾, *ewa* lex W 421, 7; 435, 1, J 1, 1, H 20, *tyōla* „tafel” H 1, *frowa* H 175, 176, *swiga* „stillschweigen” J 12, 26, *bōla* „buhle” J 84, 23.

Tidia. Wenn einer, der verwundet wurde, nach der heilung

¹⁾ Bei SCHWARTZ. 349 und v. R. (Rq. 490, 33) falsch *älterlidere*.

²⁾ Nicht, wie v. R. im Wtb. angiebt, W 391, 18, wo nach der Incunabel *sonne* zu lesen ist.

der wunde stirbt, dann ist nach J 58, 39, derjenige, der ihm die wunde beigebracht hatte, „*naet mǎnslachtich*.” Doch „*hij schel hym allykvel absolveria lēta, ist een mǎn, deer gǣstlickheed ontfaen wil off schil, fan da banna, jēfta datter een prēster wurde wil, ende tȳdia dan naet op dat twīvel*.” *Tȳdia* ist identisch mit mnd. *tiden*, mnl. *tiden* „gehen” (vgl. wegen der eigentlichen bedeutung Sch 754: „*dat jenna aldeer tō tȳdie moghen ende also fȳnde schillet*”). Durch comparative metaphor des verbums, das im eigentlichen sinn z. b. mit *op ēn wey* verbunden wurde, konnte sich die bedeutung „sich in einem zustand befinden” entwickeln; also „*tȳdia op dat twīvel*” = „sich in unsicherheit befinden” (in betreff der schuldlosigkeit).

Das nāmliche *tidia* (*oppa*) begegnet im aofri. und zwar als „angreifen, die hand an etwas legen”: „*Alsa fir sa thi rēdieva* (der richter, der „*fon ēne undōme werthe ūrwonnen*” und dessen haus demzufolge in brand gesteckt werden muss) *ēn eyn hūs hebbe . . . , sa tidie tha liūde aldēr oppa*”, B 154, 22 ff.

Tongher, tonghersdei. S. zu *wōnsdei*.

**Touwer*. Das in den afries. quellen nicht belegte wort begegnet bei G. JAPICX in der verbindung mit *wijn* „wind” als bezeichnung für „mit heftigkeit forttreibenden wind” (nicht, wie das Wörterb. zu G. J. angiebt, für „donner”): „*az Goads hān* (hand) *optillet* (sich erhebt), *Touwerwijn in* (und) *wægen stillet*”, I 78 — „*Dit libben iz . . . yēn see, dy oon alle touwerwijnnen oeriuwn* (ausgezetzt) *wezzende uwz fen buwte in fenn binne onophādlick hoffnet* (quält), II 85 — einmal auch ohne *wijn*: „*Storm’, touw’re, twierr’* (wirbelwind) *ruwnom him guwll’t* (heult) *in beert*” (lärm), I 219. Es gehört als derivatum mit der nomina agentis bildenden endung (aus *-*āri*) zu einem verbum, das ags. *þýwan* „bedrängen”, aonfrk. *bethūwen* deprimere, mnl. *dūwen* „drücken, drängen”, mnd. *dūwen* „(nieder-)drücken” entspricht und in grammatischem wechsel steht zu ahd. *dūhen*, mhd. *diuhen* „drängen”. Wegen der form des nomens ist zu beachten: 1. dass *ū* (wie *au*, vgl. PBB. 19, 378 und 430, Aofri. gr. § 35 β) vor *w* afri. nicht umgelautet wird (Aofri. gr. § 33, anm. 1); 2. dass *ū* vor *w* awfri. in *ou* übergeht (PBB. 19, 351, fussn.).

Tracht. S. zu *treck*.

Treck. J 1, 37: „*Hwaso een moyt buppa* [*buppe*] *reden ende riucht om ōnriūchta spreek jef* [*jof*] *om penningschylde ende een mǎn kost, treck ende arbeyd deer op deeth etc.*” — J 42, 3: „*Hweerso een mǎn compt wt een oer deel jēfta sindstāl ende wil sprecka op een ōrem om schylde jēfta oer secken, so is dij oenspreker* [*-ir*] *schyldich een burghe to setten in da deel jēfta sindstāl, deer dij*

wērmān in sitten ende wennien is, deer hij syn kost, treck ende arbeyd op wrhalia ende aeschia mey". Das zu ags. *dryccan*, ahd. *drucchen* gehörende nomen bedeutet „mühe, last" und ist wegen seines *e* aus **u* als *i*-stamm nach art von *fang*, *feng*, *sweng*, *sleek*, *werp*, *steet* etc. zu fassen.

Die ehemalige existenz eines *dryccan* etc. entsprechenden fries. *trecka* wird indirect erwiesen durch das p. p. *tracht* „gedrückt," welches sich nach dem muster von *tacht* (= ags. *geðeahht*) zu *tecka* (= ags. *ðeccan*) entwickelte (die regelrechte form hätte *trecket* oder *trekt* = ags. *gedrycced* gelautet): „so habba wi . . . wse selvis sigelen *tracht upt spacium des briewis*", Ag. 24; „*dat hiā hiāra sigelen tracht habbeth upt spacium des briewis*", ib. 29; (s. noch ib. 38, 44, 52, 68, 70, 84, 99, 113, Sch 467, 747, 772 etc. und *thracht* Sch 469).

Truchstrinzede. Alle drei jahre findet die revision statt der grenzen der jedem teilhaber des compascuum (der *himrick*) zukommenden parzelle. In bezug auf die einleitung dieser revision wird in W 391, § 31, folgendes vorgeschrieben: „*dat oen da himrick, deer dis santis en dis koninges ende des huismannes länd oen lenth*¹⁾ *ende leyt, dat hyt (der huismān) dis fiārda iēris dēla moet, alsoe fȳr dat di clagere deer sē, deer dat oppe dae helgem bringe, dat dyð ieertale omcommen sē ende hyt mit mārā riūcht dēla schil dan hit langera aldus oendeeld staen schil; soe schil hi to da tinge ēfter toelfta dey (nach Dreikönigen) deytinghes biginna ende sȳn länd meta mit riūchta wurde mit sīne tinchmanne [tiūch-]*".

Die parallelstelle in H 39 weicht bis zu den worten „*oendeeld staen schil*" mit einigen unbedeutenden ausnahmen nicht ab von W. Dann aber folgt daselbst: „(*dat dy clagere habba aȳn ielfta āfte onderhewa ende truchstrinzede riðherne*) *soe schel hy eta thinghe ēfter toelfta dey des thinghes bigonna ende sȳn ländnāten mey riūchta grētwerde mey sȳnen thyngmanne [thyūgmanne] grēta*". Die erstere hälfte der eingeschalteten worte begreift sich sofort: der kläger soll eigentümer einer habe sein oder besitzer eines ihm gesetzlich verliehenen lehens. In „*truchstrinzede riðherne*" aber wäre mit rücksicht auf die an gelegenheit, um die es sich handelt, die bezeichnung zu vermuten eines messinstrumentes, das bei der revision dienste leisten könnte: und in der tat liesse sich *riðherne* als der plur. fassen eines für „rindsleder" verwanten substantivierten adject. *riðhern* = mhd. *rinderin*, mnl. *rinderen* bovinus, während sich das

¹⁾ S. über *lenth* PBB. 19, 411.

dazu gehörende attribut erklären würde als das mit *truch* „gänzlich“ komponierte p. p. eines aus dem masc. *i*-stamm *streng* gebildeten denominativs *strinza* „zu strengen machen, schneiden“ (wegen des *i* aus *e* s. PBB. 19, 438).

Für das verständniss des schlusssatzes in den beiden belegen ist das in demselben paragraphen nachfolgende ins auge zu fassen. Nach W: „*Iefse sine eed nellet ontfaen, dat hy (der kläger) da tinge alle fower tingia schil; to da fyfta tinge soe is hy nyēr dine eed to svarane en sȳn deel to nimane en toe winnane, soe hyt bilīa schil*“; nach H ebenso, mit ausnahme einiger unwichtigen abweichungen und des für „*soe hyt bilīa schil*“ eintretenden „*dan hys deer oenberra schel*“. Aus „*Iefse sine eed nellet ontfaen*“ ergibt sich, dass im vorangehenden personen erwähnt sein müssen, welche diesen eid c.q. „*ontfaen*“ könnten; dieselben fehlen in W, erscheinen aber in H als „*sȳn lāndnāten*“ (mitbeteiligte), denen der kläger die forderung, die revision vorzunehmen, zu stellen hat. Dieser umstand sowie die erwägung, dass von dem in W erwähnten *meta* vor der gestellten forderung nicht die rede sein könnte und das mit *meta* verbundene *wirde* keinen sinn gewährt, nötigen zur folgerung, dass H die richtige, W eine verderbte lesart bietet.

Dem *oenberra* „unterlassen, verzichten auf“ in H entspricht in W *bilīa* „unterlassen“ mit synkope des *d* aus *th* (s. oben s. 27, fussn.) = got. *bileiþan* „lassen, verlassen“.

Wrhael „schadloshaltung“ in J 46, 56: „*Hweerso een kȳnd mit da jelderen huus ende hoff ophālt ende dēth deer sȳn jelderen willet, so mogen da jelderen da kȳnden (l. kȳnde) wel wrhael dwaen, hwanneer hyā willet tofara da oer kȳnden*.“ Vgl. mnd. *vorhal* „ersatz“, *vorhalen* „schadloshalten“.

Wrhwirva (?) in J 60, 12: „*Ieffter een mǎn bygript een tyēff and hyne daeth (tötet), eer hyne to da riūcht brinckt, so is hij mǎnslachtich, hit ne sē dat hij jelkirs [jelkers] ontkōma, ende eer hij ontkōme, so moet hyne wrhwirva*“. Wie im aofri. (Gramm. § 160 β und 12 i), ist *wr*-(*ūr*-) awfri. sowohl präpos. (adv.) = „über“ als präfix = „ver“. Für den zweiten componenten der verbs wäre in formeller hinsicht an identität mit dem causat. as. *hwerþian*, ags. *-hwyrfan*, ahd. *wereben* oder mit dem intrans. got. *hwairban* zu denken. Der reflex von as. *farhwerþian*, ags. *forhwyrfan* pervertere wäre an unsrer stelle nicht am platz; begreiflich wäre hingegen ein aus *wr*- „über“ und *hwairban* entsprechendem verb. gebildetes compositum, das in der entwicklung seiner bedeutung „praevenire“ an mhd. *überilen*, *-komen* „zuvorkommen“ erinnern würde.

Sehr wahrscheinlich ist hier indessen *wrhwerva* statt des hand-

schriftlichen *wrhwoirva* zu lesen. *E* (= germ. **e* oder umlaut *a* oder *u*) wurde in der periode, worin suffixales **j* geschwunden war, mit einer bestimmten ausnahme, vor tautosyllabischem *r* (nach der jetzigen aussprache als *i* anzusetzendem) *i*, wenn ihm *u* oder **a* oder **e* (aus **i* oder **ai*) folgte. Hieraus erklären sich die PBB. 19, 434, fussn. und 438 ff., belegten formen mit *i* und *e* und die mit constantem (z. t. durch ausgleichung entstandenem) *i* oder *e* (bei deren beurteilung auch die anlehnung als entwickelfactor zu berücksichtigen ist; wegen der abstracta auf -*e* aus altem **i* in vorfries. **-u* oder **-o* des nom. sg., vgl. PBB. 14, 247, in betracht zu ziehen), sowie *kersna* (s. oben zu *ēdel*), *scertha* und *werda* (s. s. vocc.), *wtfirdich*, *-ferdich* (s. unt. s. v.), *herder(e)* pastor W, H 25, J 51, 21 (nwfri. *herder*), *wirda* fieri mit *wirth*, *wirde*, *-et(h)* überall passim, neben *werda*, *wert(h)*, *werde* W, H passim, J 12, 3, Ag pass., Sch 590, 599, 699, 733, *birg* mons W, H 28, 68, 84, 106, 157, J 46, 15, neben *berg* H 84, 86, 98 (nwfri. *berg*), *birgiane* „schützen“ H 136, *wirck* W, H 3, 35, 125, 126, 129, 140, 172, J passim (nwfri. *wirk*), *dwirg* J 66, 1 (nwfri. *dwirg*), *hirte* cor Sch 704, 720, neben *herte* W, H und J passim (nwfri. *herte*¹⁾). Vor + labial blieb jedoch, wie aus dem constanten *e* von *werpa*, *werpt*, *werp*, *foer-*, *wrderf*, *sterva* etc., (*h*)*werva* etc. (s. oben zu *hwerachtich*) hervorgeht, die alte qualität erhalten.

Wrsetta. S. zu *wrspeert*.

Wrspeert in H 85: „*Ief di noerdmän āne mǎn nimth ende hi ūta lānde fyrfeerd wirt . . . , als hi weer to lānde kōme . . . , soe faere hy oen zȳn ayn eerwa . . . ; ende hwae soe him . . . wrspeert, soe aegh hi dae hoedem ti fulliane mey tiaen hoedmerkum* etc.“ Wegen eines andren beleges s. unten Nachtrag zu *needschȳn*, s. 74.

Vor altem *rr* erleiden **e* und **i* dehnung zu *ē* und *i* (zu erschliessen aus doppelschreibung des in geschlossener silbe stehenden vocals oder aus der schreibung *r* für *rr* oder aus dem nfri. auf langen voc. zurückgehenden laut): *speeren* (d. h. *spērren*) trabes Ag 114 (ahd. *sparro*; nwfri. *spier*), mit *speerfālich* W, S, J, *meert* „hindert“ W 49, 16, *meren* (d. h. *mērren*) „sich aufhalten“ Sch 605, 607, mit *weineringa* „wegbelästigung“ W (as. *merrian*), *ire* (d. h. *irre*)

¹⁾ Die hier in abweichung meiner früheren deutung des *i* und *e* vorgetragene fassung beruht auf dem umstand, dass sich zum teil gegenüber *i* (neben *e*) der älteren sprache nwfri. *e* findet (vgl. die oben belegten *birg* und *berg*, *hirte* und *herte*).

iratus W, S, H 241, J 58, 30 (J 58, 29, steht *era* als schreibfehler für *ira*), *fȳr* „fern“, mit compar. und superl. *fȳrra*, *fȳrst* W, S, H und J passim (vgl. nwfri. *fier*, *fiere*, *fierst* GJ, mit *ie* aus *i*, wie in *hier* „hier“ GJ = awfri. *hīr*, *liere* *lyra* GJ; wegen des alten **i* vgl. an. *firre*, *fīrr* compar., *fīrstr*, *fīrst* superl.) und *feer* „fern“ Sch 599, *fērra* compar. S, H 53, 59, 67, 75, 89, 94, 103, 109, 162; nwfri. *stearre* und *stierre* „stern“ GJ (as. *sterro*; *ea*, wie in nwfri. *heare* dominus, *hearre* „gehören“ = awfri. *hēra*; *ie*, wie in nwfri. *spier*, s. oben, *hier* „haar“, *hiere* „mieten“ = awfri. *hēra*, *wier* „wo“, *wier* „wahr“, *wieren* „waren“ ¹⁾). Folglich ist *wrspēert* als flexionsform zu fassen zu **wrspēra* „hindern“ = ndl. *versperren* obserare; (die parallelstelle W 49, 16, hat das oben citierte *meert*).

Das verb. begegnet auch in zwei in 1517 bzw. 1524 verfassten, ein mit zahlreichen ndl. brocken durchsetztes friesisch aufweisenden gerichtlichen acten: „*Ende deer nymmen is kommen, dcer dit consent hāt foerspeert*“, Ag 214; „*So dan dȳr nymmen commen is, dȳr sula hāt spȳrdt noch wērsset*“, Ag 226. Es steht daselbst als synonymon der sonst in gleicher function, d. h. für „einsprache gegen etwas erheben“ verwanten verba *weder-*, *weerspreka*, *wrsetta* (= mhd. *versetzen* „abwehren“), *weder-*, *wērssetta* (durch compromiss aus den beiden ersteren verben), *foerspreka* (= mnd. *vorspreken* „widersprechen“) ²⁾. Das *ȳ* in *spȳrdt* ist scheidung für den aus *ē* ent-

¹⁾ Die verschiedene entwicklung des alten *ē* vor *r* zu nwfri. *ea* (d. h. *ē* mit überkurzem *a*) und *ie* (d. h. *i* mit überkurzem *e*^a) steht in zusammenhang mit der erhaltung des *ē*-timbre vor *r* + *a* und in schwachtoniger silbe. In *spier* trabs, *stierre* siegte der laut, der auf ein im plur. vor *-en*, *-ena*, *-em* (d. h. *-ən*, *-əna*, *-əm*) entwickeltes *ē*ⁱ*e*^a zurückgeht (vgl. wegen dieses *ē*ⁱ*e*^a > *īe*^a PBB. 19, 361 f., und oben s. 25, fussn. 1); in *stearra*, *heare* dominus hingegen der laut, der auf dem ursprünglich nur den singularformen auf *-a* zukommenden *ē* beruht. *Wier* adv. hat den aus betonter, die partikel *dear* (GJ = afri. *dēr*) hingegen den aus unbetonter aussprache herrührenden laut (vgl. daneben die in den alten quellen belegte, auf eine aussprache *dē*ⁱ*e*^a*r* hinweisenden schreibungen *dier* H 162, Sch 463, Ag 53 (3 m.), 64 (2 m.), 100, 101, 102, 112, 131, *dȳr* H 300 (2 m.), J passim, Ag 87).

²⁾ Vgl. für die letzteren zeitwörter: „*Ende nemmen kōmer, deer desse foirscr. bode* (ausgebot) *wrsette jefsta weersprēk*“, Ag 20 — „*ende da Fogeden fan sunte Anthonius jesthuus dā wrsetten da*

wickelten diphthong $\bar{e}^i a^a$ oder $i\bar{e}^a$ (vgl. *dȳr* in dem nämlichen citate).

Wtfirdich in W 421, 18 ff.: „*dat di schelta moet tingia ende tingh hālda to alle merckadum* (marktflecken), *deer ma wtfirdich oen is*“. Weder „ausfährtig, verreist“ (Wtb. 1119) noch „fortziehend“ (PBB. 19, 435, fussn. 1) gewährt einen passenden sinn. Es ist an *tolnade* (*tolneda*) *merkade* „mit zoll belegtem marktflecken“ zu erinnern und anzuknüpfen an mnd. *ūtfart* in „*Sciendum, quod de nulla re, que venditur intra nundinas, theloneum datur, sed quando res evehuntur, sive vendite sunt sive non, ad exitum jus statutum persolvitur et hoc ūtfart appellatur*“ (in Hans. Urk. s. 82, 5, citiert aus L.-SCH.). Also „zur zahlung von ausfuhrzoll verpflichtet“. An der parallelstelle H 141 steht *ūtferdich* mit *e* durch anlehnung an **ūtferd*, dessen voc. aus den flectierten formen auf **-e* stammt (vgl. wegen *i* und *e* oben zu *wrhwirva*).

Wtwriten(?) in J 22 1: „*hij* (der den vertrag gebrochen hat) *is schyldich dyō peen to bytellien, deer in da fōrwirda* [*fōr'w'da*] (vertrag) *wtwriten sint*“. Nach mhd. *verscriben*, mnd. *vorscriven* „schriftlich festsetzen“ ist hier *wrwriten* zu lesen, mit *wr-* „ver“; *wtwrita* würde „exscribere“ bezeichnen.

Wāldē. Nach J 63, 9, wird dem, der eine falsche anklage wegen diebstal oder raub gegen einen einbringt, eine noch schwerere geldstrafe vom richter auferlegt, als der verklagte, falls er überführt würde, zu entrichten hätte ¹⁾. „*Ende aeck* (ausserdem) *so*

boed op hiāra beste riūcht“, Ag 39 — „*hwant er nymmen comen is, deer dyt ferdbān wrset jeftā foersprytzen haed*“, Ag 55 (s. noch die unten zu *wersia* aus Ag 133 citierte stelle und Sch 515, 537, 661, 747, sowie „*Op hwelka foerscr. lāndis Iler Tzalyng foerscr. haed byjrerred ferdbān.... sonder wrsettynga ende weerspreecke aller lyoedena*“, Ag 55) — „*alzo dēr nema da bode weersethe* (l. *-setthe*) *neer wederspreeck owers den dū Prior to Jacopinem*“, Ag 7 — „*ende tha foersz. bothe niemna ūsprêtsin haeth nēr wērsel*“, Sch 401 — „*of dyth vōrsz. eyndōm ende ferdbān emma wederspreecka ief wedersetta wōlde*“, Sch 464 (s. noch Sch 514, 515, 521).

Als „verbieten“ findet sich *wrsetta* in J 25, 5: „*Hweerso een mān een foerspreke seth ende dȳr ceffter... dae foerspreke da wird wrbyēth ende wrseth, haet so dij foerspreke deer ceffter dēth, dat haet neen macht*“.

¹⁾ Man corrigiere hier indessen die interpunction in: „*ende dij*

schil dij oensprekir da offwerrer (verklagten) *also graet wāldē ieff bettringe off guēd* (entschädigung aus seinem vermögen) *jaen* (geben), *als hij oenspreckt ende fan hym haun wōlde habba*”. *Wald* „besitz” (abstract) ist für das aofri. belegt durch: „*hwērsa ma nimth tha mentre false gold inna sinre hond iefta sinre wald*”, B 173, 17; „*thet thi mon ēnes ōtherims gūd a sinre wald hewet hebbe*”, E² 202, 24. Concrete verwendung des nomens wird für das awfri. bezeugt durch die obige stelle, wo eine übersetzung „einen so grossen teil seines besitzes” am platze ist.

Wāngēde in J 58, 28: „*Hweerso een wjff her kjnd myt wānhoed off myt wāngēde... naet hadde bywareth*.” Wer mnl. *gade cura*, *custodia* kennt, könnte vielleicht beim ersten blick verwantschaft zwischen diesem und dem fries. nomen vermuten. Doch müsste ihn die beachtung von nwfri. *gaey* dazu veranlassen, diesen gedanken aufzugeben, weil hiernach für die ältere sprache *wāngade* oder *-gaye* zu erwarten wäre. Gegen anknüpfung des wortes an got. *gastigōdei* Φιλοξενία, wozu ich zuerst hinneigte, spricht, wie mir COSIJN bemerkte, die bedeutung von *-gōdei* „benignitas” (vgl. auch ags. *giestlīde*): unser *-gēde* kann nur ein ausdruck für „cura” sein. Dürfte man hier aber vielleicht das oben (zu *gōm*) erwähnte an. schwache *-ē*-verbum *gā* heranziehen? Ein dazu gehörendes **iþō*-deverbativ, urfries. **gōhiþ-*, hätte ja für die historische awfri. periode *gēde* ergeben müssen. Wegen **iþō*-derivata zu einem schw. *-ē-* bzw. *-ō*-verbum vgl. ahd. *antsegida*, *scauuīda*, *gelubeda* (zu *lobōn*, *-ēn*) und aofri. *lovethe* placitum (zu *lovīa*, Gramm. s. 37 und 231).

Wedersetta. S. zu *wrspeert*.

Wēgia in W 438, 3 f.: „*alle da XL nachte, deer God mit Moyse uppa* (auf dem berg) *bōgade* (wohnte) *ende hem alle riūchte leerde ende wēgade*” (s. auch die parallelst. H 28). Ahd. *wegōn*, das formell zu *wegade* stimmen würde, kann hier nicht herangezogen werden, weil eine bedeutung „intercedere” in den fries. text nicht passen würde. Es ist nach an. *weig* „stütze” ein denominativ *wēgia* firmare anzusetzen.

Werda. Es begegnet das verb. dreimal in dem für das anbieten des *weerield* vorgeschriebenen formular (H 178—180): „*Deerēfter haet ma nu [mi]* (beauftragt mich mein client zu) *biāda tweintich pūnda*

oenspreker [-ir] *schil al grāter pina lya fan da riūchter*, so *dij oefwerrer hawn schōld hadde*, *hied me hym wrvonnen*, *ist seeck dat... ma hym naet bywisa moge. Ende etc.*”

foer dine bränd, tiaen foer dine breke (behufs abkaufs des „bränd“ en „breke“ des Hauses des Mörders) *ende dat werda, dat hi ende sine frioundt moete sitta zonder bränd ende zonder breke*. — „*Deerēfter haet ma nu [mi] biāda dine graeta Godis dōm... dat hine wille makia willen ende berfoet, dine top in da hānd ti nimane, dat nekede swerd op sine frīa hals ti lidziane... an dat werda, dat hi onder dae swerde mōte thinghia, dat hi zyn frīa hals lēse etc.*“ — „*Hyrēfter hāt ma nu [mi] biāda... ti ieldane mith XVII hālre merc wichtegis selweris binna riūchta deithinghum [deithinghum] and thet werda, thet hi mith there frīa iofte mughe thine ferde bihwerna [bihwerna]*.“

Die hier geltend zu machende Bedeutung „bedingen“ begreift sich in Zusammenhang mit got. *gawaurdi*, ahd. *cawurti* „unterredung“; das hierzu gehörende denominativ galt demnach zunächst für „sich unterreden“, dann metaphorisch für „sich verabreden, bedingen“.

Wern(i)s-, *wer(re)n-*, *wersdei*. S. zu *wōnsdei*.

Weerfāl. S. zu *seerlawā*.

Weersetta. S. zu *wrspeert*.

Wersia „beanstanden, anfechten“, *wersinghe* „einsprache“. J 25, 37: „*Hweerso* (l. *Hwaeso*) *den foerspreke wersia wil, di schelt dwaen, eer ma da setten gaer brinckt*“ (s. oben zu *setten*). — Ag 96: „*Als dat Her Feyka voersz. scil... jaen ende ictwysa due Foegden... dae gersinghe, thoe jaen ende toe brücken... sonder Her Feyka ende sijn neykommēna* (ohne h. Feyka's und seiner nachkommen) *wersinghe offte jēnsidsen*“. — Ag. 111: „*Ende ick Auka... Jacob (ende) Katherijn... frj lānd to lyurien... dae lānden fōrsz. to setten, to sellen, to brūken... ende hyāra frja willa aldeer mey to dwaen sonder wersinghe mȳns... of emmens mȳner wegena*.“ S. noch Ag 106, 116, 123, 127, Sch 692.

Das verb. ist, als auf einen Prototypus mit **warsō(jo)* zurückgehend, etymologisch mit einem adject. **wers* in Verbindung zu bringen, das sich für die ältere Sprache in der Bedeutung „widerstrebend, hindernd“ ansetzen lässt mit Rücksicht auf nwfri. *werz* „abgeneigt, widerstrebend“ (s. GJ), das in der Teuthonista verzeichnete *to warss* = „scheyff, slym“ und das in Kiliaens Etymol. begegnende *wers*, *wars* „contrarius, adversus“ (nndl. „abgeneigt“; wegen der Bedeutungsverwantschaft vgl. hd. *quer* „schräg“, „verkehrt“ und „hindernd, störend“). Vgl. auch nwfri. (GJ) *werzje* „widerstreben“.

Merkwürdig ist die Ag 133 vorkommende Schreibung *werszia*: „*Ende ick Onthia fōrsch. da boed* (das ausgebot) *foerd aesschade, ief deer emmen weer, deer da boed werszia ief wrsetta wōld, deer*

Rolef baed, ende deer nemmen kaem, deer se werszade nēr wrsette, etc.” Was der zweck dieses *sz* sein mag, fasse ich nicht. Nur möchte ich davor warnen, in dem zeichen etwa (und demzufolge ebenfalls in dem *s* von *wersia*, *-inghe*) ein mittel zur darstellung des stimmlosen assibilierten lautes zu erblicken, denn nach westfries. orthographie wird gedachter conson. durch *t(h)s*, *tz*, *zt*, *zth*, *s* oder *z*, nie aber m. w. durch *sz* bezeichnet.

Wildath, -inghum, wlvat(?). H 112: „*Hweersoe ēn mǎn Godes ewa* (oder *ēwa*? PBB. 19, 379)..... *ende Moyses ewa britzen haet...*, *dat hi scetten* (tiere) *wildath haet, soe aegh him di riōchter trē kerren ti dēlane...*, *hēr hi zȳn machte weer zȳn lȳf ōfsnide...*, *soe dat ma ānne kule dele* (eine grube grabe), *deer alle dat quick īn moege ende dat ma him al benida brenge, iēfta dyn tredda kerre, dat ma alle dat heer gaedrie of dera schettēna sterten* ende *meckie deerōf ēn beynd ende bȳndene deer mey ende bernene*”. Die überschrift „*Fan wildinghum dera schettēna*” macht die überlieferte form des verbums unverdächtig. Seine bedeutung tritt klar zu tage; für seine etymologie ist an. *vldr* „lieb” zu vergleichen, das zur annahme berechtigt eines awfri. denominativs *wildia* „lieben”, bezw. in obscönem sinn (wie mhd. *minnen* „beschlafen”) „begatten”.

Die parallelstelle in W 409, 8 ff. hat *wlvat*, in dem man verderbte lesart für *wilnat* vermuten möchte: nach ags. *wilnian* cupere, das, weil es wegen seiner nicht passiven bedeutung nicht zur categorie ags. *gewisnian* marcescere, got. *gahailnan*, an. *slitna* u. s. w. gehören kann, sondern als denominativ zu fassen ist, auf die ehemalige existenz eines subst. *wiln* (aus **wilnō*) schliessen lässt, ist awfri. *wilnia* für möglich zu halten, dem der in ags. *willa* voluntas und voluptas, gaudium zu beobachtenden begrifflichen entwicklung zufolge die bedeutung „freude treiben” bezw. (durch restrictive übertragung) „begatten” beizumessen wäre.

Wima (?). Wegen dieser im Wtb. durch „ernten” übersetzten form s. oben s. 40, fussn.

Wirden. Das nomen begegnet des öftern in der verbindung „*fan nēner (ēnigher) werden*” „von keinem (einigem) wert” J 2, 26; 17, 15¹⁾; 18, 23; 22, 19, 20; 24, 3; 32, 20, 22 (vgl. auch „*dis riūchta werden*” J 32, 10, wo *dis* fehlerhaft für *dir* steht) und „*ȳn werden*” „in wert” Ag 126, und gehört wegen dieses dat. sg. fem. in die categorie der verbalsubstantiva mit *-en(e)* (vgl. *heften(e)*,

¹⁾ Wo fehlerhaftes *wirdem* steht.

grētene, *lēsen(e)*, *liowedwirden(e)*, *werden(e)*, *hendene* etc.). Gemäss der normalen beziehung dieser nomina zu schwachen verben 1. klasse möchte man auch hier das nämliche verhältniss erwarten. Doch findet sich im germ. kein *wirþjan*, sondern got. *wairþōn*, ahd. *werdōn*, ags. *weorðian*, as. *werðon* „schätzen, würdigen etc.“, was zur annahme nötigt, dass in *wirden*, wie in aofri. *ūtane*, *oliene* (Gramm. s. 145), ein rest vorliegt der alten verbalia auf *-ōni-. Das *i* der stammsilbe beruht auf anlehnung an das gleichbedeutende, zum adjunct. gehörende abstractum mit suffix -e (aus *-i, *-ī = got. -ei, vgl. ahd. *wirdi*), dessen existenz aus dem nom. plur. *wirden* J 87, 8 („*dat da aersta kīnden jefta hiāra [hiāre] kīnden dat replicke guēd weer wirth* (zurückerstattet wird) *iefta da werden*“) hervorgeht. Ob in „*om da virden*“ J 32, 1, „*da werden*“ (acc.) J 52, 3, Sch 715, 718, und „*om sīn werden*“ (kaufpreis) der nämliche plur. oder der acc. sg. von *wirden* vorliegt, ist nicht zu entscheiden.

Wrigian(d)e in „*werther emmant dulget in sīn hals, thet hi (der hals) wrigiande gunge*“ (sich bewegt), S 448, 31; 466, n° 21; 469 n° 10. Statt v. R.'s „röchelnd(?)“ ist die bedeutung „sich anstren- gend, mit anstrengung“ anzusetzen. Vgl. ags. *wrigian* „sich anstrengen, niti“ und an. *riga* (-aða) c. dat. „mit mühe in bewegung bringen“ (eig. „sich mit etwas anstrengen“). In S 458, 5, steht *wrigande*; wegen dieses ausfalls von *j* nach wurzelauslautendem *g* in verbalformen der 2. schwachen flexion vgl. *swiget* (für *swigiet*, PBB. 19, 399, fussn.) sowie *wrōghet* pl. Sch 342, *notgen* Sch 471, *vercrigen* Sch 630, *clagende* Sch 659, *hanghende* Sch 697.

Volse. Nach der VIII Kest steht dem *huusmān*, wenn er im namen des königs verklagt wird, nicht das recht zu, den process durch gerichtlichen zweikampf entscheiden zu lassen. „*Ende haet soe des wēre*,” so heisst es im Jus municipale (H 73 f.), „*deer ma him fan des konynges hallem sochte iefta aeskade tō ende* (l. *aeskade and*) *ēngne manne, of hit him mey riōchte wrkūme* (er überführt würde), *dat hy zīnre haedlēsne sciōldich wēre, dat hi des oengōlde; ief hys besoeke, dat hi hem sikrade* (sich freischwörte) *mei touliff manna withēdum*¹⁾; *deer mey eynder ende naet*

¹⁾ Die sätze „*Ende haet soe... withēdum*“ stehen mit etwas abweichender lesart zweimal im ms. Die Incunabel hat (W 13, 3 ff.): „*ende haetsoe dis wēre, deer ma fan des koninges hallem wrseyde and ēnich mān, of hit him mit riūchte wrcoem* etc.“ (vgl. mnd. *overseggen* „eine beschuldigung vorbringen“ und achte auf die fries. präpos. *and(a)* „an“).

oen stryd (zweikampf); ende deer toer (darf) neen huusmān iēns den koning nēn kempa lēda, hwant di konyng is rýke ende haet aller kempenna (l. kempena) noech (bi tingath, d. h. im processe, alla kampen deer fōchtet binna des konynges banne ¹⁾); soe schel di huusmān aerst swerra sýn hēra; ief hit lāndriōcht (l. lāndrāf = „strassenraub“ ²⁾) is, soe schellet deer nēst swerra fowwer edele maen ende deer ney fowwer ēdel frihēran (vgl. oben zu ēdel) ende deer ney fowwer leeckslachte (l. leetlachte ³⁾) mān (halbfreie); alsoe schel mā dae koninge riōchta omme ēne feldsēge of volse; alsoe scel mā om scaeck ende om ēne tiūchte (diebstal), iefse emmen oerem opseyt [oenseyt], binna Freeska merkum”.

Der passus „omme ēne feldsēge — Freeska merkum” fehlt in W 13 (sowie in der mnd. abfassung und in den aofri. und lat. texten).

Für die deutung von *feldsēge* ist an ags. *sáegan* „sinken machen”, *gesáegan* prosternere anzuknüpfen, denen awfri. *sēga* entsprechen müsste; einem hierzu gehörenden verbalabstractum *sēge* (mit -e aus *-i aus urspr. *-ini-) kam die bedeutung „niederwerfen” zu, woraus sich durch specialisierung des begriffes „töten” entwickeln konnte (vgl. mhd. mnd. *vellen* „töten”, ndl. *neerleggen* mit gleicher bedeut., s. OUDEMANS’ Woordenb. i. v., u. ä.). Wegen *feld-* ist E³ 239, 11 ff. zu beachten: „*hwērsar ān mon farth ynna ānnen wald ieftha oppa frie felde ānnen mon mordat thruch siner heuwena willa... , sa meyma thēr bi riūcht ēn morth on birēda.*” Also *feldsēge* „strassenmord” oder etwa „raubmord”.

Für das -se in *volse* ist zunächst zweierlei als mögliches ins auge

¹⁾ Der zwischen klammern gedruckte satz steht in erklärender function. Vgl. W 13, 13 ff.: „*want di koningh... haet aller kempena anoegh, bi dām dat alle kempen fūchtet binna dis koninges banne;*” und R¹ 13, 18 ff.: „*thi kining is him rike and weldich and wili him allera campona kiāsa, umbe thet fūchtah* (l. *fūchtath*) *alle campa binna thes kiningis bonne.*”

²⁾ Nach *londrāf* Huns. 12, 15, E¹ 12, 18, *londrāph* (lat.) Rq. 12, 14, *lantroef* (in der mnd. bearbeitung) Rq. 13, 17. Die Incun. hat denselben fehler, s. W 13, 19. Dass *londrāf* mit v. R. (Wtb. 911) durch „strassenraub” und nicht mit HECK (Altfr. Gerichtsverf. s. 223, fussn. 1) durch „landraub” zu übersetzen ist, wird durch folgendes *feldsēge* erwiesen.

³⁾ Nach W 13, 23, und *lētslaga* Huns. 12, 18, *lētshlachton* R¹ 13, 13.

zu fassen: *-se* < *-*isī*, wie in den adjectivabstracta ags. *blāds* (aus **blāpisi*), *milds* etc. (s. KLUGE, Stammbild, § 146), oder mit durch assibilierung aus **k* vor **i* oder **ī* entwickeltem laut. Bei der einen sowie bei der andren genesis wäre zunächst durch **i*, **j* oder **ī* der endung bedingter wurzelvocal (*e* oder *ē*) zu erwarten; doch liesse sich für den fall, dass nach dem schwund dieses **i* etc. suffixales **o* (oder **u*) der wurzelsilbe folgte, ein in derselben für **e* (umlaut von **a* oder **u* oder kürzung von **ē*) eingetretenes *o* begreiflich machen.

Es begegnet nämlich in unsren quellen neben bildungen mit älterem *e* (= germ. **e* oder uml. von **a* oder **u* oder kürzung von **ē*) manchmal eine doppelform mit *o*: *byfollet* 3 pl. Sch 464 (neben *bifella*, *-ane*, *bifelt* W, S, J passim), *holpa*, *-e* H 20, 60, 71, 81, 89, 143, 145 (neben *helpa*, *-e* etc. W, S, H 84, 89, 164, 301, 303, J passim), *holpe* subst. Sch 471, H 81 (neben *helpe* H 148, 170, 173, S, W, Sch), mit *holpelic* Sch 647, *swora* S (neben *swera* W, H, S), *solver* H 60 (neben *selvir*, *-er* W, H 110, 172, 179, 180, J passim, *silvir*, *-er* H 300, S, J 45, 18), *solm* (dat. sg. masc. zu *self*, aus **selwum* für **selvum*, s. PBB. 19, 353) Sch 534, 657, 745, H 65, 71, 113, 157 (neben *selm*, *sellum* H 62, 118, 119, 121, 130, 138, 151, W, J passim, Sch 772, Ag 42, 69, 104, und *self*, *selvis* etc. überall passim), *worpa* H 56 (neben *werpa* überall passim), *sotta* mit präter. *sotte* H 29, 38, 64, 150 (neben *setta* etc. H passim, W, S, J passim), *dol* „zu tal“ H 28 (neben *(to) del* W, J), *ūrdolta* „das über die grenze ins feld des nachbarn graben“ Sch 518 (neben *ūr-*, *ovirdelta* W), *flot-* in *flotieftighe* W 421, 13 (neben *flatieftighe* H 117, vgl. aofri. *flatieve* „aussteuer“), *wob* „gewebe“ W, H 66 (*web* oder *webbe* nicht belegt), *wod-* in *biwod-dia* H 43 (neben *(bi)weddia* und *wed*, *wedde* überall passim), *bi-nottia* Sch 521, *nottigia*, *notgia* H 48, Sch 471, 608, *notteloës* Sch 599 (neben *nettigia* W und *nette* „nützlich“ W, H 26, 162, 168, 173, J 1, 1; 75, 9, *netticheid*, *-eed* H 162, W, S, Sch) *holgha*, *hollich* etc. H 22, 44, 47, 48, 51, 60, 68, 79, 81, 96, 108, 114, 170, 303 (neben *helge*, *-um*, *helligh* etc. „heilig(er)“ H passim, W und J passim); so auch nwfri. (GJ.) *holp(j)e* (und *helpje*), *sotte* (und *sette*) „setzen“, *dōl* „tal“ und *dol* „zu tal“, (neben *del* „tal“, „zu tal“) *dolle* „graben“, *wob* „gewebe“, sowie *bōd* (und *bēd*) „bett“, *not* (und *net*) „netz“, *hol* (und *helle*) „hölle“, *smoar* „schmier“, *moal* „mehl“, *tol* „zahl“, *mōlcke* „milch“ (neben *melckir* „melker“), die auf awfri. formen mit *o* schliessen lassen (neben belegten *bed*, *helle*, *mele*, *melcka* „melken“). Auf grund dieser belege ist die lautregel aufzustellen: *e* wird zu *o*

vor auslautendem oder vor **o* bzw. **u* stehendem *ll* (**bifolla* aus der

1. sg. **bifello* oder *-u*; *hol* und *dolle* aus altem nom. sg. **hell*, **dell*, vgl. mhd. *telle*, mnl. *delle* „schlucht, tal“ fem.; *dol* „zu tal“ entstand neben *del* „zu tal“ nach dem muster von *dolle* neben **delle*; *tol* „zahl“ aus altem nom. acc. sg. (**gi*)*tell* = ags. *getel* numerus);

vor durch folgendes **o* oder **u* dunkel gefärbten *l*, *r*, *l* + labial oder guttural, *rp*, *tt*, *dd*, *bb* (*mölcke*, *smoar*, *moal*, aus **melok*, **smero*, **melo*, doch *mele* aus **meles*, *-e* — *solver* aus **selovar* = aofri. *selover*, compromissbildung aus **silovar* = as. *silubar* und **selavar* = ahd. *silabar*; daneben *selvir*, *-er* aus **selavar*, *silvir*, *-er* aus **silovar* — *solm*, woneben *sel(lu)m* durch anlehnung an *self* etc. — *holpa*, *worpa*, *swora* aus der 1. sg. **helpo*, **werpo*, **swero* oder *-u*, und *holpe* subst. durch anlehnung an das vb. — *holgha* etc. aus **helgum* — *sotta* aus der 1. sg. **setto* oder *-u* und dem prt. pl. **setton* oder *-un* — *flot*, *wod*, *not*, *wob* aus altem nom. acc. pl. **fletto*, **weddo*, **netto*, **webbo* oder *-u*; aus *nottigia* zu erschliessendes *not(te)* „nützlich“ aus den flexionsformen mit **-o* oder **-u*).

Suffixales **-o* oder **-u* fehlte in den flexionsformen eines derivatums mit **-isi*; eine fassung von *volse* als abstractbildung nach art von *blids* ist demnach ausgeschlossen. Also etwa *volse* aus **welki* mit suffix aus **-ini*? Eine endung **-o* oder **-u* als umlautsfactor könnte man hier geltend machen auf grund des für die adjectivabstracta auf altes **-i* (aus **-in*) und folglich auch für die in diese flexionsklasse übergetretenen verbalabstracta erschlossenen nom. sg. auf **-u* (PBB. 14, 247). Mit rücksicht auf die form liesse sich mithin ein solches derivatum mit *welk-* aus *walk-* ansetzen; nach an. *welkja* „misshandeln“ müsste dieses aber in der in unser citat vorzüglich passenden bedeutung „misshandlung“ verwant sein.

Wlvat (?). S. zu *wildath*.

Wōns-, *woernis-*, *wern(i)s-*, *-es-*, *wers-*, *wer(ren)dei* „mittwoch“. Die regelrechte entprechung von ags. *wūd(e)nesdæg* ist durch *wōns-deges* Sch 538 belegtes *wōnsdei* (nwfri. *woansdei*, mit *oa* aus *ō* vor zweifacher consonanz, wie in *moast*, *hoast* etc., s. oben s. 10); wegen des ausfalls von *d* (*th*) vgl. *schjyn*, *sioen*, aus *schjyden*, *sioeden* (PBB. 19, 393 und 425), sowie *claen*, *clāne* acc. pl., *clānem*, *-um* dat. pl. W, S, J 15, 31; 26, 5; 45, 18, zu **clān* aus **clāden* oder **clāthen*, mit *-en* aus **-in* (Aofr. gr. s. 125).

Für das anorganische *r* ist einwirkung von *t(h)onresdei* Sch 518, 600, H 110 (woneben *t(h)onnersdey* Sch 546, 714) ins auge zu fassen: zunächst **wōnres-* bzw. **wēnres-* (aus **wēdines-*); dann durch metathesis von *nr woernis-* Sch 334, *wern(i)s-*, *-es-* W, H 37, 125, 126, Ag 6, 8, Sch 591, 645, 702, 724, 743 (woraus durch assimilierung *wers-* Sch 604), wie *tōrnsdey*, *toernsdey* W, Sch 610,

658, 773, für *tonresdey*, das sich im gegensatz zu den ausschliesslich erscheinenden *woernis-*, *vern(i)s-*, *-es* als doppelform zu *türnsdey* behauptete in folge von anlehnung an **tonres*, *tonre* (dat.) H 28 ¹⁾, deren *nr* erhalten blieb durch einfluss der unflectierten form (**toner*), wie in *ēnre*, *sȳnre*, *alsodeenre* etc. und in dem durch *mīn* geschützten compar. *mīnra*.

In *wer(re)ndei* Ag 38, 44, 134, Sch 546, 605, 725 (das durch sein *rr* auf kürzung des alten *ē* hinweist) liegt, wie im aofri. *fri(g)endei* (Aofri. gr. § 104), analogiebildung vor nach *sonnendei*, *mōnendey*. *Werrensdey* Sch 546 ist compromissbildung.

NACHTRAG.

Zu *needschȳn*. Vgl. noch Sch 342 (in den Statuten fan Boelswerde Deckenye): „*Item dy XIII pont is, iefter ēnich mǎn is, deer dyn frimdsind ūrsmayeth ende naeth comma wil, zoe scellen dy decken elkis deys bānschildich scriūwa ende hy laye hem, hūneer hy wil, ende dyn clager riūchtis bihelpe, het en siē dat hi in der tȳdt, dae di send wās, syēck wēre iefta wr dat zālte wetter wās, dae hy den sind kētte, ende nys naeth to huus commen, alsma den sinde (l. sind) hālt, iefta dat hi in (l. him) zȳne fīanden den wey wrspeerd habbit ende zȳn foerspreka dat noulike bewȳst; zoe scel dy decken him een sicker loech lidza ende sīne sēcken aldeer to wrandrien; ende di ienne, deer seeck (l. siēck) werd iefta wr dat zālt wetter is, dȳ scel to da ēftersend andria.*”

Zu *swiwet*. Mit rücksicht auf die mögliche existenz von (nicht belegten) doppelformen mit assibiliertem conson. wäre hier indessen auch an *sīwet* als ursprüngliche lesart zu denken.

¹⁾ Die berechtigung zur annahme solcher anlehnung gewähren:
1. *tonerdey* W 390, 30 (bei v. R. falsch *tonger-*) neben **toner*;
2. *t(h)onghersdey* Ag 69, W 391, 5 (nwfri. *tongersdey*), neben *tonghere* (dat.) W (nwfri. *tonger*), dessen *g* sich als die folge von volksetymologischer, durch deutung des donners als Gottes *tonge* „stimme“ veranlasster umbildung begreift. *Tonredei* H 37, 126, entstand durch compromiss aus *tonres-* und *tonerdei*.

Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche

MIT

BENÜTZUNG HANDSCHRIFTLICHER QUELLEN

DARGESTELLT

VON

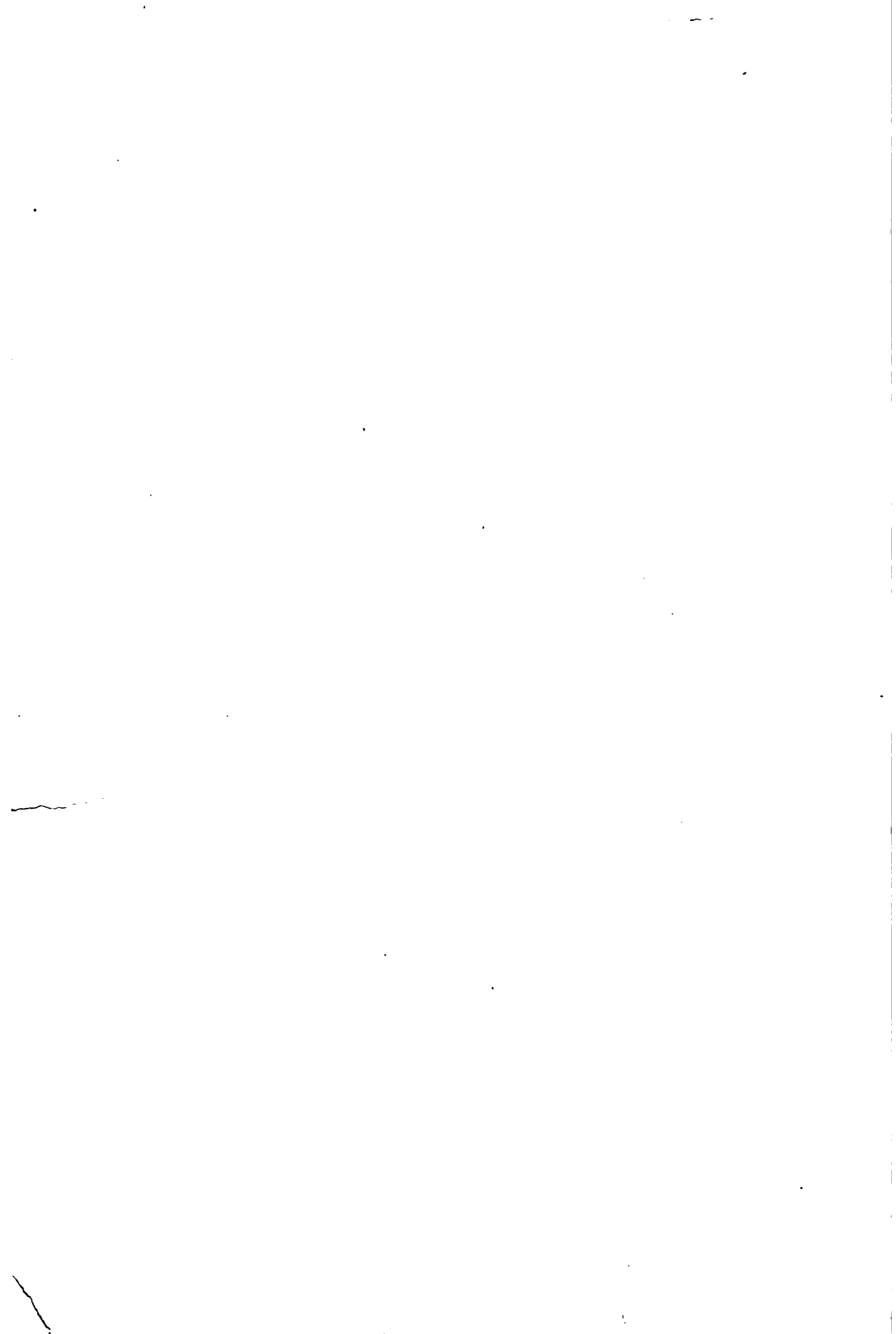
Dr. W. CALAND.

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.

Afdeeling LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 6.

AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1896.



Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche

MIT

BENUTZUNG HANDSCHRIFTLICHER QUELLEN

DARGESTELLT

VON

Dr. W. CALAND.

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam

Afdeeling LETTERKUNDE.

Deel I. N^o. 6.

AMSTERDAM,
JOHANNES MÜLLER.
1896.



EINLEITUNG.

Die quellen. Schon mehrere male sind die altindischen todtens- und bestattungsgebräuche mit geringerer oder grösserer ausführlichkeit behandelt worden: von Colebrooke (Misc. Essays, vol. I, s. 172), von Wilson (The funeral ceremonies of the Hindus, Essays, vol. II, p. 270), von von Roth (Zeitschrift der Deutschen Morgenl. ges. VIII, s. 467), von M. Müller (ib. IX, s. I flgg.), von Rājendralāla Mitra (einleitung zum Taittirīya-Āraṇyaka ¹⁾), von Bauwens (Lijkbehandeling en rouwplechtigheden bij de meeste volken, Brussel 1888), von Monier Williams (Religious thought and life in India p. 274) und zuletzt von Oldenberg (Religion des Veda s. 570). Trotzdem ist eine ausführliche darstellung dieser gebräuche, wie sie hier geboten wird, nicht eine wiederholung von schon bekannten sachen, sondern eine verarbeitung von meist neuen materialien, die vom grössten interesse sowohl für die ethnographie als für die indische philologie sind. Während nämlich in den citierten arbeiten der darstellung der todtengebräuche die texte einer vedischen schule (der des Āśv.) oder höchstens vierer (des Āśv., Śāṅkh., Kauś., Kāty.) zu grunde gelegt wurden, beruht die im folgenden gegebene beschreibung des bestattungsritus auf den ritualtexten von nicht weniger als dreizehn schulen, von denen freilich drei fast gleichlautend sind. Nur von fünf dieser dreizehn schulen sind die texte bis jetzt gedruckt. Die hier gebotene darstellung verfügt also über die todtensritualtexte

des Baudhāyana	} die Taittirīyaschulen	} zum schwarzen Yajurveda gehörig.
des Bhāradvāja		
des Āpastamba		
des Hiraṇyakeśin		
des Vaikhāṇasa		
der Mānavas	} zum weissen Yajurveda, } zum Atharvaveda, } zum Sāmaveda, } zum R̥gveda gehörig.	
der Kaṭhas		
der Mādhyandinas		
des Kauśika		
des Gautama		
der Kauthumas		
des Āśvalāyana		
des Śāṅkhāyana		

1. Die texte des Baudhāyana ¹*). Wie es scheint folgt im grossen corpus der ritualtexte, welche unter dem namen des Baudhāyana gehen, das pitṛmedhasūtra unmittelbar nach dem gr̥hyasūtra. In der von Bühler (Sacred Books of the East, vol. XIV, s. XXX) gegebenen rohen inhaltsangabe der sūtras des Baudhāyana ist das pitṛmedhasūtra, obschon es doch ein ganzes ausmacht, nicht erwähnt worden. Wahrscheinlich hat Bühler es als einen anhang zum gr̥hyasūtra betrachtet. Merkwürdig ist, dass auch Burnell nirgends in seinen catalogen das pitṛmedhasūtra erwähnt. Dieser text des Baudhāyana besteht aus zwei grösseren abschnitten (praśna). Leider steht es um ihn nicht viel besser als um die anderen Baudhāyanatexte, in welche schon früh allerhand zuthaten und ritualien aus späterer zeit eingedrungen sind. Nur der erste praśna macht ein ununterbrochenes ganzes aus; der stil ist durchweg derselbe wie er sonst in den ältesten partien des Baudhāyanasūtras angetroffen wird: nicht knapp und kurz gehalten und aufs nöthigste sich beschränkend, sondern mit einer gewissen breite den ritus beschreibend, über das pro und contra gewisser handlungen disputierend und alte augurien und aussprachen mittheilend. Der zweite praśna dagegen umfasst mehr die paralipomena und die besonderen fälle. Dass dieser praśna, wenigstens in seiner jetzigen redaction, jünger ist als der erste, beweisen diejenigen stücke, welche einen alten commentar zum ersten praśna liefern, jedesmal eingeleitet durch die wörter: „was das betrifft, dass . . . ²) Aber auch dieser praśna, dessen spätere abfassung beweisbar ist, gibt hie und da ein recht altes brāhmaṇam ³). Was besonders auffallend und mir nicht recht begreiflich ist im zweiten praśna, ist folgendes: er enthält einen dahanakalpa (cremationsritus), der von dem früher im ersten praśna gegebenen ganz verschieden ist und doch für „zweimalgeborene“ (d. h. āryas, nicht śūdras) und zwar ebenso für āhitāgnis bestimmt ist. Ich halte es für möglich, dass dieser dahanakalpa ursprünglich für eine andere, den Baudhāyanīyas eng verwandte schule gegolten hat und dass er schon früh dem corpus des Baudhāyana einverleibt worden ist ⁴). In mittelalterlichen nibandhas werden aus diesem abschnitt stellen citiert; ein prayoga für den pitṛmedharitus, der schule des Baudhāyana folgend, nimmt diesen dahanakalpa zur basis und erweitert denselben hie und da mit handlungen aus dem älteren, in praśna I enthaltenen ritus; auch scheint er grossen einfluss auf einige andere jüngere ritualbücher ausgeübt zu haben. Obschon dem Baudhāyana zugeschrieben, weicht dieser kalpa merkwürdigerweise in einem einzelfalle vom älteren Baudhāyana ab und schliesst sich den jüngeren Taittirīyashulen an, nämlich bei der schichtung der

opfergeräthe ⁵⁾. Im verfolg dieser abhandlung bezeichne ich diesen dahanakalpa als den secundären Baudhāyana.

II. Die texte des Bhāradvāja, Āpastamba, Hiranyakeśin. Diese drei mit einander aufs engste verwandten schulen (ich bezeichne sie zusammenfassend dem Baudhāyana gegenüber als die jüngeren Taittirīyaschulen) haben, soweit ich darüber zu urtheilen im stande bin, einen selben todtenritus gehabt. Auffallend ist dies nicht; schon wusste man, dass z. b. das dharmasūtra (sāmāyācārika-sūtra) des Āpastamba und Hiranyakeśin (von Bhāradvāja's dharmasūtra ist soviel ich weiss nichts bekannt) beinahe dasselbe war; ich bin mitzutheilen im stande, dass diese schulen auch das śulbasūtra gemeinsam haben; nur die eintheilung der capitel ist verschieden. Auch die pitṛmedhasūtras nun der drei genannten sūtrakāras scheinen sich nur durch die anordnung der materialien und die eintheilung der capitel von einander zu unterscheiden. Über Āpastamba allein bin ich nicht ganz sicher; von seinem pitṛmedhasūtra scheint bis jetzt nur das pitṛmedhasūtrabhāṣya des Gārgya Gopālayajvan zu tage gekommen zu sein. Die copie dieses werkes, über die ich verfüge, ist unvollständig, was sehr zu bedauern. Ein prayoga aber zu einem theil der verlorenen stücke scheint zu beweisen, dass auch das übrige todtenritual (z. b. die loṣṭaciti) mit dem des Bhāradvāja-Hiranyakeśin übereinstimmt. Nur die im zweiten pitṛmedhapraśna verarbeiteten materialien scheint das Āpastambasūtra nicht zu enthalten. Das schliesse ich daraus, dass immer wenn von Gopālayajvan, von Rudradatta ⁶⁾ und anderen commentatoren zum Āpastamba aus diesen ritualien citiert wird, die betreffenden stellen aus dem Bhāradvājasūtra mitgetheilt werden. Hätten sie sich im eignen sūtra vorgefunden, so würde man sie natürlich diesem entnommen haben.

Welchen platz in den kalpatexten die drei pitṛmedhasūtras einnehmen, ist nur von Hiranyakeśin bekannt: in seinem kalpasūtra folgt es nach dem dharmasūtra und umfasst praśna XXVIII und XXIX, die beiden letzten des ganzen werkes. Nach berichten von Burnell ⁷⁾ sollen auch im Āpastambakalpasūtra die zwei praśnas denselben platz einnehmen als im Hiranyakesisūtra. Dass das Āpastambapitṛmedhasūtra nicht etwa ein später dem sūtra zugefügter anhang ist, sondern von anfang an davon einen theil ausgemacht hat, beweisen die stellen, an denen bei früheren veranlassungen auf den pitṛmedhakalpa hingedeutet wird ⁸⁾.

Stellt man die drei sūtras neben einander, so ergibt sich folgende synopsis ⁹⁾:

Bhāradvāja.	Hiranyakeśin.	Āpastamba.
I. 1—8 (incl.)	= XXVIII. 1—8 (incl.) (= paṭala I)	} paṭala I und II ¹⁰⁾
I. 9—10 (incl.)	= XXVIII. 9—10 (incl.) (= paṭala II)	
I. 11, 12	= XXVIII. 11, 12	} paṭala III
II. 1	= XXIX. 7 (= paṭala VII)	
II. 2—7 (incl.)	= XXIX. 1—6 (incl.)	} paṭala IV (?)
II. 8	= XXIX. 8—9 (bis <i>uktam dikṣita</i> °).	
II. 9 und 10	= XXIX. 9 (<i>uktam dikṣita</i> °) bis 11 (<i>tānigrāma</i> °).	} paṭala V (?)
II. 11	= XXIX. 11 bis <i>yadyāhitāgniḥ proṣitaḥ</i> .	
II. 12	= XXIX. 11 <i>yadyāhi</i> ° bis schluss.	(bricht ab)

Von einigen kleinigkeiten abgesehen sind also die sūtras einander völlig gleich; nur kommt in Bhāradvāja der brahmamedha gleich nach dem śāntikarma und steht der letzte adhyāya im Hiranyakeśisūtra zweien des Bhāradvāja gleich ¹¹⁾.

Das pitṛmedhasūtra der drei jüngeren Taittirīyashulen steht, wie sich erwarten lässt, dem des Baudhāyana sehr nahe. Der ritus ist wesentlich derselbe, auch die zu gebrauchende vedasprüche. Nur in der reihenfolge herrscht unterschied und besonders auch darin, dass Baudhāyana viel ausführlicher und breitsprachiger ist. Die paralipomena, die hauptsächlich im zweiten theil des Bhār.-Hir. enthalten sind, finden sich fast alle im zweiten praśna des Baudhāyana wieder, meistens ausführlicher, oft mit denselben ausdrücken. Was aber im Baudhāyanapitṛmedhasūtra fehlt, ist das opfer an Yama (Hir. XXIX, 5 und 6, Bhār. II, 6 und 7). Aber auch das Baudhāyanasūtra hat diesen opferritus bewahrt und zwar im siebzehnten adhyāya des ersten praśna der gṛhyaparīṣiṣṭa ¹²⁾. Obschon ein opfer an den Todesgott steht es doch in keinerlei beziehung zur todtenbestattung; wahrscheinlich ist dieser abschnitt dem zweiten praśna des Bhāradvāja-Hiranyakeśin einverleibt, um diesem praśna ungefähr denselben umfang zu geben, welchen der erste hatte.

Wie gesagt, verwenden die vier Taittirīyashulen dieselben vedasprüche bei der bestattung. Diese sprüche sind alle im VI^{ten} prapāṭhaka des Taittirīya-Āraṇyakam enthalten und zwar in der den Āpastambins angehörigen Āndhra-recension. Weil also in den sūtras der drei jüngeren Taittirīyashulen alle mantras als aus dem Āraṇyakam bekannt vorausgesetzt werden, sind sie überall nur durch die anfangswörter (pratīka) angedeutet. Nur die mantras des Yamaopfers werden ganz (in sakalapāṭha) gegeben, obschon doch auch

die meisten im *Āraṇyakam* enthalten sind. Ganz anders steht es mit *Baudhāyana*, der immer die einzelnen mantras in *sakalapāṭha* gibt; nur wenn er zwei oder drei oder mehrere mantras zugleich andeuten will, gibt er den *pratika* bloss des ersten an, oder die *pratīkas* aller mantras. Wie ist diese unregelmässigkeit zu erklären? Einerseits muss zur zeit als das *Baudhāyanasūtra* seine jetzige redaction bekam, eine mantrasammlung bestanden haben, aus welcher die in *pratika* citierten mantras bekannt waren. Aber warum waren denn andererseits in diese sammlung nicht alle *pitṛmedhamantras* aufgenommen? Wenn ich nicht irre, gilt die hier gemachte bemerkung für die andern texte des *Baudhāyana*. Nur eine genügende erklärang bietet sich mir an, die annahme nämlich, dass der text des *Baudhāyana* auch hierin eine spur späterer bearbeitung aufzuweisen habe; man kann es in späterer zeit bequemer gefunden haben in die handexemplare des *sūtras* die mantras ganz aufzunehmen (wie das z. b. noch jetzt immer in *prayogas* und *paddhati's* geschieht.), combinationen von mantras aber unangerührt zu lassen. Freilich müsste diese überarbeitung sehr alt sein.

Ausser den *sūtras* der *Taittirīyaschulen* sind in der folgenden arbeit noch benutzt worden: der *prayoga* für den *pitṛmedha* eines *āhitāgni* nach *Baudhāyana*, hauptsächlich nach dem secundären ritus (bezeichnet als „*prayoga Tanjore*“; copie von MS. *Tanjore* 3476); *Keśavasvāmīns Baudhāyanīyapaddhati*, MS. *India Office* 604; *Veṅkaṭeśa's sanirṇayaprayogamālā* *Bombay* 1886, von grösster wichtigkeit für den ganzen *Baudhāyana-grhya-ritus*, aus drei theilen bestehend: 1. die *samskāra's*, 2. die übrigen *grhyariten*, 3. *pitṛmedha* (*antyeṣṭi*); die *antyeṣṭipaddhati* des *Harihara*, ritual für den *anāhitāgni* nach *Bhāradvāja* MS. I. O. 482; der *prayoga* für den *brahmamedha* nach dem ritus der jüngeren *Taittirīyaschulen* (von mir citiert als „*brahmamedhaprayoga*“; copie von *Tanjore* 3897); der *loṣṭacitiprayoga* MS. *Burnell*, „*catal. of a collection*“ n° CXXI (bezeichnet als „*prayoga Burnell*“); der *loṣṭacitiprayoga* MS. *Haug* n° 310 (bezeichnet als „*prayoga Haug*“) und schliesslich der *pitṛmedhasāra* mit dem „*sudhīvilocana*“ genannten commentar, herausgegeben in *Mysore* 1885. Dieser text, jünger als die *smṛticandrikā*, überaus reich an wichtigen citaten, behandelt die *antyeṣṭi* (hier *avabhrtheṣṭi* genannt) für den *anāhitāgni* nach dem ritus der jüngeren *Taittirīyaschulen*; *prayogadarpaṇa* des *Virarāghavasūri*, die ganze *antyeṣṭi* nach dem ritual der jüngeren *Taittirīya-schulen* handelnd; *Mysore* 1885.

Für das *agnicayana* standen mir zu gebote: das *Baudhāyanams*. aus *Haug's* nachlass, der *Mahāgnisarvasva*, ein ausgezeichnete com-

mentar zum Baudhāyana-cāyanasūtra (MS. Burnell, catalogue n° XCVI) und das Hiraṇyakeśicāyana nach dem MS. Lugdun. n° 2347, verglichen mit Haug 38.

III. Nur dem namen nach war bis jetzt das Vaikhānasa-gr̥hya- und dharmasūtra bekannt. Jetzt ist eine handschrift davon nach Europa gekommen ¹³). Das gr̥hyasūtra handelt ausführlich von der antyeṣṭi im V^{ten} adhyāya; die prāyaścitta dazu werden später in adhyāya VII gegeben. In welchem verhältniss die Vaikhānasatexte zu den sūtras der anderen schulen des schwarzen Yajus stehen, ist, so viel mir bekannt, noch nicht ausgemacht. So viel ist aber gleich beim ersten durchlesen der hs. zu ersehen, dass das sūtra in seiner jetzigen redaction wenigstens sehr jung sein muss.

Merkwürdig ist in diesem sūtra, dass kein einziger mantra in sakalapāṭha gegeben wird, alle, auch die, welche die ältesten sūtras in extenso mittheilen, erscheinen hier in pratīka ¹⁴). Was die antyeṣṭi anbelangt, die übereinstimmung zwischen dem ritus des Vaikhānasa und dem secundären Baudhāyana einerseits und dem Gautama (s. unten) andererseits, ist auffallend. Im Vaikhānasam nun werden die mantras, die im Baudhāyana ganz gegeben waren und deren entstehung gewiss in nachvedische zeit zu stellen ist ¹⁵), in pratīka gegeben. Daraus lässt sich schliessen, dass das schon an sich verhältnissmässig späte sec. Baudhāyanasūtra dem verfasser des Vaikhānasam bekannt gewesen ist und dass er es gebraucht hat. Diese folgerung wird durch viele beobachtungen unterstützt, man vergleiche z. b. die unter note 269 citierte stelle. Leider ist die Bühler'sche handschrift nicht sehr correct, sodass man über den sinn mancher stelle in zweifel bleibt.

IV. Der ritus der Mānavas ist uns aus dem sogenannten anugrāhikasūtra (Ms. Bühler n° 35 fol. 7. a. 4; Ms. Haug n° 53, fol. 195. a) bekannt: adhyāya 19—23 (incl.). Auch diesen text halte ich nicht für sehr alt ¹⁶). Auffallend ist die übereinstimmung des asthisañcayanaritus mit dem der Mādhyandinas (vgl. n° 58). Es würde einer näheren untersuchung aller Mānavatexte brauchen um festzustellen ob der im anugrāhikasūtra bewahrte todtenritus sich wirklich der Maitr. Saṃhitā und dem Mānavaśrautasūtra anschliesst ¹⁷). In adhy. 19 wird die cremation eines āhitāgni behandelt, in 20 die eines anāhitāgni und eines kindes; die heimkehr nach ablauf der cremation; die ersten śrāddhas; in adhy. 21 die besonderen fälle, die wasserspende, das asthisañcāyana; in 22 die parṇavidhi in ślokas (n° 43); in 23 die stellung der wittve und ihre berechtigung opfer darzubringen.

V. Ziemlich dürftig sind die berichte, die ich von dem ritus

der Kaṭhas besitze; was ich davon kenne, verdanke ich der güte des Herren A. Barth, der mir seine copien der Kaṭha-texte zum gebrauche überliess. In der gr̥hyapañcikā (hs. B¹) findet sich an zwei stellen der todtenritus (in diesen texten die parācī oder das parācīkarma genannt) behandelt: fol. 114. a, flgg. gibt eine prosa-darstellung, fol. 46. b, flgg. ein gemisch von citaten in śloka, grösstentheils wohl aus der Laugākṣismṛti, und prosastücken. Diese letzte darstellung wenigstens ist sehr jung.

VI. Für die Mādhyandinas standen mir natürlich in erster reihe das Śatapathabrāhmaṇa (XII. 5. 1. sqq. und XIII. 8. 1. sqq.) und das Kātyāyanaśrautasūtra (XXV. 7. 8 und XXI. 3. 4) in Webers ausgabe zu gebote; ausserdem Viśvanātha's aurdhvadehikapaddhati (MS. Chambers 37) und der in Mysore von Rāmakṛṣṇa, sohn des Mauresvara, nach autorität der sūtras, des Viśvanātha und der „prayogābdi“ zusammengestellte antyeṣṭyarka.

VII. Der hoch interessante ritus der Śaunakins ist uns im Kauśikasūtra (ausg. Bloomfield) überliefert (80—86 incl.). Geringe ausbeute liefert das Atharvavedasya saṃhitāvidher vivaraṇam (MS. Berl. or. fol., vgl. Bloomfield, introd. to the Kauś. sūtra p XIV).

VIII. Nur dem namen nach war bis jetzt auch das Gautama-pitrmedhasūtra in Europa bekannt. Leider ist der von Burnell nach Europa gebrachte text nicht einmal das sūtra selbst, sondern ein sūtravivaraṇam des Anantayajvan. Dass dieses Gautamasūtra den todtenritus der Rāṇyānīyas enthält, habe ich auf grund des davon einen theil ausmachenden śrāddhakalpa früher ¹⁸⁾ zu beweisen versucht. Während im Gautamaśrāddhakalpa der einfluss des ritus der Taittirīyaschulen unleugbar ist ¹⁹⁾, kann es vom eigentlichen todtenritus in Gautamasūtra noch deutlicher nachgewiesen werden, dass dieser text entstanden oder überarbeitet ist unter dem einfluss des secundären Baudhāyanaritus. Sehr nahe stehen einander also das sec. Baudhāyana-, das Vaikhānasa- und das Gautamasūtra.

In zwei pātala, jeder zu sieben adhyāyas, getheilt, hat das Gautamasūtra diesen inhalt: I. 1—4: cremation; 5. 6: einsammlung der knochen; 7: śāntikarma; II. 1: punardāha (n^o 43); 2—6: śrāddha; 7: cremation des āhitāgni.

Diesem sūtra schliesst sich die Aurdhvadehikaprayoga des Kṛṣṇa Dikṣita an (MS. I. O. 481), ohne jedoch viel neues zu bieten. Der name Gautama wird nicht in diesem prayoga erwähnt, nur das sūtrabhāṣya.

IX. Das todtenritual der Kauthumas ist, soweit es nicht im Lātyāyanasūtra enthalten ist, aus ganz später zeit: es findet sich zuerst, soweit mir bekannt ist, im Karmaṇapradīpa (III. 1—4 incl.).

Später ist der ritus, hauptsächlich nach dem Karmapradīpa, nach der überlieferung und nach Lātvāyana, von Subrahmaṇyavidvān in seiner Antyeṣṭidīpikā (Benares 1886) behandelt.

X. Für den Āsvalāyana-ritus gebrauchte ich natürlich das Aitareyabrāhmaṇa und die beiden sūtras; ausserdem Nārāyaṇabhaṭṭa's Ahitāgṇividhi MS. India Office n° 1158, die Āsvalāyanaparīśiṣṭa in der ausg. der Bibl. Ind. und einen Antyeṣṭiprayoga aus der handschriftensammlung des palastes in Tanjore, n° 3478. Dieser prayoga ist darum besonders wichtig, weil er den ritus der Āsvalāyanīyas behandelt, ergänzt durch den Baudhāyanaritus: es scheint somit ein prayoga für die im südlichen Indien sesshaften Āsvalāyanīyas zu sein.

XI. Die schule der Śāṅkhāyanīyas besitzt auch ihren besonderen ritus und zwar im śrautasūtra IV. 14, 15, 16. Für den ahāhitāgṇi ist mir kein prayoga bekannt, es sollte denn die schlecht geschriebene aurdhvadehikapaddhati MS. Chambers 287 sein.

Von diesen quellen, deren mehrzahl bis jetzt nur handschriftlich besteht, werden, hoffentlich nicht all zu lange nach dieser abhandlung, publici iuris gemacht werden:

1. der erste praśna des Baudhāyanapitṛmedhasūtra.
2. das ganze Hiranyakeśipitṛmedhasūtra.
3. das Gautamapitṛmedhasūtra, soweit es nicht schon früher (vgl. note 18) publiciert wurde. Ferner gebe ich in den anmerkungen auszüge aus dem zweiten praśna des Baudhāyana, aus dem Vaiḥānasam, aus dem Anugrahikasūtra und aus den Kāthatexten.

¹⁾ Der wissenschaftliche werth dieser abhandlung ist gering, hauptsächlich infolge davon, dass der autor sich nicht die mühe gegeben hat seiner darstellung die wirklichen sūtras des Baudhāyana und Bhāradvāja zu grunde zu legen, sondern sich mit dem auszug, den Sāyaṇa in seinem commentar zu den mantras gibt, begnügt hat; und Sāyaṇa gibt nur die stücke des sūtras, welche von einem mantra begleitete handlungen mittheilen. Ausserdem ist der commentar, der ein gemisch vom ritus des Baudhāyana und des Bhāradvāja bietet, ziemlich verdorben und ohne kritik herausgegeben. Aus den auf seite 33 seiner einleitung aufgezählten texten hat der herausgeber selber keinen grossen nutzen gezogen. Wie sich erwarten lässt, ist die folge, dass Rājendralāla's darstellung nicht selten beträchtlich von der wirklichkeit abweicht. Man vergleiche z. b. seine beschreibung der rājagavī (einl. s. 38, inhaltsang. s.

421) mit der des Baudhāyana- Bhāradvāja (n° 11. c); mit der von Rājendralāla mitgetheilten vorschritt, dass, „should any accident happen 'at the time of the sacrifice, the fore left foot is to be struck off and the wound being dressed with dust, the animal is to be set free'', vergleiche man den ritus n° 22; bei dem sañcayana soll „the principal wife take up the bones with two bits of red and blue string, to which a stone is tied''; damit vergleiche man n° 56. Weitere beispiele zu geben ist überflüssig.

1* Mit Bühler und anderen schreibe ich aus etymologischem grunde Baudhāyana, obschon sich die schreibweise der südlichen handschriften: Bodhāyana (vgl. Hultsch, Preface to the Baudhāyanadharmasāstra s. VIII) auf grund der thatsachen vertheidigen lässt. Nicht nur die handschriften aus dem südlichen Indien schreiben den namen mit o, sondern im sūtra selbst, sowohl im ältesten theil des pitṛmedhasūtra wie einige male im gr̥hyasūtra (z. b. Winternitz, das altindische hochzeitsrituell, s. 94), lautet der namen immer *bodhāyanaḥ*. Die thatsache, dass Baudhāyana's namen erwähnt wird, ist ein neuer beweis dafür, dass auch der ältere theil des pi. sū. nicht direct von ihm herrührt. Die uns vorliegenden texte sind eher die ritualien der Baudhāyana's als des Baudhāyana. Ähnlich wird im Bhāradvāja-gr̥hyasūtra der Bhāradvāja citiert (I. 9: *iti śālmāṇmulo bhāradvājo vāśya saṃpradiśanti*).

2) *yatho etad* . . . ; ein beispiel gibt note 23, 325, 328.

3) z. b. zum brahmamedha, vgl. note 359.

4) Denkbar wäre es auch, dass wir hier einen jüngeren, den geänderten zeiten mehr angepassten ritus derselben schule hätten. Es ist nämlich auffallend, dass in diesem ritus die kuh, der ziegenbock — kurz alle thiere — fortbleiben und dass auch das *upasaṃveśananam patnyūḥ* (n° 23) fortgelassen ist.

5) Nach dem älteren Baudhāyana (*nidadhāti*) *śronyōr anvāhāryasthātīm carusthātīm ca pādayor agnihotrasthātīm ājyasthātīm ca*, nach dem secundären Baudhāyana: *nābhyām ājyasthātīm. . . pratiṣṭhāyōr agnihotrasthātīm cānvāhāryasthātīm ca vedam* (im älteren Baudh. nicht erwähnt) *śikhāyām datsu grāvṇo* (im älteren Baudh. auch nicht genannt) *yadi grāvṇo bhavanti*; mit dieser stelle vergl. Hir. XXVIII, 6.

6) z. b. ad Āp. śrs. VI. 29.1; IX. 11, 12.

7) Classified index to the Sanskrit MSS. in the palace at Tanjore, p. 19.

- 8) z. b. śrs. IX. 11, 20; IX. 11, 23: *prete 'mātyā ityetadādi karma pratipadyate*.
- 9) Burnell's vergleichung des Bhār. und Hir. ist zum theil unrichtig.
- 10) Von Gopālayajvan ist nur die eintheilung in patalas beibehalten. — Āpastamba's paṭala II fängt an mit Hir. XXVIII. 4: *athainam udare*.
- 11) Dass die beiden werke dieselben sind, davon hatten (haben?) auch die Inder kenntniss: das colophon in einer hs. des Hir. lautet so: *iti hiranyakeśisūtrapariṣṛhitābhāradvājasūtre . . . praśnah samāptah*.
- 12) MS. Bühler fol. 82. b.
- 13) Der freundlichkeit des Herrn Prof. Dr. G. Bühler verdanke ich den gebrauch dieser handschrift.
- 14) z. b. *yan me mātā, vaha vapām, apām tvausadhīnām*.
- 15) z. b. *vātās te vāntu*.
- 16) u. a. wird in adhy. 23 ein śloka aus dem Karmapradīpa citiert.
- 17) Nach dem commentar zu Mān. grhs. I. 4 (zu den w.: *mantra-brāhmaṇakalpapitṛmedha*^o) hätte der pitṛmedhatext so anzufangen: *ayam śatkapālo yaḥ pitṛyāgaḥ*. Der text im anugr. sū. fängt aber so an: *abhi anyasyā gaur vatsena yā gaur duhyate sābhivānyāyā gaur dugdham*. Das sieht nicht alt aus! Vielleicht hat aber der comm. zum Mān. grhs. den pitṛmedha in engerem sinne (das śmaśānakaraṇam) gemeint. Dieser text scheint jetzt nicht mehr zu bestehen.
- 18) Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Ned-Indië, 6^e volgreeks deel I. p. 97.
- 19) vgl. ib. s. 99 und die anmerkungen zum text des śrāddhakalpa, s. 109 flgg.

Die vertheilung. Der altindische todtenritus lässt sich in vier hauptacten zertheilen.

I. die eigentliche cremation.

II. das einsammeln der knochen.

Über diese beiden handlungen, die gewissermassen wieder ein ganzes ausmachen, weil jene ohne diese nicht denkbar ist, sind wir am besten und genauesten unterrichtet, da sie erstens in allen texten vorhanden sind — wo dann nicht selten der eine text als commentar zum anderen dienen kann — und zu dem schwierigen sūtra der jüngerer Taittirīyashulen commentare, paddhati's und

prayogas bestehen. Auch fehlt es hier nicht an vorarbeiten. Nur mancher interessante zug im Kauśikasūtra ist mir einstweilen unklar geblieben. Die von Bloomfield mitgetheilten auszüge aus dem commentar sind zu dürftig.

III. das śāntikarma, eine handlung, welche den zweck hat die hinterbliebenen von der berührung mit dem todtten und dem tode endgültig zu befreien. Was von den quellen für die ersten zwei acten gesagt ist, gilt im allgemeinen auch hier.

IV. die beisetzung oder das errichten eines grabdenkmals (śmaśāna), welches wahrscheinlich facultativ gewesen ist. Fand es statt, so folgte das śāntikarma. Vom ganzen todttenritus ist dieser theil der schwierigste, erstens weil der ritus in nur wenigen texten dargestellt ist (Taittirīya-, Kauśika- und Kātyāyanasūtras), zweitens weil die commentare mich hier fast ganz im stich lassen und drittens weil es ganz an vorarbeiten fehlt. Die folge ist, dass ich nicht im stande gewesen bin ein klares bild eines nach Baudhāyana's oder Bhāradvāja's ritus construirten śmaśāna zu bieten.

Meiner darstellung habe ich den ritus der vier Taittirīyashulen zu grunde gelegt: wo also keine quelle citiert wird, ist das behandelte immer leicht in diesen kalpatexten zurückzufinden. Nicht immer habe ich auch den schon übersetzten und bearbeiteten text des Āśvalāyana berücksichtigt.

Natürlich habe ich auch hier die mantras, so weit sie sich auf das todttenritual beziehen, in der regel ganz übersetzt, weil in den meisten fällen die handlungen mit dem inhalt der sie begleitenden sprüche übereinstimmen. Wo die von R. v. Roth, M. Müller oder K. Geldner gelieferten übersetzungen mir nicht zu weit vom urtexte abzuweichen schienen, habe ich ihre übersetzungen zu den meinigen gemacht.

Auch die heutigen bestattungsgebräuche habe ich nicht unberücksichtigt gelassen, sondern gelegentlich in den anmerkungen die werthvollen berichte herangezogen, die u.a. in dem Bombay Gazetteer enthalten sind. Einige bände dieses in Europa seltenen werkes erhielt ich von Prof. J. Jolly freundlichst zum gebrauche.

Diese einleitung schliesse ich nicht ohne öffentlich den gelehrten meinen herzlichen dank abgestattet zu haben, die meine arbeit gefördert: Herrn Dr. E. Hultzsch, gov. epigr. in Bangalore, durch dessen freundliche vermittlung ich einige copien von Tanjore handschriften erhielt, Herrn Prof. Dr. G. Bühler, der mir seine Baudhāyana- und Vaikhānasatexte lieh, Herrn Tawney, chief librarian

to the India Office, der mir den gebrauch mancher schönen handschrift der India Office ermöglichte, und endlich den behörden der Kön. Bayer. Hof- und Staatsbibliothek in München und der Kön. Bibliothek in Berlin, für die mir wohlwollend geliehenen handschriften.

ÜBERSICHT.

I. a. Die verbrennung.

1. Wie zu handeln ist, wenn ein āhitāgni erkrankt.
2. Die zeit des sterbens und die opfer des sterbenden.
3. Handlungen, die das seelenheil des sterbenden fördern sollen.
4. Hersagen der heiligen texte in der letzten stunde.
5. Id. unmittelbar nach dem tode.
6. Spende an Yama (*homaḥ*).
7. Schmücken und baden des todten.
8. Das todtenkleid.
9. Die requisiten (*sambhārāḥ*) zur feier.
10. Spende der Śaunakins vor dem aufbruch aus dem hause.
11. Der zug.
12. Richtung des zuges.
13. Vorgänge auf dem wege zwischen dem hause und der cremationsstätte (*bharaṇam*).
14. Die cremationsstätte (*śmaśānam*).
15. Das von einigen auf der cremationsstätte verordnete opfer.
16. • Reinigung des śmaśāna; spenden an Yama, Kāla, Mṛtyu.
17. Errichten des scheiterhaufens (*citiḥ*).
18. Hinstellen der geräthe und der feuer.
19. Durchschneiden der fessel des todten; weitere vorbereitungen.
20. Niederlegen des todten auf den scheiterhaufen, nach einigen jetzt, vgl. 25.
21. Freilassen der rājagavī.
22. Schlachten der rājagavī.
23. Niederlegen und aufstehen der gattin (*upasaṃveśanam*).
24. Wegnehmen des bogens u. s. w. (*nirmārgaḥ*).

25. Niederlegen des todten auf den scheiterhaufen, nach einigen jetzt, vgl. 20.
26. Hinlegen der goldstückchen auf die gesichtsöffnungen.
27. „Schichten“ der opfergeräthe (*pātracayanam*).
- 28. Umlegen des „umlegethieres.“
29. Dreimaliges umgiessen des scheiterhaufens, nach einigen jetzt, vgl. 35.
30. Verbrennungsritus (*upoṣaṇam*) nach den Taittirīyaschulen.
31. *Upasthānam* und *anumantranam* nach den Taittirīyas und Śaunakins.
32. Spenden an Agni (*haviṛāhutayaḥ, sruvāhutayaḥ*) nach den Taittirīyas.
33. Verbrennungsritus nach den anderen śākhās.
34. *Anuśaṃsanam* (*upasthānam*).
35. Umgiessen des scheiterhaufens, nach einigen jetzt, vgl. 29.
36. Reinigungshandlungen (*saṃgāhanam* u. s. w.)
37. Das bad (*avagāhanam*) und die wasserspense (*udakakriyā*).
38. Zurückkehren nach hause und eintreten in dasselbe.
39. Periode der unreinheit (*āśaucam*).

I. b. Besondere umstände.

40. Tod eines auf der reise befindlichen āhitāgni.
41. Das „todten-agnihotra“ (*pretāgnihotram*).
42. Das herüberbringen des todten.
43. Wie zu handeln ist, wenn der körper nicht aufzufinden ist.
44. Wie, wenn eine todgeglaubte, nach den regeln bestattete person wiederkehrt.
45. Herstellung der feuer beim tode eines āhitāgni, der seine feuer verloren hatte u. s. w. (*pretādhānam*).
46. Herstellung der feuer eines āhitāgni, der die feuer in sich aufgenommen hatte.
47. Die zur cremation zu gebrauchenden feuer.
48. Jünglinge, mädchen, frauen.
49. Kinder unter zwei jahren.
50. Asketen.
51. Schwangere frau.
52. Das brahma-opfer oder Hotṛkalpa (*brahmamedhaḥ*).

II. Das sammeln der knochen.

53. Termine für das asthisāñcayanam.
54. Spenden in dem leichenfeuer.

55. Besprengen der knochen.
56. Einsammlung der knochen.
57. Die asche.
58. Das beisetzen der urne.
59. *Haviryajñīyanivāpaḥ*.
60. Wiederverbrennung (*punardāhaḥ*) nach den Taittirīyas.

III. Das śāntikarma.

61. Entfernung des alten feuers.
Eigentliche śānti:
62. Besteigen der ochsenhaut.
63. Spenden an Agni.
64. Anfassen des stieres.
65. Besteigen des nachens.
66. Hinlegen des steines.
67. Augensalbe.
68. Heimwärts kehren, und spenden an Agni.
69. Herumführen der kuh ums feuer.
70. Weiteres entsühnendes ceremoniell im sterbeause.
71. Der zu gebende lohn (*dakṣiṇā*).

IV. Das anlegen des grabdenkmals.

a. Einleitende und vorbereitende massregeln.

72. Wem gilt die loṣṭaciti?
73. Der zeitpunkt der loṣṭaciti.
74. Beschaffenheit des terrains.
75. Graben der erdschollen.
76. Ausmessen des śmaśānāyatanaṃ.
77. Verfertigung der ziegel (schollen).
78. Die requisiten (*saṃbhārāḥ*) zur feier.
79. Das holen des aschenkrugs.

b. Das befächeln (*dhuvanam*).

80. Herrichtung der hütte.
81. Unterredung.
82. Brahmanenspeisung.
83. Begiessen des aschenkrugs.
84. Eigentliches dhuvanam.
85. Zeit und dauer des dhuvanam.
86. Aufbruch nach dem ort des śmaśāna.

c. Die eigentliche loṣṭaciti.

- | | | |
|---|---|--|
| 87. Art des śmaśāna. | } | Zubereitung des
terrains. |
| 88. Maasse des śmaśāna. | | |
| 89. Reinigung der stätte. | | |
| 90. Ausmessen und umschliessen. | | |
| 91. Pflügen. Das einspannen. | | |
| 92. Das ziehen der furchen. | | |
| 93. Hinstellen des aschenkrugs. | | |
| 94. Abspannen der pflugochsen. | } | Zubereitung der
für die aufnahme der
knochen bestimmten
stelle. |
| 95. Besprengen und besäen des terrains. | | |
| 96. Umstellen der śarkarās. | } | Die knochen. |
| 97. Die vier erdklöße. | | |
| 98. Ausstreuen der körner. | } | Schichtung. |
| 99. Die schaaale mit milch. | | |
| 100. Die streu. | } | Die knochen. |
| 101. Die umlegehölzer. | | |
| 102. Ausschütten der knochen. | } | Schichtung. |
| 103. Herstellen der menschlichen figur. | | |
| 104. <i>Upasthānam, anumantṛaṇam.</i> | } | Schichtung. |
| 105. Zerbrechen des aschenkrugs. | | |
| 106. Überdecken der knochen. | } | Schichtung. |
| 107. Symbolische einnahme des feuers. | | |
| 108. Schichtung (<i>citiḥ</i>). | } | Schichtung. |
| 109. Hinlegen der kuchen. | | |
| 110. Streuen der körner ohne sesam. | } | Schichtung. |
| 111. Die vier grasbüschel. | | |
| 112. Vollendung der schichtung. | } | Schichtung. |
| 113. Massregeln zur neutralisirung des schädlichen einflusses, den
das śmaśāna haben könnte. | | |
| 114. <i>Upasthānam.</i> | | |

I a. DIE VERBRENNUNG.

1. Wenn einen, der die drei sacralen feuer angelegt, eine schwere krankheit befallen hat, so wird die folgende massregel genommen, um ihn beim leben zu halten. An einem ort, der so beschaffen ist, wie für die cremation anempfohlen wird (n° 14), sind die feuer des kranken hinzustellen, d. h. das gārhapatyafeuer in dem hause wird in die reibhölzer durch den bekannten vorgang (vgl. Ind. Stud. IX, s. 311) aufgenommen, durch reibung an dem ort ausserhalb des dorfes mit dem ständigen ceremoniell wieder erzeugt und aus diesem feuer werden die beide anderen feuer herausgenommen; alles der vorschrift gemäss (vgl. n° 18). Zwischen den feuern lässt man einen raum für den scheiterhaufen. Diese feuer werden nun vom kranken (oder wohl vom adhvaryu) unterhalten und alle seine opfer darin dargebracht ²⁰). Dies soll zwei, drei, sechs, zwölf tage dauern, so lange bis aller zweifel vorüber ist: „die feuer dessen, der (die drei feuer) angelegt hat, sind ja seine lebensgeister (*prāṇāḥ*), so sagt man; richtig angeschürt werden sie ihn hindurch bringen, so dass er gesund wird.“ ²¹) Wird er wirklich gesund, so hört man auf, die opfer in der oben dargestellten weise darzubringen und der genesene selbst kehrt heim und bringt dem langes leben besitzenden Agni (*agnir āyusmān*) ein opfer dar; nach anderen quellen verrichtet er das Soma- oder ein thieropfer und kehrt wieder heim. Diese weise die feuer eines kranken zu unterhalten ist auch im dorfe selbst erlaubt.

²⁰) *ajasrān dharayati* heisst es in diesem falle.

²¹) Dieser ritus ist den jüngeren Taittirīyas mit Āśv. (grhs. IV. 1. 1. sqq) gemeinsam; wenn ich nicht irre, ist er auch den Mādhyandinas bekannt, Ś. Br. XII. 5. 2. 1 : *marīṣyantam ced yajamānam manyeta yatraivāsmū āśasanam joṣitam syūt tad-*

aranyor agni samārohya nirmathya juhvaḍ vaset. Hier ist *āsāsanam* gleichbedeutend mit *avasānam* oder *śmaśānam* (bustum). — Für die eigentliche absicht dieses verfahrens ist wohl mit Frazer („on certain burial customs,” in Journ. Anth. Instit. XV, s. 84) zu halten „the intention of interposing a barrier of fire to prevent the escape of the soul.”

2. Hat das mittel nicht genutzt und wird der tod befürchtet, so soll man es zu erreichen suchen, dass der tod nicht eher eintritt, bis der sterbende seine ständigen opfer, vornehmlich das tägliche abend- und morgen-agnihotra und das monatliche neu- und vollmondsopfer, verrichtet hat; weil es eine sünde wäre diese opfer unvollendet zu lassen ²²⁾. Das abend- und morgen-agnihotra, ebenso wie das neu- und vollmondsopfer ist ja ein ganzes; desshalb soll man sich beeilen, dass beide noch bei lebzeiten des opferers abgeopfert werden ²³⁾. Ausserdem soll man es vermeiden zu sterben in der nacht, in der dunklen monathälfte (der zeit von voll- bis neumond) und während des südlichen laufes der sonne (der jahreshälfte vom sommersonnenwende bis zum wintersolstiz). Es ist ja das ideal eines rechtgläubigen Inders, wie es in den theosophischen heiligen texten, den Upaniṣads, gelehrt wird, in das Brahman einzugehen: mit der Allseele ein zu werden: nicht wiedergeboren zu werden. Diejenigen nun, die schon auf erden ihren geist von den irdischen dingen losgemacht haben, gehen nach der verbrennung „durch die lichtstrahlen, durch den tag, durch die lichte monathälfte, durch den nördlichen gang der sonne” zur welt der Götter, um von hier über die sonne in die welt des Brahman einzukehren und nie wieder auf erde zurückzukehren. Die seelen aber, die noch an den irdischen dingen hängen, an nachkommenschaft, an opfern, an verdienstlichen handlungen, diese gehen nach der verbrennung, „durch den rauch, durch die nacht, durch die dunkle monathälfte, durch den südlichen gang der sonne” zur welt der Väter und von da zum mond, um, nachdem ihre guten werke hier aufgezehrt sind, in der gestalt von regentropfen zur erde zurückzukehren und wiedergeboren zu werden ^{23*)}. Stirbt er also nachts in der lichten monathälfte, so braucht nur das morgenagnihotra mit anticipation verrichtet zu werden; befürchtet man aber den tod während der dunklen monathälfte, „so soll er (der adhvaryupriester) ihn durch die abend- und morgenspenden in die lichte monathälfte bringen,” d. h. so viele abend- und morgenspenden, als noch darzubringen waren vor dem nächsten neumond, werden nun hintereinander ver-

richtet und darauf wird das neumondsopfer (ohne klösseväteropfer) dargebracht. Nach Baudhāyana sind die opfer in diesem falle ohne mantras und so gut wie es geht zu verrichten. Nach Bhāradvāja-Hiranyakesin soll wohl auch im diesem falle der ritus der alten Yāyāvara genannten ṛṣi befolgt werden, die, als sie einst auf der reise müde geworden waren, das agnihotra nur jeden halben monat verrichteten, aber dann vierzehn spenden zugleich ²⁴). Einfacher ist Āpastamba's vorschrift, nach welcher, falls beim tode die zweite agnihotraspende noch nicht dargebracht war, die milch auf kalte asche ausgegossen oder für die erste spende des todtenritus: „der hingegangen“ (n° 6) gebraucht wird ²⁵). Analog ist das verfahren, wenn der tod in der „dunklen jahreshälfte,“ im dakṣiṇāyana, stattfindet. Nach späteren quellen werden die zu opfernden gaben nicht dargebracht, sondern an brahmanen verschenkt.

²²) Für die gegenwärtige zeit in Bengalen, vgl. Bose, s. 246: „wenn a Hindu becomes seriously ill, the first thing he does is to consult the almanac as to the stellar mansion of the period and engage the officiating priest to perform a series of religious atonements for . . . the restoration of health. Mornings and evenings are dedicated to the service.”

²³) Baudh. pi. sū. II. 1. *yatho etad āhitāgner nirmāraṃ gachataḥ pratikṛṣya prātaragnihotraṃ jukhyāt pratikṛṣyāmāvāsyāyāṃ yajeteti tathaite karmaṇi abhisaṃtvared yathā jivataḥ kṛte syātām sa u ced akute prātaragnihotre 'niṣṭāyāṃ amāvāsyāyāṃ preyāt tadānīm evāsyā tūṣṇīm prātaragnihotraṃ yādṛk kīdrkca hotavyaṃ tadānīm evāsyā tūṣṇīm amāvāsyāṃ yādṛṣīm kīdrṣīm ca yajeta. sa u cet punar ā gataḥ syāt punar evāsyā prātaragnihotraṃ kālavyāpannam hotavyaṃ punar evāmāvāsyāṃ kālavyāpannām yajeteti.*

^{23*)} Brh. ār. up. VI. 2. 15, Chānd. up. V 10. 1, Kauṣ. up. I. 2, Praśnop. I. 9, vgl. Āp. dhś. II. 23. 4, 5.

²⁴) Hir. XXIX. 9: *tasmād yāyāvaradharmenāmayāvvyārto' dhvanyapat-su vārdhamāsāyārdhamāsāyāgnihotraṃ jukhyāt.*

²⁵) Āp. śrs. IX. 11. 18.

3. Für das seelenheil des sterbenden selbst aber werden noch während seines lebens entweder von ihm selbst, wenn er noch kräftig genug ist, oder von den dazu berechtigten personen, meistens also vom ältesten sohne, verschiedene handlungen verrichtet, um der entfliehenden seele den übergang ins jenseits bequemer zu machen.

Allererst werden, natürlich in den jüngeren quellen ²⁶⁾, gaben an die brahmanen verordnet; „die zehn gaben“ nl. eine kuh (kühe), ein stück land, eine schale sesam, gold, butter, kleid(er), getreide u. s. w. Sollen die gaben die wirkung haben, die man dadurch zu erreichen hofft, so sind sie unter aussprechung bestimmter wörter hinzugeben, in denen u. a. der beabsichtigte zweck und die zu beschenkende person mit namen angedeutet sind (sankalpa). Als besonders wirksam wird das geschenk eines ammoniten (śālagrāma) und einer milchenden kuh empfohlen. Diese kuh heisst entweder „die hinscheidungskuh“ (utkrāntidhenu), weil si beim hinscheiden gegeben wird, oder „die Vaitaraṇīkuh“, weil sie den todten über den Vaitaraṇī genannten höllenfluss hinübersetzen soll. Einer der dazu gesprochenen ślokas ist dieser ²⁷⁾:

„Die furchtbare Vaitaraṇī, den fluss im reiche des Yama,

Zu übersetzen begehrend, geb' ich dem brahman diese kuh.“

Nicht auf seinem bette darf man einen Arier sterben lassen ²⁸⁾; in der halle der sacralen drei feuer, oder, wenn er diese nicht pflegt, des häuslichen feuers ²⁹⁾, auf einer stelle am boden, die man mit kuhmist bestrichen, mit gräsern ³⁰⁾, deren spitzen nach süden zu legen sind, bedeckt und mit sesamkörnern und kies bestreut hat, wird ihm der letzte ruheort während des lebens bereitet. Hier ist er niederzulegen, das haupt nach süden gekehrt. Diese handlung begleiten die folger der drei jüngeren Taittirīyashulen mit diesem spruch, der immer wieder herzusagen ist, jedesmal wenn im weiteren verlauf der todte niedergelegt wird:

„Die erde nahm dich in ihren schooss, sie, die ein lager jedem ist.

Gib, erde, diesem weichen sitz, verleihe ihm schutz, geräumige ³¹⁾.“

Die zweite hälfte desselben spruches mit geringer abänderung verwenden die Śaunakins ³²⁾.

Spätere quellen geben noch an, dass der sterbende das haupt in des sohnes schooss niederlegen, dass man ihm auf der stirn die drei striche mit asche ³³⁾ zeichnen, dass man ihm Gangeswasser zu trinken geben soll u. s. w.

²⁶⁾ Prayoga Baudh. und Āśv. (Tanj.); Keśavasvāmin V. 1; Harihara paddh. zu Bhār. und Viśvanātha.

²⁷⁾ Der śloka lautet nach Keśavasvāmins Baudh. paddh.:

*yamasya sādane tavad ghorāṃ vaitaraṇīm nadīm
tartukūmaḥ prayachāmi gāṃ viprāya payasvinīm.*

In einem andern śloka wird die kuh als schwarz bezeichnet.

Für den heutigen gebrauch vgl. Dubois, Description of the people of India, s. 287. Gegenwärtig begnügen sich einige

(die Pātāne Prabhus) dem sterbenden Gangeswasser und wasser mit einem kuhschweif darin einzuflößen (Bomb. Gaz. XVIII. 1, 228).

²⁸⁾ Vgl. auch Dubois, p. 287. — Wenn unversehens jemand auf seinem bette stirbt, soll nachher dafür busse gethan werden (nl. cāndrāyana, Pitṛmedhasāra).

²⁹⁾ Schol. ad Kauś. sū. 80. 3.

³⁰⁾ Nach Kauś. sū. auf stroh von dem dache genommen, welchem eine gewisse heilende kraft zuerkannt wird: vgl. Kauś. sū. 27. 3, wo empfohlen wird einen kranken darauf niederzulegen. Den heutigen ritus (der Deśasth-brahmanen) gibt Bomb. Gaz. XXII. 84: „the sick is laid down on a clean mattress near the door in the women's room or central hall on a spot which in cowdunged and strewn with blades of darbha-gras”.

³¹⁾ TS. I. 4. 40.

³²⁾ AS. XVIII. 2. 19.

³³⁾ Prayoga Baudh. und Āśv. (Tanj.): *bhasmatripunḍrāṅkitam*; Pitṛ.Sāra: *ūrdhvapunḍraṁ dhārayitvā*.

4. Sogar im letzten augenblicke sollen die heiligen Vedatexte über ihn ausgesprochen werden. Selbstverständlich sind die verordneten abschnitte je nach der schule, zu welcher sich der sterbende bekennt, verschieden. Der Baudhāyanīya ³⁴⁾ flüstert dem sterbenden das kapitel *āyusaḥ prāṇaṁ santanu* (Taitt. Br. I. 5. 7) und die sechzehn *saṁjñānaṁ vijñānaṁ* (Taitt. Br. III. 10. 1. 1, sqq.) zuerst ins rechte, dann ins linke ohr. Damit stimmt das Vaikhānasa-sūtra überein ³⁵⁾. Die Taittirīyaschulen der Bhāradvājins und Hairaṇyakeśas empfehlen, wenn der sterbende ein philosoph ist, die beiden kapitel aus dem Āraṇyakam (VIII und IX): „der brahmakenner tritt heran” und „Bhṛgu, des Varuṇa sohn, besuchte einmal seinen vater.” Ist er nicht philosoph, dann nur Taitt. Br. I. 5. 7, und zwar in beiden fällen nur ins rechte ohr.

Ein Mādhyandina ³⁶⁾ soll den ersten adhyāya der Īsopaniṣad und andere besonders heilige lieder wie das Puruṣasūktam entweder selbst hersagen oder hersagen lassen.

Für den Śāṅkhāyanīya wird die Viṣṇusaṁhitā (angeblich ṚS. IV. 40. 5.) und anderes empfohlen, „dann kommt der sterbende in Viṣṇu's welt” ³⁷⁾.

Der Āśvalāyanīya soll dem sterbenden zuerst ins rechte, dann ins linke ohr drei lieder aus der Ṛksaṁhitā: IX. 112, 113, 114 flüstern. Den rest der zeit, bis der tod eintritt, soll er die heiligen namen des Śiva und des Viṣṇu hören lassen ³⁸⁾.

Am ausführlichsten werden die herzusagenden texte erwähnt von Gautama, also für die Rāṇāyanīyas: ehe den sterbenden das bewusstsein verlässt, soll der verrichter der bestattung dem sterbenden: seinem vater, seiner mutter, seinem bruder, seinem lehrer, seinem freund, damit er den himmel erreiche, folgende texte zu hören geben: 1. die stücke, mit welchen der Veda (natürlich der Sāmaveda) anfängt und schliesst ³⁹); 2. die drei ājyadoha genannten gesänge ⁴⁰); 3. den prajāpater nidhanakāma genannten, *ād it pratnasya* anfangenden gesang ⁴¹); 4. den Bhāraṇḍa- oder Vätergesang, welcher zu der ṛc: *imaṃ stomam* ⁴²) gehört und so anfängt: „Von der finsterniss her das höhere licht schauend sind wir zu den göttern gekommen, zum Gotte Sūrya, zum höchsten Lichte“; 5. den ādityasyonnayanam oder „der Sonne seele“ genannten gesang, dessen anfang ist: *unnayāmi ho i 3 ādityam prāṇcaṃ yantam unnayāmi* ⁴³). Gehört der sterbende zu einer familie, in welcher von altersher die heilige gelehrsamkeit in besonderer achtung war, so soll man ihn auch die tavaśyāvīya genannten gesänge hören lassen ⁴⁴), von welchen ein brāhmaṇam ⁴⁵) sagt: „durch anwendung der tavaśyāvīyagesänge geht er makellos und rein zur welt des Brahma und kehrt nicht wieder zurück.“

³⁴) Im sec. ritus (pi. sū. II. 7); Keśavasvāmins paddhati, Prayoga Tanjore.

³⁵) Nur mit diesem unterschied, dass der zuerst genannte text nur ins rechte, der zuletzt genannte nur ins l. ohr zu flüstern ist: *adhvaryuḥ . . . āyusaḥ prāṇam iti mumūrṣor dakṣiṇe karṇe japet sañjñānam iti vāme ca.*

³⁶) Viśvanātha's paddh.

³⁷) Śāṅkh. paddh. MS. Chambers 287.

³⁸) Prayoga Tanjore.

³⁹) Die vedāntāni sind nach Anantayaivan: „die gāyatrāpārśvam und santani genannten sāmans, gehörend zu *eṣa sya dhārayā*, am schluss des Grāmegeyagānam.“

⁴⁰) vgl. Konow, das Sāmavidh. br. s. 20.

⁴¹) SV. I. 1. 1. 2. 10.

⁴²) SV. I. 1. 2. 2. 4; das sāman gehört zum pariśiṣṭa des chanda ārcika, ausg. der Bibl. Ind. theil II, s. 543.

⁴³) Āraṇyagānam VI. 2. 21; SV. (B. Ind.) II. s. 517; Ārṣ. brāhm. (III. 2. 29 ausgabe der Uṣā): *ādityasyonnayanam tad ādityātmeti yācakṣate.*

⁴⁴) Über die bedeutung von *śrutapūrvīṇaṃ cet* (Gaut. pi. sū. I. 1. 7) bin ich ungewiss. Die tavaśyāvīyasāmans werden ver-

schiedentlich angegeben; selbst der name ist in zweierlei gestalt überliefert: tavaśrāvīya und tavaśyāvīya; über den ersten vgl. Konow, Sāmavidh. br. übers., s. 12; die zweite benennung gibt auch das snānasūtra (parīṣiṣṭa zum Gobhila, B. I. s. 1082), Subrahmanyavidvān nityāhnikaprayoga, s. 32 und der prayoga des Kṛṣṇa Dīkṣita. Wahrscheinlich falsch ist die angabe Sāmaśramī's, dass mit dem tavaśy. eine variation der sāvitṛi gemeint ist. Im SV. selbst (B. I. Vol. V. s. 452) wird es im Uhyagāna mit diesen einleitungsworten gegeben: *ilāṇdam agniṣṭomasāma kāryam iti śruteḥ; sa tavaśyāvīyāni sāmāni vrata iti nidānavacanācca*; dann folgen sechs sāmans zu *agne tava śravaḥ* (SV. II. 9. 2. 1. 1—6). Nach dem von Subrahm. mitgetheilten brahmayajñapāṭhaḥ und nach Anantayajvan ist dagegen gemeint das: *agner ilāṇdam pañcanugānam*, Ārṣ. br. II. 19.1 (ed. Burnell), III. 24 (ed. Sāmaśramī in der Uṣā).
⁴⁵⁾ Sāmavidh. br. II. 1. 8 (Burnell).

5. Tritt endlich der tod ein, so sollen die verwandten (bei den Mādhyandinas, Bhāradvājins), um den sterbenden sitzend, die tausend himmlischen namen des Nārāyaṇa hersagen, so dass der sterbende sie hört. Das Gautamasūtra ist auch hier wieder ausführlicher; nach dieser quelle soll ein Rāṇāyāniya beim eintreten des todes dem sterbenden folgende heilige texte ins rechte ohr hineinflüstern: 1. den *prajāpater aṣṭānidhanam* genannten gesang ⁴⁶⁾, dessen refrain ist: „athem bist du... gehe zur Iḍā, zur Sonne,... auge bist du,... gehe zum Luftraum, scheine am himmel,... ohr bist du, gehe zum Himmel, zum lichte; licht bist du, scheine über allem lichte“ ⁴⁷⁾; 2. den gesang der Aśvins ⁴⁸⁾ und 3. das Brückenlied ⁴⁹⁾, welches ein brāhmaṇam ⁵⁰⁾ nennt: „zum himmel führend“ oder, „der gang des menschen“, oder „von kummer befreiend“. Der inhalt des eigentlichen gesanges sind folgende worte: „Überschreite die schwer zu passierenden brücken: die kargheit durch gaben-spenden, den zorn durch milde, den unglauben durch glauben, die lügen durch wahrheit: dies ist der weg, das die unsterblichkeit; geh' zum himmel, geh' zum lichte, nachdem du diese vier brücken überschritten hast.“ Von einer eigentlichen brücke, über die man in Yama's reich anlangen soll, ist also nicht die rede. Nach dem verschenden der lebensgeister soll noch der „Prajāpati's herz“ genannte gesang ⁵¹⁾ unhörbar hergesagt werden.

Einige legen auf den mund des todten ein stückchen gold, vgl. n° 11. b. ^{51*)}.

- ⁴⁶⁾ Āraṇyagāna IV. 2. 18 (B. Ind. theil II, s. 483).
⁴⁷⁾ *atijyotir vibhāhi*.
⁴⁸⁾ zu SV. I. 2. 2. 3. 8, anfangend *hā i | apsu dā 234 kṣāḥ*.
⁴⁹⁾ Das sāman zu Āraṇyakā saṃhitā I. 1. 9: *aham asmi*; SV. theil II, s. 257.
⁵⁰⁾ Ārṣ. br. III. 2. 13 (ed. Sāmaśr.).
⁵¹⁾ Stobha: SV. (B. Ind.) theil II, s. 499; vgl. Ārṣ. br. (ed. Sāmaśr.) III. 2. 27.
^{51*)} Sec. Baudh.: *prāṇeṣūtkrānteṣu hiraṇyāśalkam āsye nidhāya*, vgl. note 66.

6. Jetzt macht sich der vollzieher ⁵²⁾, der natürlich jedesmal nach dem betreffenden verhältnisse ein anderer verwandter sein kann, oder auch der adhvaryu, zur feier fertig. Erst hat er, falls nicht der verstorbene selbst dies schon gethan hatte, die sühnung (prāyaścittam) zu halten, welche jedesmal zu verrichten ist, wenn eine handlung in nicht normaler weise vorgegangen ist, weil dieser oder jener störende umstand eintrat. Zur reinigung seiner eignen person hat er die drei kṛcchras zu verrichten ⁵³⁾, sich zu scheren, sich zu baden. Wenn er nun in feierlicher weise seinem vorhaben ausdruck gegeben hat (sankalpa): „heute an diesem und diesem tage werde ich an (meinem vater) N. N. das sacrament der verbrennung vollziehen“ ⁵⁴⁾, werden die einleitenden ceremonien verrichtet, erstens das weihen und zubereiten der opferspeise, d. h. des leichnams.

Wenn nämlich die feuer „ausgenommen“, d. h. aus dem feuerherd des gārhapatya die beiden anderen feuer entnommen sind, und zwar in südöstlicher richtung, wird der leichnam zwischen den altar (vedi) und den auswurfsplatz (utkara) hindurchgetragen und hinter den gārhapatya niedergelegt ⁵⁵⁾, „hier wird ja die opferspeise ausgeschüttet“, heisst es bei Baudhāyana ⁵⁶⁾. Darauf wird der leichnam zwischen vedi und utkara — nach Bhār.- Āp.- Hir. zur östlichen thüre des gārhapatyaherdes ⁵⁷⁾ — hinausgetragen und endlich auf dem altar niedergelegt — zwischen die beiden feuer (gārḥ. und āh.), heisst es in den jüngeren Taittirīyasūtras, was auf dasselbe hinausläuft; mit dem kopf östlich nach Baudhāyana, südlich nach den anderen Taittirīyas. „Hier wird ja das haviṣ hingesetzt“, heisst es wieder bei Baudhāyana ⁵⁸⁾.

Dies alles verrichten die verwandten, die frau, die söhne u. s. w., nachdem sie ihre heilige schnur über die rechte und unter die linke schulter gebracht, sich den haarschopf aufgelöst und darüber staub gestreut haben. War der verstorbene ein anāhitāgni, so wird

der leichnam westlich vom häuslichen feuer (aupāsana) hingelegt.

Jetzt finden die jedes opfer einleitenden handlungen zur vorbereitung für den antyeṣṭihoma statt, mit diesem unterschied, dass hier wie beim Manenopfer verfahren wird: das umstreuen des feuers; das besprengen der feuerstätte; das hinstellen der opfergeräthe auf gräser, deren spitzen nach süden gekehrt sind, und zwar so, dass die geräthe nicht paarweise stehen, sondern jedes für sich; das weihen des sprengwassers ohne spruch mit einem reiniger; das aufrechtstellen der gefässe und das dreimalige besprengen derselben; das bereiten des schmalzes (am gārhapatya, wenn er āhitāgni ist, vgl. Hillebrandt, s. 41. z. 6); das wärmen und reinigen der opferlöffel (Hillebrandt, s. 57).

Dann wird vier male butter geschöpft (*caturgrhītaṃ grhītvā*) und zwar in den sruca, das feuer umgossen und ein holzscheit nachgelegt; ist dieser entflammt, so giesst der verrichter darüber mit dem sruvalöffel eine spende an Yama aus, indem er den rechten arm des todten berührt, zuerst ins āhavanīyafeuer ⁵⁹⁾:

„Der hingegangen nach den weiten höhen, der vielen nach ihm
[einen weg gezeigt hat,

Den sohn Vivasvants, jenen völkersammler, den könig Yama
[ehret jetzt mit opfer, svāhā!“

Mit demselben spruch opfert er in den gārhapatya, und ohne spruch in den dakṣiṇāgni. Wenn der verstorbene ein anāhitāgni war, findet die spende nur einmal statt, natürlich ins aupāsanafeuer.

Das Kauśikasūtra scheint gegen diesen brauch zu polemisieren, indem es sagt ⁶⁰⁾: „den leichnam fasst er nicht an; über einem anderen, des sich noch regt (also einer anderen lebendigen person), spricht er den spruch aus“; welcher spruch hier gemeint wird, ist nicht deutlich ⁶¹⁾.

⁵²⁾ *kartā, saṃskartā, agnidah*. Wer der saṃskartar ist folgt aus der Baudhāyanastelle (pi. sū. II. 7.): *tasmān mātaraṃ pitaraṃ ācāryaṃ patrīm putraṃ śiṣyaṃ antevāsinam pitṛvyaṃ mātulaṃ sagotraṃ asagotraṃ vā dāyaṃ upagachanto dahanasaṃskāreṇa saṃskurvanti*. Damit vergl. Gaut. pi. sū. I. 1. 3: *pitaraṃ mātaraṃ bhrātaraṃ gurum anyam vā suhrdaṃ brāhmaṇam (śrāvayet)*.

⁵³⁾ Sāmavidh. br. I. 2., Gaut. dhś. XXVI (Sacred B. of the East, vol. II. p. 292); Vaikh.: *śanno mitra iti śāntim ātmaṇaḥ kṛtvā*.

⁵⁴⁾ Bei Gaut. wird der sankalpa später, nach ankunft auf dem śmaśāna, ausgesprochen: I. 2. 7. Statt N. N. z. b. *vatsagotraṃ viṣṇuśarmāṇam*.

- ⁵⁵⁾ Bei gewöhnlichen opfern ist der weg zum hin- und hergehen zwischen praṇītaplatz und utkara (Kāty. śrs. I. 3. 43), also *uttarata-upacārah*; beim oben behandelten, dem Yama geltenden opfer sollte der *upacārah*, wie beim Manenopfer, *dakṣiṇataḥ* oder *prāgdakṣiṇataḥ* sein. Er scheint aber der gewöhnliche zu sein, auch nach dem Tanjore prayoga (Baudh.), wo es heisst: *dakṣiṇenotkaram apareṇa praṇītāpraṇayanādi deśaṃ nītvā*.
- ⁵⁶⁾ vgl. Hillebrandt Neu- und Vollmondsopfer, s. 28, z. 8.
- ⁵⁷⁾ Gopālayajvan a. h. 1.: *anyad āhavanīyāgāram anyad gārhapatyasyetyuktaṃ tatra gārhapatyāgārasya dvāradvayam asti purastāccottarataśceti tatrottaram dvāram agārapraveśanārtham uttarata-upacāra vihāra iti vacanāt* (Āp. paribh. sū. 58); *pūrvam dvāram tvāhavanīyāgārasaṃcaraṇārtham; tenainam āhavanīyāgāraṃ prapādyāntaragnī . . . vedīdeśe havirūśadanasthāne . . . śāyayitvā*. Über die östliche thüre vgl. Baudh. bei Schwab, Thieropfer, s. 1 und Eggeling's bem. zu Ś. Br. II. 3. 1. 14, II. 3. 3. 13.
- ⁵⁸⁾ vgl. Hillebrandt, s. 61, z. 2.
- ⁵⁹⁾ *āhavanīye* ist in Baudh. hinzuzudenken wie aus Bhār. Āp. Hir. folgt; das vorhergehende *gārhapatyē* ist nur mit *ājyaṃ vilāpya* zusammenzunehmen, vgl. eine ähnliche Baudhāyana-stelle bei Schwab, Thieropfer, s. XXIII, note.
- ⁶⁰⁾ 80, 10, 11.
- ⁶¹⁾ Vielleicht bezieht sich der passus auf den darsapūrṇamāsa-ritus und zwar auf 7. 21.

7. Jetzt ist die zeit gekommen, den todten zu reinigen und zu schmücken — nach einigen war dies schon vor der spende geschehen. Der leichnam wird wieder zwischen altar und auswurfsplatz aus dem vihāra hinausgetragen und an einem mit matten u. s. w. verhüllten ⁶²⁾ platz niedergelegt. Dieser platz soll sich südlich vom vihāra ⁶³⁾, oder, wenn der verstorbene anāhitāgni ist, südlich vom häuslichen feuer befinden. Hier wird er von den verwandten gewaschen ⁶⁴⁾, die füsse zuerst, das haupt zuletzt, die haupthaare, der bart und die sonstigen haare geschoren und die nägel geschnitten. Nach der in der familie üblichen ⁶⁵⁾ sitte wird er geschmückt, mit nardysbalsam gesalbt; auf das haupt wird ein nardyskranz gelegt. Einige beachten die eigenthümliche sitte „die beiden daumen“ mit einem (oder zwei) weissen faden, mit einem stück fransen oder mit gräsern fest zusammenzubinden. Gemeint

sind die daumen und grossen zehen sowohl der füsse wie der hände (nach Gaut. I. 1. 12), nach anderer quelle nur die zehe des linken fusses ⁶²). Es scheint eine alte gewohnheit gewesen zu sein, die jedoch schon früh ausser gebrauch gerathen ist, aus dem leichnam den unrath und das eingeweide herauszunehmen. Das vorläufig noch nicht zurückgefundene Śātyāyanabrāhmaṇam empfiehlt die sitte den unterleib zu öffnen, das eingeweide herauszunehmen, den unrath daraus zu entfernen und in die erde zu vergraben, und endlich das ausgespülte eingeweide mit schmalz gefüllt wieder in den leib zurückzubringen, worauf die gemachte öffnung mit darbhasträsem wieder zusammengenäht wird. Die ritualbücher selber jedoch, die diese sitte erwähnen, sagen dazu: „er soll es aber nicht so machen; wenn er es so machte, würde seine nachkommenschaft von hunger gequält werden“ ⁶³). Der also geschmückte leichnam wird jetzt mit einem kleide bedeckt und wieder zwischen altar und auswurfsplatz hindurch hinter den gārhapatya gebracht und hier auf den rücken mit dem kopf nach süden auf einem aus feigenholz verfertigten sophā ⁶⁴) niedergelegt, über welches vorher das schwarze ziegenfell mit dem kopf nach süden und der haarigen seite nach unten ausgebreitet ist ⁶⁵).

⁶²) verhüllt (*parīśrite*), weil Manenopfer, vgl. verf. Altind. Ahnencult, s. 180.

⁶³) Ist Baudhāyana's meinung, wenn er *udañ nirhṛtya* sagt, dass auch der platz nördlich vom vihāra sein soll?

⁶⁴) und zwar mit mantras, Vaikh. sū.: *śucau deśe citisrugādinā snāpayitvā*; sec. Baudh.: *adhvaryuḥ . . . daśahotrā pattograṃ snāpayati citisrug ityetenānuvākena*.

⁶⁵) *grāmyeṇa* (Hir. Vaikh.), *deśajātikuladharmena* (Gaut.).

⁶⁶) So Baudh. paddhati; Bhār.- Hir. haben nur *sūtreṇa* und *aṅguṣṭhau*; so auch Pitrmedhasāra: *śuklasūtreṇa hastayor aṅguṣṭhau baddhvānyena pādayośca*. Baudh. prayoga: *śuklasūtrābhyāṃ hastapādāṅguṣṭhau baddhvā*. Vaikh. zweideutig: *barhiṣā pādakarayor aṅguṣṭhau baddhvā*. Prayogamālā: *śuklasūtreṇa pādāṅguṣṭhāvubhau dr̥ḍhaṃ baddhvā*. — Diese sitte hat sich auch jetzt noch erhalten. Von der bestattung des Rāja von Lombok, auf welcher insel der Hindu'sche ritus fortbesteht, wird u. a. berichtet (Batav. Nieuwsbl. von 21 Mai 1895): „der adat zufolge wurden ihm die beiden daumen zusammengebunden und ebenso die beiden grossen zehen; . . . der schwere goldne ring, den er zu tragen pflegte, wurde ihm in den mund hineingesteckt“ (Damit vergl. n° 5, s. f.). vgl. Dubois Des-

cription of the p. of India, p. 289: „they bind the two thumbs together and also the two great toes”. Über diese sitte vgl. unten Nachtrag III. 15.

- ⁶⁷⁾ vgl. auch Ś. Br. XII. 5. 2. 5, Kāty. XXV. 7. 18, 19. Die jüngeren Taittirīyashulen erwähnen diese sitte erst später, auf der verbrennungsstätte.
- ⁶⁸⁾ Die beschreibung einer solchen āsandī gibt Ait. br. VIII. 5, Śāṅkh. śrs. XVII. 2. 6. sqq, vgl. Dubois, p. 289: „the litter is constructed in this manner. To two long poles, placed parallel, they fasten seven pieces of wood across, with ropes of straw”. Von den heutigen Kapola Bania's berichtet Tribowandas Mangaldas (Journ. anthr. soc. Bomb. Vol. III, n° 8): „the corpse is placed on a bier, consisting of two bamboo sticks, placed parallel to each other and joined by small sticks. . . ; at each of the ends of the bier a cocoanut is hung, which cocoanuts are broken asunder, when the cemetery is within sight”.
- ⁶⁹⁾ Bei gewöhnlichem opfermässigem gebrauch ist das fell *prācīna-grivam* und *uttaraloma*.

8. Hier wird der todte zum letzten male gekleidet. Ein ungebrauchtes noch nie gewaschenes, nicht zerschnittenes, weisses ⁷⁰⁾ kleid wird auf den todten gelegt mit den fransen am fussende ⁷¹⁾. Dieselbe vorschrift enthalten der secundäre Baudhāyanakalpa und das Gautamasūtra, wo es: „mit dem saume nach norden” heisst ⁷²⁾. Man legt ja auch den todten mit dem haupt nach süden gekehrt nieder. Übereinstimmend damit soll nach dem Kausikasūtra das gewand den saum an der unteren seite haben. Auch der Āśvalāyanakalpa enthält, wie ich glaube, dieselbe vorschrift ⁷³⁾. Das umlegen dieses kleides begleiten die anhänger der Taittirīyashulen und die Śaunakins mit folgendem Vedaspruch:

„Dies sei dein erstes kleid.”

Sodann spricht der Śaunakin noch diesen:

„Gott Savitar gibt dieses kleid zu tragen dir;

In Yama's reich dies leinen tragend geh' hinein.”

Mit dem rest des ersten spruches:

„doch dieses ziehe aus, das du bisher getragen;

geniesse die belohnung deiner opfer, der gaben, die du auch
[verwandtenlosen spendest”

wird bei den Taittirīyas „das andere”, d. h. das früher vom todten getragene kleid vom verrichter fortgenommen. Dieses kleid soll von

einem sohne oder bruder des todten, von einem anderen nahen verwandten, vom schüler oder von der ehegenossin andächtig ^{73*)} umgelegt und getragen werden bis es alt geworden ist — oder nur während des übrigen theils des tages (Baudh.). So ist der brauch bei den folgern der vier Taittirīyaschulen. Ahnlich die Āśvalāyanīyas; diese schneiden von dem kleide, welches den leichnam bedecken soll, am unteren ⁷⁴⁾ ende den vierten theil ab und bedecken mit dem rest des kleides den todten vom haupt ab so, dass die fransen über die füsse kommen, aber die fusssohlen unbedeckt lassen (Āśv. parīś., Nār. paddh.). Etwas derartiges findet sich bei den Bhāradvājins und den Mādhyandinas ⁷⁵⁾, die später, wenn der todte schon auf dem scheiterhaufen liegt ein stück (ein viertel) von seinem kleide abschneiden und auf den boden der cremationsstätte werfen, bzw. den auf der cremationsstätte wohnenden Piśācas überlassen.

Das vom todtenkleide abgeschnittene stück sollen die söhne behalten. Keśavasvāmin (Baudh. paddh.) und Nārāyaṇa zufolge soll dieses stück kleid vom verrichter in der weise der brahmanenschnur (Keś.) oder als übergewand (Nār.) aufgehängt, bei allen bestattungsceremonien getragen und endlich am dreizehnten tage beim schluss-śrāddha einem brahmanen geschenkt werden, so lautet eine alte überlieferung.

⁷⁰⁾ Hariharapaddh. zu Bhāradvāja.

⁷¹⁾ *pattodaśena*, Baudh., Bhār., Āp., Hir.; die späteren texte, auch das Mānavam, das Kāthafragm., das Vaikh. haben *pādatodaśena*. Gopālayajvan: *pattaḥ pādapradeśā* (sic!) *daśā vasanāsamāptideśo yasya vāsasas tat pattodaśam*.

⁷²⁾ *udicinadaśena*, *udagdaśena*.

⁷³⁾ *pratyagdaśena*, Āśv. śrs. VI. 10. 6: „mit den fransen nach westen“. Daraus folgt, wie auch Nārāyaṇa (paddh. und ad VI. 10. 6) nachdrücklich hervorhebt, dass die Āśvalāyanīyas den todten mit dem haupt nach osten hinlegen, was allerdings befremdend ist, weil später auf dem scheiterhaufen die leiche mit dem haupt nach s.o. zu liegen kommt. Eine ähnliche abweichung von dem zu erwartenden ritus werden wir unten beim niederlegen des schwarzen ziegenfelles finden (note 161).

^{73*)} *pratitah*; Gopālayajvan: *ādareṇābhigamya*.

⁷⁴⁾ *pāśam* (Nār. paddh.: *caturthabhāgam mūladeśe chitvā*) ist also der anfang, der untere theil des gewebes, während *daśā* synonym mit *agram* ist., vgl. note 607. — Heutiger ritus: „a new cloth

is brought and from one end a piece about two inches broad, called the *vasna* or cloth, is torn. This shroud-end is knotted in the middle and its ends are tied together and worn round the chief mourner's neck. The rest of the cloth is wrapped round the body" (Bomb. Gaz. XXII, 84).

⁷⁵⁾ Bhāradv. paddh. des Harihara fol. 12. a, Viśvanātha, fol. 16. a.

9. Da jetzt der leichnam gehörig zum opfer vorbereitet ist, sollen die weiteren zur feier erforderlichen requisiten in bereitschaft gebracht werden. Wie beim neu- und vollmondsopfer werden die drei reihen trockenen grasses (*ulaparājīḥ*) hingestreut, hier in entgegengesetzter richtung vom āhavanīya zum gārhapatya und zwar zuerst die mittlere, dann die nördliche und zuletzt die südliche ⁷⁶⁾. Darauf werden die reiskörner (dunkler reis soll bei dieser gelegenheit gebraucht werden nach Baudhāyana) enthülst und gereinigt, indem die abgesonderten hülse zu boden geworfen werden; die unenthülst gebliebenen körner jedoch werden nicht, wie dies beim gewöhnlichen opfer geschieht, von den enthülsten geschieden, mit andern worten: das reinigen, phalīkaraṇam, geschieht nur einmal ⁷⁷⁾. Von diesen körnern werden im dakṣiṇāgni, nicht im gārhapatya wie beim neu- und vollmondsopfer, ohne hersagen von mantras drei portionen mus gekocht, nach den jüngeren Taittirīyas nur eine. War der verstorbene ein paśubandhayājīn, so werden nach Baudhāyana drei böcke (chagala) herbeigeschafft ⁷⁸⁾. War er ein anāhitāgni, so wird selbstverständlich dieser caru im häuslichen feuer gekocht ⁷⁹⁾. Noch einen besonderen umstand gibt es, wenn der verstorbene das sāmnāyya darzubringen pflegte ⁸⁰⁾: in diesem falle soll, ebenfalls ohne mantras, ein milchklumpen (*āmikṣā*) bereitet werden ^{80*)}, dem Mitra und Varuṇa geweiht. Über die bestimmung der böcke und des reismuses vgl. n° 13, und der āmikṣā, n° 28.

⁷⁶⁾ In dieser reihenfolge *dakṣiṇāpavargavacanāt* (Gop.). Beim neu- und vollmondsopfer ist die richtung vom gārḥ. zum āhav. und wird die nördliche rājī zuletzt gestreut; vgl. Hillebrandt, s. 20, Schwab, Thieropfer, s. 53.

⁷⁷⁾ vgl. Hillebrandt, s. 30. 31. Hir.: *parāpāvam avahatānām vrilhīṇām*, dazu Gop.: *parāpāvavacanam vivecananivṛttyartham*. In den sūtras des Schw. Yajus heisst es beim Manenopfer immer *parāpāvam avivekam*, z. b. Āp. śrs. I. 7. 10; Mān. śrs. I. 1. 2 (Altind. Ahnencult s. 209. z. 14). Baudhāyana drückt dasselbe aus mit: *parāgavahatānām*.

- ⁷⁸⁾ Baudh. pi. sū. II. 3: *nāpaṣubandhayājīnām gochagalāḥ*.
⁷⁹⁾ Bhār. paddh. fol. 9. a; der caru soll nach Pitṛmedhasāra „ungar“ sein, weil dem Yama geweiht.
⁸⁰⁾ Über diese modification des neu- und vollmondsopfers vgl. Hillebrandt, s. III, fig.
^{80*)} Die anfertigung des reismuses und der āmikṣā beschreibt Prayoga Baudh. (Tanjore) in détails.

10. Den Śaunakins eigenthümlich ist das vor dem aufbruch nach der verbrennungsstätte in die feuer darzubringende opfer mit dem spruche:

„Ihn stiessen die lebend'gen aus dem hause; von hinnen führet
 [aus dem dorfe weg ihn;
 Der einsichtsvolle tod war Yama's bote, der führte zu den
 [Vätern hin sein leben.“

11. Jetzt stellt sich der zug zusammen; es wird diese reihenfolge eingehalten:

- a. die feuer (und die nahen verwandten).
- b. der todte.
- c. das „umlegethier.“
- d. die verwandten.

a. Voran geht (dies gilt nur den folgern der Taittirīyasūtras) der verrichter mit einem stück palāśaholz, welches er am gārhapatyafeuer entzündet hat: wahrscheinlich soll dieser vorangetragene feuerbrand später (n° 22) zum braten des fleisches vom umlegethier dienen ⁸¹⁾. Dann kommen die feuer, die in folgender weise mitgeführt werden. Drei irdene neue ⁸²⁾ schüsseln (*ukhā*, *sthālī*) sind, innen mit kuhmist bestrichen oder mit leicht entzündbaren substanzen gefüllt, jedes für sich dicht neben die heiligen feuer hingestellt worden, bis der inhalt durch die gluth entfacht worden ist ⁸³⁾. So werden in den ukhās, die jede mit einem merkzeichen versehen ⁸⁴⁾ sind, die drei śrautafeuer von den söhnen u. s. w. an schlingen mitgetragen: zuerst der āhavanīya, dann der dakṣiṇāgni, dann der gārhapatya. Die beiden anderen geweihten feuer, das sabhya- und das āvasathyafeuer werden gleich in irdene schüsseln gesetzt und auch mitgeführt ⁸⁵⁾. Auch das häusliche (aupāsana-) feuer ⁸⁶⁾, oder, wenn der verstorbene mehrere familien begründet hatte, die häuslichen feuer sollen mitgetragen werden. Kaum nöthig ist es zu sagen, dass bei einem anāhitāgni die drei (fünf) śrautafeuer wegfallen.

b. Unmittelbar nach den feuern ^{86*}), kommt der leichnam, zwischen welchem und den feuern niemand gehen darf. Nach einigen quellen wird der leichnam mitten zwischen den feuern geführt, so dass sich der āhavanīya vor ihm, der dakṣiṇāgni rechts von ihm, der gārhapatya hinter ihm befindet. Der leichnam selbst, auf dessen gesichtsöffnungen stückchen gold niedergelegt sind und dessen angesicht mit einem gelben tuch bedeckt ist ⁸⁷), wird entweder auf jenem sophā oder in seinem bette oder in seiner um ihn zusammengerollten matre getragen und zwar von bejahrten dienern (Baudh.), von bejahrten personen in ungerader anzahl (Āśv.), von nahen (*jñātayaḥ*) oder entfernteren verwandten (*samānodakāḥ*) des verstorbenen in ungerader anzahl und von gleicher kaste oder von trägern (Bhār. paddh.), von den söhnen u. s. w. (Karmaprad. III. 2. 5), von den sapinḍas (Anantayajvan zu Gaut, I. 2. 3), von zwei oder vier sapinḍas oder entfernteren verwandten, die aber von gleichem verwandtschaftsgrad sein sollen ⁸⁸) (Vaikh.). Noch vor dem todten oder zu dessen seiten gehen die anderen nahen verwandten, welche seine opfergeräthe und die weiteren requisiten tragen.

Zuweilen werden sowohl der leichnam wie die feuer und die opfergeräthe ⁸⁹) des verstorbenen auf einem wagen gefahren ⁹⁰). Der wagen (*śakataṃ, anaḥ*) soll mit zwei schwarzen zugochsen bespannt sein, so lautet das Śātyāyanabrāhmaṇam ⁹¹). Nach den Taittirīyas und den Śaunakins wird der wagen mit diesem mantra angeschirrt:

„Ich schirr' dir diese zieher an, dem geisterreich dich zuzufahren,
Und mögen sie in Yama's sitz und der glückseligen dich bringen.“

c. Nach dem todten folgt das „umlegethier“ (*anustaraṇī, anustaranikī gauḥ*). Den ritualbüchern des Āśvalāyana und der Mānavas ⁹²) zufolge ist es eine einfarbige (röthliche) kuh oder ziege, „nach einigen eine schwarze;“ diese soll am linken vorderfuss gebunden mitgeführt werden. Nach den Taittirīyaschulen ist eine rājagavī gemeint, d. h. nach einigen ein weibliches exemplar des bos grunniens, nach einem commentare bedeutet das wort: eine durch fleischigkeit und andere vorzüge sich auszeichnende kuh. Weitere erfordernisse sind, dass die kuh ohne hörner (*kuṭa*), alt, böseartig ⁹⁴), unfruchtbar ⁹⁵) sein soll. Auch soll sie entweder schwarz sein und schwarze augen, einen schwarzen schwanz und schwarze hufe haben, oder nur augen, schwanz und hufe brauchen schwarz zu sein. Auch nach den Taittirīyasūtras ist sie am linken (vorder) fuss gebunden. Fehlt die rājagavī, was der fall ist, wenn der verstorbene nicht das thieropfer dargebracht hat und natürlich wenn

er anāhitāgni war, so erlauben spätere ritualtexte (Bhārad. paddhati) auch eine von kuśagras gefertigte kuh ⁹⁶).

d. Der zug wird von den entfernteren verwandten geschlossen. Für die reihenfolge der verwandten gilt das folgende: die bejahrten gehen voran, die jüngsten hinterher, sodass der jüngere stets dem älteren folgt; die weiber kommen zuletzt ⁹⁷). Nur bei einigen handlungen wird im Taittirīyārituell die umgekehrte reihenfolge verordnet: beim befächeln (n° 13), beim anfassen der rājagavī (n° 21), beim eintauchen (n° 36. a), beim durchschreiten der äste (n° 36. b), beim berühren des wassers (n° 37) und beim betreten der ochsenhaut (n° 62).

Die verwandten sollen die haarbüschel auflösen ⁹⁸) und sich staub aufs haupt oder auf die schulter streuen ⁹⁹). Die opferschnur soll nach einigen (den Taitt.) in der weise wie beim Manenopfer getragen werden ¹⁰⁰), also unter der linken und über der rechten schulter; nach anderen (Āśv.) soll sowohl die schnur wie das obergewand ums mittel befestigt sein. Die meisten quellen jedoch verbieten das tragen des obergewandes bei dieser gelegenheit: man soll nur ein kleid tragen ¹⁰¹). Dem Mānavasūtra zufolge ¹⁰²) kommen hinter den verwandten die vier priester (hotar, adhvaryu, sāmaga, brahman) mit ihren kopfbinden und mit neuen gewändern (und opferschnüren) links behängt und bekleidet, also wie beim Manenopfer. Die von den verwandten getragenen requisiten, die natürlich jedesmal nach den verschiedenen ritualien mehr oder weniger verschieden aufgezählt werden, sind nach den Baudhāyanīyas, ausser den schon genannten (die feuer, opfergeräthe, thiere, mus, āmikṣā): saure milch mit geschmolzener butter vermischt, sogen. gesprengelte butter, schmalz, ein krug wasser, gräser zum umstreuen der feuer, goldstückchen, das schlachtmesser, das hackbrett, ein krug zum besprengen (n° 29, 35), kies, zwei schnüre und drei äste der butea frondosa. Dazu kommen noch die für den stoss bestimmten scheite von opfermässigem holz, bei den Rāṇāyanīyas die axt (n° 29) u. s. w.

⁸¹) Nach Gopālayajvan bleibt der feuerbrand fort, wenn das umlegethier freigelassen wird.

⁸²) Vaikh.: *viśeṣokhāsvagnim* (l. *agnīm*) *ādāya*.

⁸³) Kauś. sū. 80. 19 flg; Ś. Br. XII. 5. 2. 3; Kāty. śrs. XXV. 7. 12, 13.

⁸⁴) Viśvanātha fol. 15. a.

⁸⁵) Viśvanātha, l. l., Schol. zu Kāty. XXV. 7. 14; vgl. Bhār. Āp. Hir.: *anunayanti*. . . . *agnīm* (sc. *vaitānikān*) *agnibhāṇḍam itī* (d. h. *aupāsānabhāṇḍam*).

- ⁸⁶⁾ Unter den älteren quellen wird das häusliche feuer nur von Gaut. und Bhār.- Āp.- Hir., nicht von Baudh., Āśv., Śāṅkh., Kauś. sū. und Mānavasūtra erwähnt.
- ^{86*)} Sonst trägt man das feuer nach, vgl. Winternitz, Hochzeitsrituell s. 64.
- ⁸⁷⁾ Viśvanātha paddh.; nach Dubois (s. 289) „they leave the faces uncovered of those only who have died in the state of marriage.”
- ⁸⁸⁾ Vaikh. sū. *śavasya bhārakāḥ sapindāḥ pañcasambandhivargā vā tadanye vā samānau dvau catvāro vā snātā darbharajju-samvītā darbhambaradhārāḥ syuh.* — Zum ganzen vgl. noch Vi. XIX. 1—4, Manu V. 104.
- ⁸⁹⁾ Schol. zu Kāty. śrs. XXV. 7. 14.
- ⁹⁰⁾ Auch bei den Mānavas scheint der wagen facultativ zu sein: (*pretam*). . . *nāyayeccakrīvātāvṛtā vāhayet* (lesart unsicher). Zum heutigen ritus, der Deśasths, vgl. Bomb. Gaz. XXII. 84: „four bearers, over whom some hymns have been said, lift the bier on their shoulders; . . . a holy layman, who is not an ascetic, but has kept the sacred fire always alight, is not carried on a bier but placed on a cart decked with leaves and flowers and drawn by men and bullocks”.
- ⁹¹⁾ Bei Hir. XXVIII. 2. med.
- ⁹²⁾ *lohitānām ajāṃ gāṃ vā ekavarṇām.*
- ⁹³⁾ Gopālayajvan: *rājagavi gośreṣṭhā māṃsalatvādiguṇayuktā gaur ityarthak.*
- ⁹⁴⁾ *mūrkhā*, Gop.: *duṣṣīlā*, Sāyaṇa: *roṣaṇaṣīlā*.
- ⁹⁵⁾ Unsicher. *tajjaghanyām* deutet Gop. als *tādṛśyām gavi jātām jaratyām mūrkhāyām jāteti yāvat*, also: „das jung einer solchen.” Das bhāṣya zum Bhāradvāja pi. sū.: *punaḥ prajāya-mānā*, was vielleicht zu ändern ist in: *na prajā*^o, sodass *tajjaghanyā* andeuten könnte: „die letzte von diesen, die letzte ihres geschlechtes, unfruchtbar.” Dass diese erforderten eigenschaften des umlegethieres schon sehr alt sind, beweist das alte brāhmaṇam TS. VII. 1. 6. 4.
- ⁹⁶⁾ Das umlegethier findet sich ausser in den Taittirīyakalpasūtras und Āśval. auch bei Śāṅkh., Kauś., Gaut. (ritus des āhitāgni = Drāhy.), Lāty., Mānavas. Bei den Kāthas scheint es zu fehlen und Kāty. (śrs. XXV. 7. 34) stellt den gebrauch aus praktischen gründen facultativ. Obschon das secund. Bau-dhāyanasūtra keinen anustaraṇī-ritus gibt, wird dennoch unter den sambhārās eine *gaur rohiṇī* genannt.
- ⁹⁷⁾ *vṛddhapurāḥsarāḥ kaniṣṭhajaghanyāḥ*. Obschon die vier Taitt. nirgendwo diese reihenfolge ausdrücklich erwähnen, folgt sie

aus der verordnung, dass es bei gewissen handlungen *kaniṣṭha-puraḥsaram* sein soll. Auch sagt die paddhati des Harihara zu Bhāradv. (fol. 9. b) ausdrücklich: *vr̥ddhapuraḥsarāḥ*. So auch noch Viśvanātha fol. 11. a; vgl. auch Kauś. sū. 82. 1: *yavīyahprathamāḥ*: vorher war es also *vr̥ddhaprathamāḥ*.

⁹⁸⁾ *muktaśikhāḥ, kesān prakīrya*.

⁹⁹⁾ Nach Baudh. mit dem mantra: *khalvaghaṇṇāsyāghanno evāgham(?)*

¹⁰⁰⁾ Baudh. pi. sū. II.: *katham u khalu prācīnāvītīnā pitr̥medhaḥ kartavyo yajñopavītīn(ā v)eti prācīnāvītīnety eva brūyāt vijñāyate pitr̥ṇām eṣa medho devānām vā anye medhā iti nivītīnas tvevainaṃ vaheyuś citūyām ca dadhyuḥ*. Nach ihm tragen also nur die träger die schnur um den hals; so auch Keśavasvāmin, Harihara's Bhār. paddh., Pitr̥medhasāra. Āśvalāyana's *adhonivītīnaḥ* umschreibt Nār. in seiner paddhati: *adhaḥkṛta-prāvaraṇayajñopavītāḥ*.

¹⁰¹⁾ *ekavāsasaḥ, aprāvaraṇāḥ*. (Bhār. paddh., Viśvanātha paddh.)

¹⁰²⁾ Anugrāh. sū. 19: *paścāc catvāra ṛtvija uṣṇīṣiṇo 'hatāni vaśmāsyapasavyam āvṛtya*.

12. Ist alles fertig, so wird die traurige reise, während deren niemand hinter sich blicken darf ¹⁰³⁾, angetreten, indem der zug die stadt durch das östliche oder westliche thor verlässt (Bhār. paddh.). Nach späteren angaben ¹⁰⁴⁾ soll ein brahmane zum östlichen, ein kṣatriya zum nördlichen, ein vaiśya zum westlichen und ein śūdra zum südlichen thor hinausgetragen werden; fast ebenso lautet Viśvanātha's vorschritt, nur wechseln bei ihm brahmane und vaiśya. Der leichnam selbst wird, wie es scheint, mit dem haupt voran getragen ¹⁰⁵⁾.

¹⁰³⁾ *pr̥sthato anavekṣamāṇāḥ*, Bhār. paddh.

¹⁰⁴⁾ Manu V. 92.

¹⁰⁵⁾ Wenn man in Anugrāh. sū. 19 das recht hat das überlieferte *vāhayecchiram agrataḥ* in *vāhayecchiro grataḥ* zu ändern. Wahrscheinlich denselben sinn haben die Hārīta-stelle: *na grāmābhīmukhaṃ pretam nirhareyuḥ* und Bhār. paddh.: *grāmasya anābhīmukhaṃ*.

13. Der weg vom sterbehaus nach der verbrennungsstätte wird unter sinnreichen ritualien, nach jeder schule verschieden, zurückgelegt. Nach den ritualbüchern der Taittirīyaschulen wird,

storbener N. N., aus der familie N. N., möge dies sesamwasser auf dem dritten theil des weges zu dir gelangen." Darauf wird der auf die schollen gestellte caru mittelst des mekṣaṇalöffels mit jenen erdschollen vermischt und auf die stelle geworfen ¹⁰⁸), wo das sesamwasser ausgegossen ist; nachher wird wieder sesamwasser dargeboten und die reise fortgesetzt. Wenn die träger den leichnam aufheben wird dieser spruch hergesagt:

„Es kennt der Pūṣan alle himmelsgegenden; er soll auf sichrem
[wege uns geleiten.

Der wohlseinschenkende, leuchtende, schirmgewährende soll we-
[geskundig achtsam uns vorangehn."

Ist ein zweites drittel ¹⁰⁹) (viertel) des weges zurückgelegt, so wird wieder halt gemacht und die oben geschilderten feierliche handlung wiederholt sich. Beim weitergehen wird jetzt dieser spruch gesprochen:

„Āyu der allbeleber(?) mög' dich schützen, es schütze Pūṣan dich
[vorn auf der reise;

Da wo die Frommen sind und wo sie weilen, da möge Savitar
[der Gott dich bringen."

Nach zurücklegung des letzten drittels (Baudh.) oder des vorletzten viertels (Taitt.) wird alles wie früher gemacht. Wenn der letzte der böcke oder der carus (Baudh.) oder der letzte theil des caru dem verstorbenen dargebracht worden ist, wird der topf zugleich mit dem dritten theil zu boden geworfen und die scherben des topfes richtig zerbrochen, sodass kein wasser darin stehen bleiben kann. Die Baudhāyanīyas sind jetzt zur cremationsstelle angelangt; die anderen Taittirīyas haben noch ein viertel des weges zurückzulegen; der leichnam wird ohne spruch aufgehoben und nach ankunft hinter die (westlich von der) cremationsstätte hingestellt. Die träger und der verrichter der ceremonie selbst machen einige schritte in nördlicher richtung: „denn diese fürwahr ist die günstige (fausta) himmelsgegend von göttern und menschen; wenn sie in dieser richtung schreiten, schreiten sie also diesen (göttern und menschen) nach, so wird gelehrt."

Mit dem ritus der Taittirīyas stimmt am meisten der der Rāṇāyanīyas überein ¹¹⁰). Nach diesen soll dreimal: im dorfe, auf dem wege und auf der cremationsstätte, das schütteln der gewandzipfel, d. h. das zuwehen (*dhuvana*, *sigvāta*) und die drei umgänge hin — und her stattfinden; oder es wird erlaubt, alle die neun ringgänge zugleich auf der cremationsstätte abzuhalten. Die zu singenden lieder

sind aber andere. Beim ersten umgang wird das *sāman* zu der *ṛc* (SV. II. 6. 1. 11. 1) *āyaṃ gauḥ*, beim zweiten das zur nächsten: *antaś carati* (ib. 2) und beim dritten das zur letzten: *triṃśaddhāma* (ib. 3) gesungen ¹¹¹). Jedem gesange wird der *sattrasyardhi* genannte mit *āganma jyotir* anfangende gesang angehängt ¹¹²). Bei den drei umgängen in entgegengesetzter richtung, wobei dem todten hier die rechte seite zugekehrt wird, ist derselbe vers herzusagen, den wir schon aus Baudhāyanas ritus kennen (oben s. 24). Das übrige ist gleich, nur wird hier kein reiskuchen und sesamwasser dargeboten. Obschon auf den ersten anblick der Gautamaritus sich sehr von denen der anderen vedischen schulen zu unterscheiden scheint, ist in wirklichkeit auch hier grosse ähnlichkeit. Denn mit den zu den drei *ṛcas āyaṃ gaur* componierten gesängen, die auch „die Schlangenkönig~~rcas~~“ oder (wahrscheinlich weniger richtig) „die *ṛcas* der Schlangenkönigin“ genannt werden ¹¹³), wird allgemein der umgang gehalten im falle jemand beigesetzt wird, der während eines Somaopfers stirbt, ein *dikṣita* ¹¹⁴).

Diesem ritus nahe verwandt ist der im Vaikhānasa-sūtra mitgetheilte. Wenn die verwandten mit dem spruch *meror aṃhaḥ*... den leichnam aufgehoben haben, tragen sie ihn zum gewöhnlichen eingang des hauses hinaus. An der grenze des dorfes wird vom verrichter mit einem *palāśa-* oder *śamī-*ast eine stelle am boden gereinigt, wozu er den mantra „geht fort, geht hin“ (n° 16) hersagt; der ast wird in südlicher richtung weggeworfen; diese stelle wird besprengt und der todte mit dem schon erwähnten „*meror aṃhaḥ*“ niedergesetzt. So auch die feuer und die *sambhārās*. Dann werden drei lehmklösse für Viṣṇu Brahma und Rudra hingelegt und ins feuer verschiedenen gottheiten (*Dhātar*, *Aryaman* u.s.w.) spenden dargebracht. Endlich wird der todte dreimal mit den säumen der kleider befächelt, während der spruch: „winde wohligh duftend“ (Baudh., oben s. 24) hergesagt wird. „So auch auf der cremationsstätte“. Im ganzen soll wohl also dies ceremoniell dreimal stattfinden ¹¹⁵).

Verschieden davon ist der ritus der Śaunakins (Kauś. sū. 80. 31 flgg.). Nach diesem spricht der bestatter, während der todte von der stelle, wo er geschmückt worden ist, aufgehoben wird, diesen vers:

„Steh' auf, geh' fort und eile hin, bereite dir ein heim im wo-
[genden raume,

Dort mit den Vätern in gesellschaft schwelge, mit Soma und
[mit süßem tranke“.

Wenn er fortgetragen wird, den nächsten vers:

„Geh' fort und sammle dir den leib, kein glied noch knochen
 [geh' verloren;
 Dem geiste, der zur ruhe ging, geh' nach, wo auf der erd'
 [es dir gefällt, dorthin geh'. 116)

Vermuthlich werden diese beiden handlungen, von den mitgetheilten mantras begleitet, unterwegs zweimal wiederholt. ¹¹⁷⁾ Wenn dem todten eine kudī, d. h. wahrscheinlich ein buschel des judendornstrauches an den hintertheil gebunden worden ist und die zugthiere (oder die beiden träger) mit dem schon mitgetheilten (s. 20) mantra angespannt sind, werden die sechs strophen hergesagt, wovon das aufstehenmachen begleitet wird und sollen die verwandten ihn mit den acht versen forttragen, wovon das forttragen begleitet wird. ¹¹⁸⁾

Die Mānavas ¹¹⁹⁾ begleiten den aufbruch des zuges mit diesem mantra:

„Geh' hin, geh' hin auf jenen alten pfaden, wo früher unsre
[Väter hingegangen;
Die beiden kön'ge, die im wonnerausch sich baden, Gott
[Varuna und Yama wirst du schauen.“

Die Kathas legen den weg zurück, indem sie kleider, stückchen eisen, gerstenkörner, brustbeeren und geröstete körner ausstreuen und die drei Yamalieder hersagen und Yamagesänge singen. Die Yamalieder sind:

- (1) „Dem Yama, dem allein'gen herrn, ¹²⁰⁾ der erdenwelt,
Dem singe du, Bhangyaśravah! dem könig nicht zu wie-
[derstehn.
- (2) „Dem Yama, Bhangyaśravah! sing', dem könig nicht zu
[widerstehn,
Der wasser, flüsse, trocknes land, der erd' und himmel festigte.
- (3) „Mit goldnen mähnen, gut im joch, mit goldnem aug' und
[ehernem huf',
Den zügel nicht abwerfend, ¹²¹⁾ so sind die pferde mit
[denen Yama fährt.”

Von der speise, die in einem ungebrannten topf mitgenommen ist, wird unterwegs an einem viersprung die hälfte niedergeworfen. Die andere hälfte wird, mit sesam vermisch, später nach ankunft auf der cremationsstätte dem verstorbenen dargebracht.

Der ritus der Mādhyandinas, zum theil im Paraskarasgrhya (ältere zeit) zum theil in Viśvanātha's und anderen ¹²²⁾ paddhati's überliefert, stimmt mit dem der Kathas überein. Auch hier singen

des Yamagesanges und des Yamaliedes ¹²³⁾. Statt der speise aber, die zur hälfte der reise niedergeworfen wird, haben die Mādhyandinas ¹²⁴⁾ den ritus der fünf (bezw. sechs) reisklösse: 1. der leichenkloss, an der stelle des hinscheidens dem verstorbenen darzubringen mit den worten: „den kloss des hinscheidens will ich dir, N.N., aus der N.N. familie, geben“; 2. der wegkloss, in der nähe der thüre beim verlassen des hauses; 3. der bhūtakloss, auf der hälfte des wegges zwischen wohnort und cremationsstätte beim ausruhen zu geben; 4. der windkloss, nach erreichung der cremationsstätte niederzulegen; 5. der gelingungskloss, der dem todten in die hand gegeben wird, nachdem er niedergesetzt worden. Zuweilen wird noch ein sechster kloss erwähnt, der nach ablauf der cremation den diese stätte bewohnenden göttern an ort und stelle zu geben ist ¹²⁵⁾.

¹⁰⁶⁾ Mānava-anugrah. sū. 19.

^{106*)} Der ursprüngliche zweck dieser handlung ist wohl das abschütteln, das verjagen der seele, vgl. Oldenberg, Religion des Veda, s. 554 zu Kauś. sū. 88. 27, wo es freilich *avadhūya* heisst: „abschüttelnd“, wie Oldenberg übersetzt. Vielleicht bedeutet es aber nur „hin und her bewegend“, wie Āp. dhś. II. 19. 13. — *agham*: „das böse, die todtesbefleckung, der tod.“ Dass *agha-* auch diese bedeutung hat, beweisen stellen wie Śāṅkh. gr̥hs. IV. 7. 6: *aghasūtakeṣu*, śrs. IV. 15. 7: *nāghāhāni vardhayeṣu*, vgl. Manu V. 84. So ist *agham* auch zu deuten in *yatheyaṃ strī pautram aghaṃ na rodat* (Hir. gr̥hs. I. 19. 7, vgl. Winternitz, das altindische hochzeitsrituell, s. 54), das von Winternitz und Oldenberg missverstanden ist („damit diese frau hier nicht ein kind beweine und dadurch schuld auf sich lade,“ „that this wife may not weep over distress through her sons“). Die bedeutung ist vielmehr: „dass diese frau hier nicht den tod eines kindes (von kindern) beweine“. So bedeutet *agharud* (AS. VIII. 1. 19, XI. 2. 11) nicht „hässlich heulend“ (B R), sondern „den tod beweinend.“

¹⁰⁷⁾ Nach Prayogamālā sollen bei diesen drei umgängen die ältesten wieder vorangehen: *atha baddhaśikhā* (zuvor war es: *keśān vikīrya*) *jyeṣṭhaprathamās triḥ pradakṣiṇaṃ pariyaṇti vātās ta ity atha punaḥ keśān visrasya* u. s. w. Auch Dubois (l. c. s. 289) erwähnt die drei pausen auf dem wege zur verbrennungsstätte und theilt mit, dass „each of them continues half the quarter of an hour“; die meisten beschrei-

bungen jedoch erwähnen nur ein einmaliges haltmachen, wie es in den quellen der Sāmavedins verordnet wird, vgl. Bomb. Gaz. XIII, 1. 176, 181, 187; XXI. 122; XXII. 84: „about half-way to the burning-ground the bier is set down and the chief mourner drops into the dead mouth a few grains of sesamum and a few drops of water. The bearers change place, those in front going behind and those behind coming in front”; ebenso Bomb. Gaz. XXII. 94 von den Kanoj-brahmanien. Ähnlich berichtet Tribowandas Manguldas Nathubai im Journ. of the anthrop. soc. of Bombay (Vol. III, n° 8) von den Kapola Bania's: „while carrying the corpse out of the house, the feet are in the front and the head in the rear; when the cemetery may be almost within reach, that position should be reversed”.

¹⁰⁸⁾ *prayauti*, Gop. *prayutya pātayati*; Prayogadarpaṇa: *loṣṭāni caruṇ ca trir miśrayet*.

¹⁰⁹⁾ In Baudhāyanas sūtra heisst es: *ardham etasyādhvanah*, womit wohl die hälfte des noch übrig bleibenden theiles des weges gemeint ist, also ein drittel.

¹¹⁰⁾ Gaut. pi. sū. I. 2. 37—41.

¹¹¹⁾ Nach Āraṇyagāṇa VI. 2, 7. 8. 9., vgl. Ārṣ. br. III. 2. 29: *prajāpates tisraḥ sarparājñah*.

¹¹²⁾ Sāmaveda (Bibl. Ind.) th. II, s. 465: Āraṇyagāṇa IV. 1, 4, vgl. Ārṣ. br. III. 2. 20.

¹¹³⁾ So genannt weil der Schlangenkönig Arbuda sich mittelst dieser ṛcas die alte (todte) haut abgestreift hatte: „mit diesen ṛcas streifen sie sich also die alte haut ab” (Tāṇḍ. brāhm. IX. 8. 8, vgl. Ārṣ. br. III. 2. 29).

¹¹⁴⁾ Āp. śrs. XIV. 21. 12 sqq.; Hir. kalpasūtra XV. 20, vgl. TB. I. 4. 6. 6.; Tāṇḍ. br. IX. 8. 7, (*parācibhiḥ . . . sarparājñyā ṛgbhiḥ*); Āśv. śrs. VI. 10, 16; Sāṅkh. śrs. XIII. 11. 2. (*sārparājñibhiḥ parācibhiḥ*); Kāty. śrs. XXV. 13. 26 sqq.

¹¹⁵⁾ Vaikh.: *meror amha iti mṛtakam uddhṛtya yathāpraveśam grhān nirgamayyāhareyur grāmānte pālāśyā sāmyā vā śākhayā vādakṣiṇam* (sic) *apeta vīte . . . mārjayitvāhobhir adbhīr iti dakṣiṇasyām tām utsṛjati tatra tilākṣatodakaiḥ prokṣya meror amha iti dakṣiṇaśiṛsam avatārayeyuḥ . . . ādhānakrameṇa śavābhīmukhe sve sve gnau juhuyāt dhātṛe aryamṇe . . . iti . . . pūrvavat pūjanam mṛtṣpīṇḍānām mṛtakasya celopamārjanaiḥ sigvātām vātās te vāntvīti triḥ kṛtvā tathā śmaśāne*. — Der einfluss des sec. Baudh. ritus scheint sowohl hier als auf den Gautama bemerkbar zu sein. Baudh. hat, leider verdorben: *evam pathi citāyāccintyāyā ityeke*.

- ¹¹⁶⁾ Offenbar wurde ursprünglich dieser mantra zum *asthisañcayana* gesprochen, wie auch die beiden vorhergehenden: AS. XVIII, 3, 7, 8.
- ¹¹⁷⁾ *pracyavasveti triḥ saṃhāpayati yāvatkṛtvaścotthāpayati* Kauś. 80. 32.
- ¹¹⁸⁾ Die „aufsteh-verse“ sind AS. XVIII. 3, 8; 3, 9; 2, 48; 1, 61; 2, 53; 4, 44; die „bring-verse“: AS. XVIII. 2. 11—18.
- ¹¹⁹⁾ Anugr. sū. 1. 1. *prehīti* (MS. IV. 14. 16) *dakṣiṇapūrvasyāṃ diśi nāyayet*.
- ¹²⁰⁾ *kaṣṭhya*?
- ¹²¹⁾ fraglich; ist vielleicht zu lesen: *anasyato* (so auch Kāthatexte) *dāma*?
- ¹²²⁾ z. b. MS. Chambers 606. g, wesentlich mit Viśv. übereinstimmend.
- ¹²³⁾ Die *yamaḡāthā* ist auch nach Viśv. *ahar ahar*, jedoch schliessend: *surayā iva durmatih*. Das *yamasūktam* ist nach der *Mādhyandinaśākhā* adhy. XXXV der VS.
- ¹²⁴⁾ und auch die Śaunakins nach späterer quelle (*Dahanavidhi*).
- ¹²⁵⁾ Die namen der klösse sind nach Viśv. *śava-*, *pātha-*, *bhūta-*, *vāyu-* *sādhakapiṇḍa*, zu geben der reihenfolge nach *utkrāntisthāne*, *dvārasthāne*, *viśrāntau*, *citāsthāne*, *śavahaste*. Der sechs-klösse-ritus wird auch heute noch beobachtet von den *Kapola Bania's* (*Journal of the anthrop. soc. of „Bombay* vol. III, n° 8, 1895); *śava*, *khaṃcara*, *sādhaka*, *bhūta*, *saṃjñika*, *nimitta* heissen sie dort.

14. Ein wichtiger punkt bei der leichenfeier ist die wahl einer richtigen cremationsstätte, ebenso wichtig wie z. b. bei einem Somaopfer die wahl der opferstätte. Selbstverständlich hat die wahl der verbrennungsstätte gleich nach dem tode stattzufinden, obschon einige der ältesten sūtrakāras die beschreibung dieser stätte erst nach ankunft des zuges allda geben. Auch von uns wird die beschreibung hier eingefügt. Voraus zu schicken ist die bemerkung, dass die beschaffenheit der cremationsstätte und der stelle, wo das śmaśāna geschichtet wird, eine und dieselbe sein soll ¹²⁶⁾, so dass die beiden angaben für die citi und das śmaśāna, zusammengenommen, erst ein vollständiges bild der verbrennungs- bzw. śmaśānastätte zu geben vermögen.

Der ort nun, wo der todte verbrannt wird und wo nachher seine knochen gegebenen falls eingemauert werden, also die stelle dieses opfers an die Väter und die wohnstätte des todten, ist in seiner beschaffenheit gerade der gegentheil eines ortes, wo den Göt-

tern geopfert wird (*devayajana*) und wo sich der lebende eine wohnstätte erwählen soll ¹²⁷). Allgemeine erfordernisse, meistens sowohl für *śmaśāna* und *citi* wie für *devayajana* erheischt, sind, dass der boden nicht voll gruben sein soll (*anirīṇam*), nicht hohl (*asuṣīram*, „ohne höhlen von krebsen u. s. w. gemacht“, *Gopāla*), nicht salzhaltig ¹²⁸) (*anūṣaram*), ohne risse (*abhanguram*), unbesudelt (nl. durch verbrennung anderer leute u. s. w.; *anuṣahatam*), ohne spalten (? *avisraydāri* ¹²⁹), ohne ameisenhaufen (*avalmīkam*), mit kräutern dicht bewachsen; keine milchsaftigen pflanzen oder sträucher und keine dornen sollen sich in der nähe befinden ¹³⁰). So weit sind die erfordernisse für das *devayajana* und das *śmaśāna* dieselben. Die unterschiedspunkte aber sind diese:

das śmaśāna	das devayajana (die baustelle)
ist so beschaffen, dass es	
im westen von wasser begrenzt ist ¹³²),	im osten von wasser ¹³²), von einem strom, einem weg, einem berg begrenzt ist ¹³¹),
oder dass man nach westen einen schönen ausblick hat ¹³³);	dass man nach osten einen schönen ausblick hat ¹³⁴);
liegt auf einem terrain, welches nach südwesten geneigt ist, nach einigen aber nach süden oder westen, sogar nach norden, aber nie nach osten oder nordosten ¹³⁵),	welches nach nordosten geneigt ist, oder nach osten oder norden,
wo das wasser in südwestlicher richtung almählich herunterfliesst, sich dann nach links abwendet und in östlicher richtung in einen grossen strom ausmündet (<i>Baudh.</i>); die richtung des abflusses ist nach Ś. Br. XIII. 8. 1. 9 südost.	wo das wasser in östl. oder nördl. richtung fortfließt (<i>Gobh.</i>); wo wasser in nordöstl. richtung herunterfliesst (<i>Mān. gr̥hs.</i>); in nordöstl. oder nordw. (<i>Kāth. gr̥hs.</i>); wo von allen seiten das wasser zusammenfliesst, sich in die mitte sammelt, nach rechts um die schlafstelle fliesst und in östl. richtung abläuft.

Von einem so beschaffenen terrain sollen die kräuter mit den wurzeln entfernt werden, wie *kālā*, *pr̥sniparnī*, *tilvaka* u. s. w. Dann soll ein loch darcin gegraben werden, der länge nach so gross wie ein mann mit emporgehobenen armen, ein mannesmaass (fünf *aratni*) breit und eine spanne (*vitasti* oder zwölf *aṅgulas*) tief.

Der secundäre *Baudhāyanakalpa* gibt die zum theil unbegreifliche

vorschrift, dass der für die citi bestimmte ort für einen brahmanen so gross wie eine kuhhaut, für einen kṣatriya so gross wie der zwischenraum der beiden bogenspitzen und für einen vaiśya so gross wie ein wagenrad sein soll.

- ¹²⁶⁾ wie ausdrücklich von Kauś. sū. 84. 16 und Kāty. śrs. XXI. 3, 21 hervorgehoben wird. Das wort śmaśāna deutet ja auch die cremationsstätte an.
- ¹²⁷⁾ Beschreibungen des devayajana finden sich in Baudh. Karmāntasūtra (praśna XXIII) 5; Gop. Brāhm. I. 2. 13, vgl. Kauś. sū. 83. 11, Vait. sū. 11. 5; Śaḍviṃśabrāhm. II. 10, Lāty. śrs. I. 1. 17; Śat. Br. III. 1. 1. 1—2, Kāty. śrs. VII. 1. 10; Śāṅkh. śrs. V. 2. 1—3; — der baustelle: Gobh. IV. 7; Mān. gr̥hs. II. 11; Kāth. gr̥hs. XI; Āp. gr̥hs. XVII. 1; Āsv. gr̥hs. II. 7.
- ¹²⁸⁾ Kāty. XXI. 3. 16 jedoch verlangt das śmaśāna *ūṣare*.
- ¹²⁹⁾ *yatra vividhaṃ dāraṇaṃ pradārādikaṃ vidāraṇaṃ na vidyate*, Gopāla.
- ¹³⁰⁾ Zusammenfassend Vaikh.: *bhinnachinnamalavalmikakeśakapālāsthituṣāṃgaroṣareriṇapūṣāṇavṛkṣamūloddeśān varjayet*.
- ¹³¹⁾ Vait. sū. XI. 5. Die stelle ist missverstanden von Garbe. Sie bedeutet: „an der ostseite soll eine grube, ūrma (P), ein baum, berg, strom oder weg sein, und im osten soll nicht für ein (zweites) devayajana raum gelassen werden“, vgl. Baudh.: *yasmād anyat purastāt samantikam devayajanaṃ na syāt*, Kāty. śrs. VII. 1. 14, 15.
- ¹³²⁾ *paścādudakam*, Baudh. pi. sū.; *purastād udakam*, Baudh. karmāntasūtra.
- ¹³³⁾ *citraṃpaścāt*, Kāty. śrs. XXI. 3.23.
- ¹³⁴⁾ *purastāccitram* Śaḍviṃś. br.; mit *citram* ist gemeint: „die feuer, die sonne, das wasser“ (Śāṅkh., Śaḍv.).
- ¹³⁵⁾ Kauś. 83. 10 wird, in widerspruch mit dem gesagten, *prāg-udakpravaṇam* für das śmaśānaterrain angegeben. Die ganze stelle ist ohne änderung von 60. 18 (vgl. Gop. br. I. 2. 13) herübergangen und scheint mit 84. 16 in widerspruch zu stehen. Im höchsten grade auffallend ist Āpastambas bestimmung (gr̥hs. XVII. 1) für die wohnstätte: *dakṣiṇāpratyak-pravaṇam*.

15. Nach ankunft auf der cremationsstätte wird von einigen śākhās, nl. den Śaunakins und Mānavas, wenn es sich um einen

āhitāgni handelt, von den Kāthas und den folgern des Vaikhānasa-sūtra auch sonst ein opfer verrichtet. Allem anscheine nach entspricht dieses opfer der spende, welche von den Taittirīyas vor dem aufbruche nach der verbrennungsstätte dem Yama dargebracht wird. Die Kāthas opfern ¹³⁶⁾ dem Yama einen caru mit einem an Yama gerichteten mantra (RS. X. 14. 6) und den Pitaras agni-ṣvāttas geröstete gerstenkörner mit einem diesen Vätern geltenden spruch (Kāth. 21. 14 = MS. IV. 10. 6). So halten auch im ritual der Mānavas die vier priester, nachdem sie die feuer in südöstlicher richtung „ausgeführt“ haben, das opfer (*iṣṭi*); auch hier wird wie bei der *pitryā iṣṭi* geopfert, also dem Soma pitṛmant ein puro-ḍāśa ṣaṭkapāla, den Pitaras barhiṣadaḥ gerstenkörner mit gerösteten körnern, den Pitaras agniṣvāttas gerstenkörner mit einem rührtrank. Hier fällt aus: der theil des yajamāna mit seiner frau; das opfer schliesst mit dem verzehren der idā, so dass derjenige theil, wo die drei „väter“ verehrt werden, hier fortbleibt. Auch die Śaunakins ¹³⁷⁾ halten das opfer. Wenn das (die) feuer auf die verbrennungsstätte hingestellt und der leichnam nördlich davon niedergelegt worden ist, machen die adhvaryu's, d. h. der adhvaryu, sāmaga, brahman und agnīdhra das opfer fertig. Welcher gottheit das opfer hier gilt, ist vorläufig bei der undeutlichkeit der termini technici des Kauśikasūtras schwer zu vermitteln. Im Vaikhānasam fällt das opfer erst später, nachdem der scheiterhaufen hergerichtet ist; hier gilt das opfer den gottheiten Agni, Soma, Indra, Yama, Varuṇa u. s. w., dem ganzen indischen Pantheon.

¹³⁶⁾ Leider sind die materialien zu spärlich um eine deutliche vorstellung des vorganges zu gewinnen. Merkwürdigerweise wird an einer stelle verordnet, das opfer solle *yathā pitryā* sein. Bekanntlich ist aber das Vaitānikasūtra, wo die *pitryā iṣṭi* behandelt ward, vorläufig nicht aufgefunden.

¹³⁷⁾ Kauś. sū. 80. 39

16. Vom verrichter wird jetzt die für die verbrennung bestimmte stelle mit einem noch frisch grünen sāmī-, palāśa- oder varaṇa-ast gereinigt; dabei spricht er diesen mantra aus:

„Geht fort, geht hin, zerstreuet euch von hinnen,
ihm haben die Väter diesen ort bereitet;
Mit tagen, wasser, nächten wohl versehen,
wird ruheort von Yama ihm geboten.“

Diese redaction des spruches verordnen Baudhāyana, das Kauṣīkasūtra, Śāṅkhāyana und Āsvalāyana; die drei jüngsten śākhās der Taittirīya haben diese abweichung: ¹³⁸⁾

„Geht fort, geht hin, zerstreuet euch von hinnen,
ihr, die ihr hier seid alt' und neue;
Es gab ihm Yama diesen ruh'ort in der erde,
es haben ihm die Väter diesen ort bereitet.“

Ausserdem spricht der Śaunakin ^{138*)} noch dazu diesen mantra:
„Ich gebe diesen ruheort hier diesem, der hier gekommen und
[in meine macht gerieth“,
Also redet der einsichtsvolle Yama, „in meine seligkeit soll
[dieser eingehn.“

Das Gautama-, das Vaikhānasa- und das secundäre Baudhāyana-sūtra haben — die beiden letzteren neben dem erwähnten — diesen spruch:

„Zerstreuet sämmtlich euch von hier, ihr todtten aus der frühe-
[ren zeit.“ ¹³⁹⁾

Der ast wird in südlicher ¹⁴⁰⁾ richtung weggeworfen.

Von denjenigen śākhās, die auf der verbrennungsstätte noch kein opfer veranstaltet haben, wird jetzt der boden in der üblichen weise geweiht durch das dreimalige aufritzen mit dem hölzernen schwert und besprengen (wie beim klössemanenopfer).

Im ritual des anāhitāgni's der Rāṇāyanīyas, Baudhāyanīyas, Āsvalāyanīyas ¹⁴¹⁾ und nach dem Vaikh. sūtra wird in drei gruben oder an drei stellen des zubereiteten bodens ¹⁴²⁾ sesamwasser oder sesamkörner ausgeschüttet, „dem Yama, dem herrn der verbrennungsstätte, den verstorbenen (den Vätern), *svadhā namaḥ!*“ „dem Kāla, dem herrn der verbrennungsstätte, den verst. (den V.) *svadhā namaḥ!*“ und „dem Mrtyu, dem herrn der verbrennungsstätte, den verstorbenen (den V.) *svadhā namaḥ!*“ ¹⁴³⁾ Die übrigen sesamkörner werden nach links herumgestreut ¹⁴⁴⁾. Wenn jetzt noch in der mitte der geweihten stelle ein stückchen gold niedergelegt ist, wird sie mit gräsern, deren spitzen südlich zu legen sind, überstreut.

¹³⁸⁾ Harihara (Bhār. paddh.), Prayogadarpaṇa und Piṭṛmedhasāra schreiben als redaction des *apeta vīta* diejenige der Saṃhitā (TS. IV. 2. 4. 1) vor, nicht die des Āraṇyakam. Gopālayajvan dagegen entschliesst sich auf grund von Baudhāyana, der den mantra sakalapāṭhena gibt, für die redaction des Āraṇyakam.

^{138*)} Kauś. sū. 80. 42 ist wohl so zu begreifen: *aveta dadāmiti, śāntyudakam kṛtvā, samprokṣaṇībhyaṃ . . . samprokṣya*; AS. XVIII. 1. 55 und 2. 37 sind folglich die hier und Kauś. sū. 83. 17 gemeinten *samprokṣaṇī*-verse; die 40. 9 gemeinten *samprokṣanyau* sind VII. 41. 1, 2. Dies scheint Weber Sitz. Ber. 18 Juli '95, s. 839 nicht gesehen zu haben.

¹³⁹⁾ Der mantra lautet nach Baudh. (sec.):

apasamśarpata pretā ye ke ceha pūrvajāḥ

svasti kuruta māśrupātāḥ (v. l. °*taṃ*) *punar āgamiṣyāmaḥ.*

Nach Nārāyaṇapaddhati fol. 3. a. die zweite hälfte: *svasti naḥ kṛṇuta māśrupātāḥ punar āgamat.* Vaikh. citiert pratikena.

¹⁴⁰⁾ vgl. note 531.

¹⁴¹⁾ Nār. paddh., Āśv.- Baudh.- prayoga Tanjore.

¹⁴²⁾ Vielleicht auch, dass eben das graben dieser drei gruben das „einritzen“ (ullekhana) vertritt.

¹⁴³⁾ Im Vaikh. ist die gottheit nur Yama: *tisro nava vā karṣūr dakṣiṇāpavargāḥ sphyena paraśunā vā . . . khanati tilatandulānām apasavyaṃ muṣṭibhir yamāya dahanapataye piṭṛbhyāḥ svadhū nama iti tās tathā pūrayitvā śesān sarvato 'vakīrya madhye mṛtṭpīṇḍena saha hiraṇyasaśakalam avadadhāti.* Damit vergl. Gaut. pi. sū I. 2. 15. flgg. und sec. Baudh. *sphyena vā paraśunā vā dakṣiṇāpavargāḥ tisraḥ karṣūḥ khātvā tilatandulānām muṣṭim pūrayitvā yamāya d. pi. sv. n. iti prathamāyām nivapati kālāya d. pi. s. n. iti dvitīyāyām mṛtyave d. pi. s. n. iti tṛtīyāyām prathamenaiva mantreṇa tisṛṣu nivaped ityeke.* Von den Deśasthabrahmanen „at the burning ground three small holes are made in the ground and three small pieces of gold, a few sesamum seeds and a few blades of darbha are put into the holes, and over them the pile is rised“ (Bomb. Gaz. XXII, 84).

¹⁴⁴⁾ Nach dem sec. Baudh, ritus mit folgendem spruch:

yathā pitā putraṃ paśyati sakhā vā sakhim āgataṃ

evam imam pūrva(n) samklinnūḥ pretāḥ paśyata mānyathā.

17. Darüber wird ein scheiterhaufen hergerichtet von stücken opfermässigen holzes, welche von den verwandten brahmanen mitgetragen worden sind (Bhār. paddh., Nār. paddh.). Nach dem secundären Baudhāyanaritus werden an den ecken des abgemessenen terrains (n° 14. s. f.) nach den vier zwischengehenden, vier hölzerne pfeiler in den boden geschlagen ¹⁴⁵⁾ und um diese wird ein seil ¹⁴⁶⁾ gespannt.

Über die richtung, welche der holzstoss und die denselben bil-

denden scheite haben sollen, ist die überlieferung verschieden. Nach einigen soll der scheiterhaufen (von n.w.) nach s.o. gerichtet sein und sollen die scheite mit den spitzen nach s.o. niedergelegt werden, „diese ist ja die östliche himmelsgegend der Väter,“ so heisst es im Baudhāyanasūtra. Andere śākhās verordnen, dass die citi nach osten und die spitzen der holzstücke nach süden gerichtet sein sollen ¹⁴⁷⁾. Nach dem Vaikhānasasūtra soll der scheiterhaufen der länge nach so gross, der breite nach halb so gross wie der leichnam sein.

¹⁴⁵⁾ Wie dies noch heute in Bihār die gewohnheit ist, Grierson, Bihār peasant life, p. 392.

¹⁴⁶⁾ welches nach Pray. Tanjore *ṣaṣṭhivṛgyānamātram* (sic) ist.

¹⁴⁷⁾ Baudh.: *citiṃ dakṣiṇāprācīm*; Bhār.-Āp.-Hir.: *dakṣiṇāgraiḥ* . . . *kāṣṭhaiḥ*, dazu Pitrmedhasāra: *dakṣiṇāprācīm citiṃ*; Śāṅkh.: *prāgdakṣiṇācīm citiṃ*, Schol.: *prāgdakṣiṇāgraiḥ kāṣṭhaiḥ*; Kauś.: *prāgdakṣiṇam edhaś cinvanti*; Kāty.: *prākśīrasam*; Viśv.: *prāg-āyatām citiṃ*; für den anāhitāgni, wie es scheint: *dakṣiṇaśīrasam* und *dakṣiṇottarāyatām citiṃ*; Gaut.: *dakṣiṇāgraiḥ k°*; sec. Baudh.: *dakṣiṇāgreṣu dakṣiṇaśīrasam*; Vaikh.: *dakṣiṇāgrābhyo*; Lāty.-Drāhy.: *dakṣiṇaśīrasam*.

18. Hierauf werden die stellen, wo die feuer hingestellt werden sollen, durch die üblichen fünf bhūsaṃskāras ¹⁴⁸⁾ geweiht und die feuer jedes an seinen ort gestellt und zwar nach denjenigen schulen, welche den scheiterhaufen in südöstlicher richtung schichten, an den südöstlichen rand der aufgeritzten stelle ¹⁴⁹⁾ der āhavanīya, an den nordwestlichen der gārhapatya, an den südwestlichen der dakṣiṇāgni ¹⁵⁰⁾; nach den anderen schulen östlich der āhav., westlich der gārḥ., südlich der dakṣiṇāgni, die sabhya- und āvasathya und ebenso das aupāsanafeuer östlich. Nach späteren quellen soll der gārhapatja acht schritte vom āhavanīya entfernt sein ¹⁵¹⁾ und sollen sabhya und āvasathya je zur seite des āhav. kommen; nach Viśvanātha jedoch soll dies zuletzt genannte paar sechs schritte nördlich oder fünf nordöstlich (vom vihāra) gestellt werden. War der verstorbene ein anāhitāgni, so kommt nur das aupāsana in betracht, welches östlich vom scheiterhaufen zu stellen ist ¹⁵²⁾.

Bei allen śākhās (ausgenommen Śāṅkhāyana?) befindet sich also der scheiterhaufen zwischen gārhapatya und āhavanīya, an der stelle, wo im gewöhnlichen vihāra sich die vedi, der altar, befin-

det. Es wird jetzt klar, wie es bei Āsvalāyana heissen kann, der scheiterhaufen sei innerhalb des altars, (*antarvedi*), und bei Kātyāyana: zwischen den beiden feuern (*antaraṇi*) herzustellen.

Noch zu bemerken ist, dass die gegebene reihenfolge (schichten, hinstellen der feuer) die von den vier Taittirīyas, Śāṅkhāyana und Vaikhāṇasam gegebene ist, während erst der vihāra kalpa, dann das citikaraṇa von Āsvalāyana, Kātyāyana, Lātyāyana-Drāhyāyana und dem Mānavasūtra ¹⁵³⁾ verordnet wird.

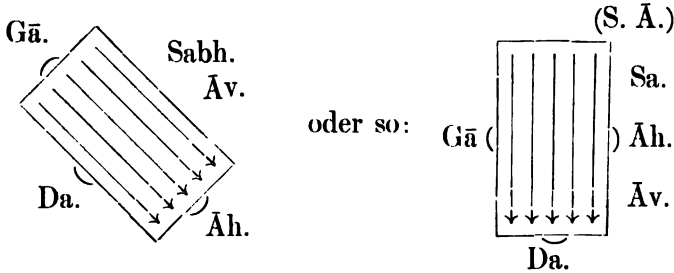
¹⁴⁸⁾ vgl. Pāraskara gr̥hs, I. 1 und Hillebrandt, neu- und vollm. opfer, s. 1.

¹⁴⁹⁾ *uddhatānte* Āśv. gr̥hs. IV. 2. 12.

¹⁵⁰⁾ Baudhāyana's *dakṣiṇāprācīm vihāraṃ kalpayitvā* bedeutet doch wohl, dass der āh. südöstlich vom gār̥h. zu setzen ist und folglich der anvāhāryapacana südwestlich zu stehen kommt.

¹⁵¹⁾ der gewöhnliche zwischenraum, vergl. z. b. Śat. Br. I. 7. 3. 23.

¹⁵²⁾ Gaut. II. 7. 6: *purastād āhav... paścād gārhap. dakṣiṇato dakṣiṇāgniṃ madhye śarīraṃ dakṣiṇasīrasam*, vgl. Lāty. VIII. 8. 16, Subrahm. vidv. Anty. dīp. s. 58, Hir. kalpasūtra XXVIII. 1. init.; Śāṅkh. V. 11; Vaikh. V. 5: *āgneyyām... āhavanīyam... nairṛtyām anvāhāryam... vāyavyām gārhapatyam... uttarasyām purastātcca* (n.ö.!) *sabhyāvasathyau*. Also:



¹⁵³⁾ Im Anugr. sū. heisst es nur: *agreṇa gārhapatyam apareṇāhavanīyam yajamānamātrīm karṣūṃ khātvā tasyām citīm cinvāte*.

19. Jetzt werden alle die feuer und der scheiterhaufen nach links mit darbha gräsern, deren spitzen nach s.o. gerichtet sind, umstreut; südlich (Baudh.) oder westlich (Bhār. Hir. ¹⁵⁴⁾) von den feuern (nicht nördlich wie sonst) werden gräser mit den spitzen nach s. oder nach s.o. (nicht nach o. oder n.o. wie sonst) neben einander gestreut und darauf die gewöhnlichen geräthe (schmalztopf, sruc, sruva, wassergefäss) einzeln (nicht paarweise wie sonst) und mit den öffnungen nach unten gerichtet, so fertig gesetzt, dass die reihe im süden (nicht im n. oder o. wie sonst) schliesst ¹⁵⁵⁾.

Nach ankunft auf der verbrennungsstätte, wie oben bemerkt, war der leichnam auf seinem sophā westlich (nördlich) von dieser stätte hingesetzt worden, vgl. n° 13, s. 25. Jetzt werden die beiden weissen fäden, mit welchen die daumen und (oder) die grossen zehen festgebunden sind (n° 7, s. 14), gebrochen ¹⁵⁶⁾ und die seile, welche die hölzer der āsandī zusammenhalten, abgeschnitten; die āsandī selbst wird weggeworfen, nach Bhār. paddh. ins wasser, nach Gopālayajvan auf den scheiterhaufen. Der verstorbene liegt jetzt mit dem gesicht nach oben auf den seilen, von welchen die hölzer der āsandī losgelöst worden sind, und auf dem schwarzen ziegenfell, noch immer westlich vom scheiterhaufen ¹⁵⁷⁾. Mit sprengwasser, welches mittelst eines reinigers (nicht zweier, wie sonst) geweiht worden ist, werden hierauf die aufrecht gestellten gefässe, der leichnam und der holzstoss besprengt. Dann wird butter in den buttertopf gethan, der topf an- (das feuer) gesetzt, die paryāgnicereemonie verrichtet, die butter gereinigt und die butter geschöpft ¹⁵⁸⁾, alles wie beim neu- und vollmondsopfer, nur mit dem unterschied, dass alle diese handlungen beim Pitṛmedha ohne sprüche verrichtet werden. Der von haus mitgebrachte überrest des agnihotra (vgl. n° 2) wird mit saurer milch zerlassen; mit diesem gemisch („gesprenkelter butter“) werden diejenigen gefässe, die eine höhlung haben, gefüllt, die anderen werden nur besprengt ¹⁵⁹⁾.

¹⁵⁴⁾ Āp. stellt die wahl offen, auch die Bhār. paddh.

¹⁵⁵⁾ vgl. Āp. gr̥hs. I. 5. 10 fgg.; 16.

¹⁵⁶⁾ Im Gaut., Vaikh. und sec. Baudh. geschieht dies später. Auch nach Baudh. pi. sū.

¹⁵⁷⁾ Der hergang wird von Harihara (Bhār. paddh. fol. 11. a) so dargestellt: *śuklasūtre pretabandhanarajjūśca chitvā, āsandīm bhaktvāpsu kṣipet, rajjukhaṇḍānyūdāya citeḥ paścād āstīrya teṣu kṛṣṇājinam adharalomāstīrya, tasmīn pretam dakṣiṇāsīrasam uttānam nipātya. Prayogadarpaṇa: rajjūśchittvā āsandyā ekaikam vaṁśam apanīya yathā rajjuṣu pretaḥ śayīta tathā kṛtvā. Dazu noch Pitṛmedhasāra: . . . apanīya . . . pretam anudhṛtyā sandīrajjūr vihr̥tya. — Im Baudhāyana ritus wird das vernichten der āsandī später, gleich nach n° 24 verordnet. — Nach Vaikh. wird der leichnam östlich vom scheiterhaufen niedergelegt: *kuru madhvīti sāṅgam kṛṣṇājinam adholomam dakṣiṇāgrīvaṁ yadyāhitāgnir āstr̥ṇāti citānūrvam mṛtakam tathā nidhāyāgnīm̐śca sarvān.**

¹⁵⁸⁾ Alle diese vorbereitenden handlungen findet man ausführlich bei Hillebrandt beschrieben, resp. s. 20, 26, 27, 38, 41, 61, 62.

¹⁵⁹⁾ So die jüngeren Taitt.; Baudh. erwähnt dieses später, beim pātracayana. Anders Vaikh. sū. V. 4. med.: *juhvām ghṛtam, upabhr̥ti dadhi, dhruvāyām madhu, kṣīram agnihotrahavanyām, api vājyam eva sarvāsu... agna āyāh̥ti juhvām ghṛtadānam, iṣe tvorje tvety upabhr̥ti dadhi deyam, agnim īle iti dhruvāyām madhu, śanna ityagnihotrahavanyām kṣīram dadhāti.*

20. Einigen śākhās zufolge hat jetzt das baden, haarscheeren und nagelschneiden des leichnams statt ¹⁶⁰⁾. In diesem falle werden die haare und nägels südlich vom scheiterhaufen in ein loch, eine spanne tief, vergraben. Auch das entfernen der eingeweide u. s. w. soll nicht nur nach Kātyāyana, sondern auch nach den jüngsten drei Taittirīyashulen jetzt geschehen, vgl. oben, n° 7, s. 15.

Nach den meisten quellen wird der leichnam gleich jetzt auf den scheiterhaufen niedergelegt, nachdem zuvor das schwarze ziegenfell mit der haarigen seite nach unten und dem nacken nach süden gekehrt ¹⁶¹⁾, darauf ausgebreitet ist. Gleich legen ihn hin die Mānavas, die Kāthas, die Mādhyandinas, die Āśvalāyanīyas, die Śāṅkhāyanīyas, die Rāṇāyanīyas, die Kauthumas, und die folger des Vaikhānasasūtras. Später legen ihn hin die Baudhāyanīyas, die drei jüngeren Taittirīyas und die Śaunakins, welche das hinzulegen der gattin (n° 23) und das berühren mit dem bogen (n° 24) verrichten, während der leichnam noch am boden liegt. Den anderen brauch kennen und erlauben aber auch die jüngeren Taittirīyashulen, indem sie sagen: „es (d.h. das *upasaṃveśanam*, n° 23) darf aber auch hier (nl. auf dem scheiterhaufen) stattfinden.“

Āśvalāyana verordnet, dass der leichnam nördlich vom gārhapatya, Śāṅkhāyana, dass er zwischen gārhapatya und dakṣiṇāgni, das Mānavasūtra, dass er „über einen weg“ nach dem scheiterhaufen zu bringen ist ¹⁶²⁾. Die richtung, in welcher der todte auf den rokus niedergelegt wird, stimmt mit der des scheiterhaufens überein.

¹⁶⁰⁾ So die Rāṇāyanīyas und Mādhyandinas; vgl. hierzu Vaikh. sū.: *anāhitāgnyādīnām... śmaśāne snānālankṛtau syātām iti*; damit stimmt der ritus der Śaunakins überein, vgl. Antyeṣṭipaddh. ad Kauś. sū. 80. 52.

¹⁶¹⁾ So: *dakṣiṇāgrīvam adharaloma* die Taitt. (z. b. Āp. srs. IX. 11. 23), das Vaikh. Die Mādhyandinas dagegen (Ś. Br. XII. 5. 2. 7) und die Āśvalāyanīyas wollen das fell *prūcīnagrīvam uttaraloma*. Diese weise, das fell auszubreiten, ist aber nicht die für ein *pitryam karma* gewöhnliche, sondern die für ein

daivam oder *sāntam karma* erheischte. Der ritus der Āśv. und Mādhy. steht denn auch nicht, wie er es sein sollte, mit dem *sāntikarma* in gegensatz; hier wird ja ausdrücklich erwähnt, das fell sei *prācīnagrīvam uttaraloma* auszubreiten (Āśv. grhs. IV. 6. 8, Śāṅkh. IV. 16. 2). Vielleicht verhält es sich ebenso mit der richtung, welche dem todten körper auf dem scheiterhaufen zu geben ist nach den Mādhyandinas (*prākśīrasam*, vgl. note 147); in übereinstimmung mit dem übrigen ritus sollte es heissen *dakṣiṇā-* oder *prāgdakṣiṇāśīrasam* (vgl. note 73). — Im heutigen ritus der Deśasthabrahmanen „the body is placed on it (the pile) with the head to the south“ (Bomb. Gaz. XXII. 84).

- ¹⁶²⁾ vgl. note 55. Es ist fraglich, ob *tirthena* des Anugrah. sūtra richtig ist. In einem ähnlichen ritus bietet Āśv. VI. 10. 1 zwar auch *tirthena*, aber Lāty. III. 4. 5 beweist, dass in der Āśv. stelle *atirthena* zu verstehen ist.

21. Nach den vier Taittirīyaschulen hat jetzt erst das schlachten oder freilassen der *rājagavī* statt. Dieselbe wird herbeigeholt mit den worten. „O Herr der welt, hier ist haviṣ! Dem Agni schätze-besitzer, *svāhā!*“ Alle die verwandten, die jüngsten voran (vgl. n° 11, d) fassen die kuh von hinten an, so dass der jüngste die kuh, der darauffolgende den jüngsten anfasst, der drittletzte den vorletzten u. s. w. ¹⁶³⁾. Die kuh wird entweder freigelassen oder getödtet. Nach den sūtras der Taittirīyaschulen steht die wahl zwischen diesen beiden handlungen aber nicht offen, sondern die *rājagavī* muss freigelassen werden, wenn der verstorbene nicht *paśubandhayājī* war: nicht das thieropfer dargebracht hat. Bei einem *anāhitāgni* z. b. wird die *rājagavī* freigelassen ¹⁶⁴⁾.

Falls man die *rājagavī* freilässt, wird dieselbe dreimal um die feuer, den scheiterhaufen und den leichnam herumgeführt, sodass das thier die linke seite ihnen zukehrt. Das geschieht mit den folgenden drei mantras:

1. „Die jugendliche sahen wir näher treten und für den todten
[lebend herumgeführt;
Dich, die dich tiefste finsterniss umhüllte, hat vorwärts, rück-
[wärts man geführt zum heile“ ¹⁶⁵⁾.
2. ¹⁶⁶⁾
Du allgewährende, mit gewölk bedecke und fülle uns mit milch
[die beiden welten“.

3. „Dem reichen süßen wogenden kräftigen Agni, dir wollen wir
[mit milch jetzt nahen,
Verleih' uns habe, lebenskraft verleihe uns zum heile!”

Ist die kuh nördlich (vom feuer) angelangt, so wird über derselben dieser spruch ausgesprochen :

- „Die leben, die gestorben sind, geboren sind und werden sein,
Zu diesen geh' des fettes strom ¹⁶⁷⁾ von süßem triefend, fließ-
[send, hin”.

Endlich wird das thier freigelassen mit den mantras:

- „Der Rudra mutter und der Vasu tochter, der Āditya schwester
[und des Amṛt nabel:
Zu einem mann, der es vernimmt, sag ich: nicht tödtete jetzt die
[kuh, die schuldlose Aditi.”
„Sie trinke wasser, fresse gras. Om! Lasset sie frei” ¹⁶⁸⁾.

¹⁶³⁾ vgl. auch Kauś. sū. 69. 3. flgg.

¹⁶⁴⁾ So in der Bhāradvāja-paddhati des Harihara.

¹⁶⁵⁾ eig. „zu unversehrtheit”; statt *prāvṛtāsi* lese ich *prāvṛtāsīt*, statt *avayan* vermuthe ich *anayan*, vgl. AS.

¹⁶⁶⁾ die erste hälfte des mantras (TĀ. VI. 12. 2 vgl. VI. 1. 12) ist wohl verdorben.

¹⁶⁷⁾ Zu TĀ. VI. 12. 4 vgl. AS. XVIII. 4. 57.

¹⁶⁸⁾ Dieselben mantras, die beim madhuparka gebraucht werden, vgl. Pār. grhs. I. 3. 27; Mān. grhs. I. 9; Kāth. grhs. XXIV s. f.; Śāṅkh. śrs. IV. 21. 24; Hir. grhs. I. 13.

22. Für den fall, dass im gegentheil die kuh getödtet wird, soll das folgende geschehen. Der vollzieher gibt den befehl: „Legt das thier so hin, dass seine füsse nach süden und sein kopf nach westen gekehrt ist; tödtet es durch zuhalten des mundes” ¹⁶⁹⁾. Dieser befehl wird von dem schlächter in einiger entfernung vom scheiterhaufen (wohl südlich davon) ausgeführt ¹⁷⁰⁾. Während das thier niedergelegt wird, stossen die verwandten mit dem linken knie auf den boden und wischen sich mit den händen den staub von dem knie ab, wozu dieser spruch gesprochen wird:

- „O du, des manns begleiterin, wir wischen uns das übel ab,
Damit kein anderer von uns vor seinem alter hier anlang.”

Während die lebensgeister des thieres entfliehen, wird folgender spruch gesagt:

„O du, des manns begleiterin, dein leben löschte ich dir aus,
Zur erde geh' mit deinem leib, mit deinem saft hin zu den
[Vätern;

Doch gib auf erden kinder uns.”

So die drei jüngeren Taittirīyas; die Baudhāyanīyas erheben sich erst jetzt aus ihrer geduckten stellung und wischen sich den staub von dem knie mit einem spruch, der leider verdorben zu sein scheint.

Darauf wird das thier zerlegt auf den befehl: „Schneidet von jedem glied die knochenlosen fleischstücke ab und kochet sie gar auf einem feuerbrande ¹⁷¹⁾ ohne überkochen zu lassen ¹⁷²⁾ und ohne umzurühren ¹⁷³⁾. Bewahrt das herz, die beiden nieren, das fett, die netzhaut, die zunge ¹⁷⁴⁾, die haut mit den füßen, dem schwanz und dem kopf” ¹⁷⁵⁾ (vgl. n° 28).

¹⁶⁹⁾ Beim gewöhnlichen thieropfer wird der kopf zwar auch nach w. gekehrt, die füsse aber nach n. (Schwab, Thieropfer s 103).

¹⁷⁰⁾ *tām anyatraiva śastrā ghnanti*, Baudh.

¹⁷¹⁾ vgl. Schwab, s. 103.

¹⁷²⁾ *aprakvāthayantaḥ*, Gopālayajvan: *kumbhīyā apidhānaniṣedhaḥ*; Comm. zu Bhār.: *anatidāhantaḥ*; vgl. unten note 372.

¹⁷³⁾ *apracīyāvayantaḥ*; beim gewöhnlichen thieropfer wird dreimal umgerührt, Ś. Br. III, 8. 3. 3., Kāty. VI. 8. 1 (*triḥ pracīyāvayatāt*), vgl. Schwab, Thieropfer, s. 131. Gopālayajvan: *pañktisāmīyārthavicalanapratiṣedhaḥ* (sic); der comm. zu Bhār. umschreibt das wort mit: *askandayantaḥ*.

¹⁷⁴⁾ So Baudh.; die anderen Taith. lassen die zunge weg.

¹⁷⁵⁾ Was bedeutet *prajñātam*? „dessen gebrauch bestimmt, bekannt ist”?

23. Der todte liegt unterdessen nach den meisten ritualquellen noch immer auf dem scheiterhaufen (n° 20); es naht sich ihm jetzt seine wittwe, und der verrichter der ceremonie, meistens der adhvaryu, befiehlt ihr, sich zur (rechten, Bhār. paddh.) seite des todten hinzulegen, indem er diesen spruch hersagt:

„Dies weib, das sich des gatten welt erwählte, legt sich, o mensch,
[bei dir, dem todten, nieder,
Aus alter zeit den brauch beachtend; gib ihr nachkommenschaft
[und güter hier auf erden”.

Aufstehen und in die welt des lebens zurückkehren heisst sie der stellvertreter des mannes ¹⁷⁶⁾ d.h. der bruder des verstorbenen oder irgend ein anderer brahmane — Āśvalāyana erlaubt sogar einen schüler oder alten diener — indem er sie bei der linken hand ergreift und folgenden mantra ausspricht:

„Steh auf, o weib, komm zu der welt des lebens, bei einem todtē
[liegst du, komm hernieder;
Der dich, die hand dir fassend, will besitzen, des gatten weib bist
[du jetzo geworden”.

So lautet der mantra nach der redaction der Bahvṛcas und Śaunakins. Nach der der Taittirīyas wäre die zweite hälfte so zu lesen:

„Dem freier, der die hand dir fasst, gehörst du; des gatten ¹⁷⁷⁾
[stelle bei dir nehm ich jetzt ein”.

Darauf gibt nach den ritualtexten die frau „ein tausend stück wünschenswerthe dinge”, wem und was, wird nicht näher angedeutet; nach einigen späteren quellen gibt sie den lohn dem adhvaryu, nach anderen der person, die sie hat aufstehen lassen. Hat sie keine wünschenswerthe dinge, so gibt sie einen zugochsen ¹⁷⁸⁾.

Dieses niederlegen und aufstehen der wittwe ist nicht in allen sūtratekten erwähnt; ausführlich behandelt ist es in den vier sūtras der Taittirīyaschulen, im Kausikasūtra, im Āśvalāyana, während es im Kāthakasūtra ¹⁷⁹⁾ nur erwähnt ist ¹⁸⁰⁾.

¹⁷⁶⁾ Baudh. *patihitaḥ*; Āp.-Hir.: *patisthaḥ* (v. l. *patitthaḥ*). Gopālayajvan: *patisahavāsi tadbhrātādih*; vgl. Āśv. *patisthānīyaḥ* wozu *devaraḥ* glosse scheint. Bhār. paddh. *devaraḥ śiṣyo vā*. Nicht deutlich ist mir das in Āp.-Hir. hinzugefügte *ekadhanena*: *tām patistha ekadhanenotthāpayati*. Ist die absicht, dass der schwager der frau „some choice portion of his wealth” (so übersetzt Bühler das wort, Āp. dhś. II. 13. 13) geben soll oder umgekehrt? Gop. sagt bloss: *ekadhanena hetunā ekadhanam dhanasya ekadeśam grhītvā*.

¹⁷⁷⁾ Meine übersetzung des mantra ist verschieden von der Müller's Wilson's, Roth's. In allen diesen übersetzungen werden *hastagrābhasya* und *didhiṣoḥ* in vergangener bedeutung genommen („der deine hand einst fasste und dich freite”); präsensische bedeutung ist ebenso gut möglich: „der deine hand fasst und dich freit,” d. h. „der dich als gattin besitzen

will". *idaṃ patyur janitvam abhisambabhūtha* kann nur bedeuten: „du bist gelangt zu diesem (hast erreicht dieses) eheweib-sein des gatten" = „du bist gattin des gatten geworden", nämlich des durch die vorhergehenden genitive angedeuteten gatten; *tava* ist dann von *didhiṣoḥ* oder *hastagrābhasya* abhängig zu machen. Oldenberg ist in seiner Religion des Veda, s. 575 zu fast derselben auffassung dieses verses gekommen. Als sein buch erschien, war dieser theil meiner arbeit schon redigiert. --- Die redaction dieses mantras nach dem Taittirīya-Āraṇyakam, obschon augenscheinlich jünger als die der Bahvṛcas, gibt doch auch einen guten sinn: hier bedeutet *abhisambabhūva patyur janitvam*: „ich habe erlangt dein eheweib-sein des gatten", d. h. „dass du die stelle der gattin bei mir einnimmst".

178) Paddh. Bhār.: *varābhāve anaḍvāhaṃ* (hs. *he*) *vā dadyāt*.

179) Zum theil verdorben: *tatra* (nl. *citau*) *brāhmaṇīm snātām śud-dhavāsām tasya patnīm saṃveśya yi(vi?)dhūra brāhmaṇi tu prthak*.

180) Späteren quellen zufolge (Paddh.- Baudh., Prayoga Brahmadha, Antyeṣṭi paddh.- zum Kauś. sū.) ist die zweite handlung, das utthāpanam, facultativ, denn in diesen texten heisst es: „wenn sie aufstehen will" — also sich nicht mit dem todtten verbrennen lässt — „soll er sie aufstehen lassen" u. s. w. Offenbar hat diese auffassung des erwähnten ritus dazu veranlassung gegeben, dass die wittwenverbrennung auf vedische autorität zurückgeführt wurde, mit unrecht, wie schon von anderen dargethan ist und wie die texte selbst lehren. Im gegentheil scheint dieser theil des bestattungsritus zu beweisen, dass von alters her das levirat nach dem tode gebräuchlich war: dass die frau dem bruder des verstorbenen zufiel, sei es, dass die frau einfach als ein stück der erb-schaft angesehen wurde (könnte *ekadhanena*, vgl. note 176, vielleicht hierauf deuten? Vergl. auch das im Bomb. Gaz. XIII. 1, 132 von den Vanjaris gesagte: „widows are often said to marry their husbands younger brother", und die vorschrift bei Manu, IX. 97, dass eine *śulkadevā*, d. h. ein mädchen, für welches eine morgengabe bezahlt worden, nach dem eventuellen tode ihres freiers dem schwager, d. h. dem bruder ihres verstorbenen freiers zufällt), sei es dass der schwager seinem verstorbenen bruder nachkommenschaft erzeugen sollte. Freilich wird das letztere von Āpastamba (dhś. II. 13. 6) geleugnet: *utpādayituḥ putra iti brāhmaṇam*. — Schon früh scheint die sitte des *patnisamveśanādi* ausser ge-

brauch gerathen zu sein: „Im Kaliyuga“, so heisst es wenigstens im commentar zum Pitṛmedhasāra s. 32, „finden diese fünf handlungen nicht statt: die wiederverheirathung einer verheirathet gewesenen frau, der theil des ältesten bruders (vgl. Baudh. dhś. II. 3. 9), das tödten einer kuh, des bruders frau, der wassertopf der einsiedler“: *ūdhāyāḥ punar-udvāhaṃ jyeṣṭhāṃśaṃ govadhaṃ tathā kalau pañca na kurvīta bhrātrjāyāṃ kaṇḍalum*. Vgl. das folgende citat: . . . *vidhavāyāṃ prajotpattir devarasya niyojanāt. . . etāni kaler ādau mahātmabhiḥ nivartitāni*. Deshalb verordnet auch der Pitṛmedhasāra: *nātra patnyupanipātanapatitthotthāpane deva-ranyāyāder niṣiddhatvāt*. — Dass indessen in vorgeschichtlicher zeit der ritus facultativ gewesen, scheint man mit einigem recht aus dem mantra: „dies weib“ folgern zu dürfen. So jetzt auch Oldenberg, Rel. d. Veda, s. 587, mit note 3.

24. Die vorschritten für die jetzt folgende handlung, das wegnehmen des bogens eines kṣatriya, weichen in einigen ritualbüchern von dem sachverhalt ab, den man für den ursprünglichen zu halten berechtigt ist. Erst der ritus der Āśvalāyanīyas: ist der verstorbene ein kṣatriya, so wird auch ein bogen neben den todtten hingelegt und von derselben person, die die gattin aufgerichtet hat, weggenommen mit dem mantra:

„Den bogen nehmend aus der hand des todtten, für uns zum schutz
[zum ruhme und zum trutze,
Dadrüben du, wir hier als brave männer, wir wollen schlagen
[jedes feindes angriff“ 181).

Der bogen soll später mit aufgespannter sehne, noch ehe die „schichtung“ ganz vollzogen ist (also vor dem abschluss von n° 27) auf den scheiterhaufen geworfen werden.

Jetzt der ritus der Śaunakins. Das gold, welches der todtte trägt, wird vom vollzieher der ceremonie in die rechte hand genommen, mit butter benetzt (und dann wieder an seinen ort beim todtten zurückgelegt?). Darauf fordert er den ältesten sohn auf, es an sich zu nehmen mit dem halbverse:

„Dies gold hier trage du fortan, das einst dein vater (vor dir) trug“.

Mit der zweiten hälfte des spruches:

„Dem vater, der zum himmel geht, wische die rechte hand du ab“, heisst er ihn die rechte hand abwischen. War der verstorbene ein

brahmane, so heisst er den ältesten sohn dessen stab vom todtten fortnehmen:

„Den stab nehmend aus der hand des todtten, sammt veda-
[kenntniss, ruhm und kraft,
Dadrüben du“ u. s. w., wie oben.

War er ein kṣatriya, dann den bogen:

„Den bogen nehmend aus der hand des todtten, sammt herrschaft
[ruhm und kraft,
Erlange du besitz und grossen reichthum und zu der welt des
[lebens komm hernieder“.

War er ein vaiśya, dann den rinderstachel:

„Den stachel nehmend aus der hand“ u. s. w. ¹⁸²⁾.

Die vier Taittirīyaschulen endlich haben diesen ritus: die hand des todtten berührt (der vollzieher, Bhār.-Paddh.), wenn er ein brahmane war mit gold; dazu der spruch:

„Das gold nehmend aus der hand des todtten zum glück, zur
[andacht, glanz ¹⁸³⁾ und kraft,
Dadrüben du, wir hier“ u. s. w. wie früher.

Beim kṣatriya mit dem bogen:

„Den bogen nehmend aus der hand des todtten, zum glück, zur
[herrschaft, macht ¹⁸³⁾ und kraft“ u. s. w.

Beim vaiśya mit einem kleinod (juwel):

„Das kleinod nehmend aus der hand des todtten, zum glück, zum
[wohnsitz, wohlfahrt ¹⁸³⁾, kraft“ u. s. w.

¹⁸¹⁾ Ich vermuthe, dass bis jetzt dieser mantra missverstanden worden ist. Man hat *ādadāno* immer (selbst noch Oldenberg Rel. des Veda s. 575) mit: „ich nehme“ übersetzt und dadurch *tvam* der folgenden zeile auf den todtten bezogen. Das partizip gehört aber nach meiner auffassung zu *tvam*, welches seinerseits auf den sohn deutet, der ja eben den bogen fortnimmt und sich also *atra*, in der welt des todtten, befindet, wesshalb er im Atharvamantra (AS. XVIII. 2. 60) gebeten wird zur welt des lebens zurückzukehren. Der citierte Atharvamantra ist ein wichtiges zeugniss für meine interpretation. — *svīrāḥ* bedeutet wohl eigentlich so viel als „unversehrt, heil.“

¹⁸²⁾ Nur der pratika wird gegeben. Das metrum weist aus, dass von diesen mantras nur *dhanur hastād* ursprünglich ist.

¹⁸³⁾ resp. *brāhmaṇe*, *kṣātrāya*, *viśe*, natürlich mit anspielung auf den stand der betreffenden person. Übrigens haben die Taittirīyamantras alle *ādadānā*, was Sāyaṇa für fem. sing. hält; es könnte aber auch nom. pl. sein und zu *tvam* und *vayam* genommen werden.

25. Die Taittirīyas und Śaunakins haben ihren todtten noch immer (vgl. n° 20, s. 39) am boden liegen. Jetzt ist der augenblick für die befolger dieser schulen gekommen, den leichnam auf den scheiterhaufen zu legen. Das thun die Śaunakins, nachdem sie mit folgendem spruch darbhagräser darauf gestreut haben:

„Ich biete dieses opferstreu den Vätern, den Göttern streu ichs
[später, wenn ich lebe,
Hier steige auf, o mensch, sei opferrein; die Väter mögen dich,
[den todtten, anerkennen.”

Auf diese gräser wird der leichnam mit dem gesicht aufwärts gelegt:

„Der opfrer hat des feuers schicht bestiegen.”

Einige Atharvaśākhās — der alte lehrer Uparibabhava verbietet dies — sprechen über dem todtten die mantras aus:

„In östlicher himmelsgegend, vor dem angriff leg' ich dich in svadhā nieder,” „in südlicher himmelsgegend, vor dem angriff” u. s. w., „in westlicher...”, „in nördlicher...”, „in fester himmelsgegend...”, „in rechter himmelsgegend...” ¹⁸⁴⁾.

¹⁸⁴⁾ Nach meiner ansicht had man *anumantrayate* Kauś. sū. 80. 55 als prädicat zu 80. 53 zu nehmen.

26. Allen schulen gemeinsam ist die jetzt folgende handlung: auf die sieben öffnungen des hauptes (*sapta prāṇāyatanāni*) werden kleine stücke gold gelegt, oder, wenn kein gold da ist, tropfen geschmolzener butter ¹⁸⁵⁾. Dies geschieht nach den drei jüngeren Taittirīyas, Śāṅkhāyana, den Mādhyandinas und den Kauthumas ohne sprüche. Nach Baudhāyana (prayoga und paddhati) und Gautama mit den sieben „grossen worten,” resp. *bhūḥ*, *bhuvah*, *svah*, *mahah*, *janah*, *tapah*, *satyam*, nach dem Mānuvasūtra ¹⁸⁶⁾ aber mit denselben sprüchen, womit beim schichten des feueraltars die goldstückchen in die sieben öffnungen des menschenhauptes hingelegt werden ¹⁸⁷⁾. Die reihenfolge ist in den verschiedenen kalpas ver-

schieden; meistens wird zuerst der mund belegt, wie Kātyāyana auch nachdrücklich hervorhebt; von den paarweise vorhandenen kommt immer zuerst das rechte (*dakṣiṇam*!).

Ehe man an die „schichtung“ der opfergeräthe geht, wird von den Baudhāyanīyas in die beiden augen, erst in das rechte, dann ins linke, viermal geschöpftes ājya geopfert, mit diesen beiden halbmantras (TS. I. 4. 43. 1).

- (a). „Es steigt empor das lichte Götterantlitz
das auge Mitra-Varuṇa's und Agni's. Svāhā!”
(b). „Die sonn' erfüllt die lüfte, erd und himmel:
sie die des lebenden und unbelebten seele. Svāhā!”

Der Mānava dagegen opfert in den mund des leichnams eine spende mit dem mantra (Maitr. Samh. II. 7. 15):

„Zuerst ins dasein trat der goldne glanzkeim, geboren als des
[weltalls einzger meister:

Er stellt die erde fest und jenen himmel: sagt welchem gotte
[bringen wir das opfer.”

Der Rāṇāyanīya ¹⁸⁵) und der Mādhyandina ¹⁸⁹) begiessen den körper mit einem ununterbrochenen butterstrahl von den füßen zum gesicht; die butterschüssel wird ans hauptende niedergeworfen. Nach dem sec. Baudhāyana und dem Vaikhānasaritus und nach dem Gautamasūtra wird saure milch, honig, milch, sesam- und reiskörner in derselben weise wie die butter ausgegossen ¹⁹⁰). Dem Vaikhānasa- und zum theil dem sec. Baudhāyanaritus eigenthümlich ist hierbei das berühren des mundes vermittelt eines grasstengels mit der caturhotṛformel, der beiden nasenlöcher mit der daśahotṛ-, der augen mit der ṣaḍḍhotṛ-, der ohren mit dem pañcahotṛ- und des halses mit der saptahotṛformel ¹⁹¹).

Schliesslich werden noch gräser und wohlgerüche auf den scheiterhaufen geworfen (Bhār. paddh.).

¹⁸⁵) Im Āśvalāyanakalpa wird diese handlung erst in den pad-dhatis mitgetheilt; in Śāṅkh. folgt sie etwas später; im Kātharitus hat sie schon stattgefunden, ebenso bei den Kauthumas (Karmaprad. III. 3. 5). Vaikhān. sū.: *saptasu prāṇamārgeshu avacīnapāṇīr hiraṇyasaḥkalāni sapta madhunāktāny ā ovaheti pratyasyaty ājyānīty eke 'lābhe tasya saptājyabindūn iti vijñāyate.*

¹⁸⁶) Anugrāh. sū. 19, med.: *chidreṣu hiraṇyasaḥkalān apyasya ṛce tveti dakṣiṇasmīn karṇe chidre (sic) ṛce tveti savye bhāṣe*

tvēti dakṣiṇasmīnnakṣichidre jyotiṣe tvēti savye bhūd idam iti dakṣiṇasmīn nāsikāchidre gner vaiśvānarasyeti savye gnis tejasety āsye (Maitr. Samh. II. 7. 17).

¹⁸⁷⁾ vgl. Ind. Stud. XIII. s. 251. VS. XIII. 40, MS. l. c.; TS. IV. 2. 9; V. 2. 9. 2, 3.

¹⁸⁸⁾ Gaut. pi. sū. I. 2. 33.

¹⁸⁹⁾ Viśvanātha paddh. fol. 16. a: *ghṛtenābhyañjanam*.

¹⁹⁰⁾ vgl. Harihara paddh. fol. 12. a: *mukhe taṇḍulān opya*.

¹⁹¹⁾ Vaikh. V. 4. init.: *tilataṇḍuladadhimadhuksīrāṇām yathālābham miśraṁ kṣipet tadāsyam darbheṇa sprṣan dvīḥ caturhotrṇ japati pṛthivī . . .* (TA. III. 2) . . . *upavakteti catvāryāsīdantāni caturhotraṁ tathā nāsikāpuṭayor daśahotraṁ* u. s. w.; schliesslich: *tathā kikasūsu saptahotāram*. Die mantras überall sakalapāthēna. Damit vgl. Baudh. pi. sū. II. 9: *atha daśahotāram evāgre nāsikayo dvīḥ śaddhotāraṁ kikasū dvīḥ saptahotāram iti*. Ich habe am text nichts geändert.

27. Das „schichten der opfergeräthe“, *pātracayanam* ¹⁹²⁾, d. h. das niederlegen der für haviryajñas gebrauchten opfergeräthe auf und um den leichnam, fällt fort, wenn es sich um einen anāhitāgni, einen der nicht die śrautafeuer unterhält, handelt ¹⁹³⁾; nach einigen, fast allen sehr jungen quellen, sollen jedoch demjenigen, der das häusliche (aupāsana-) feuer unterhält, die geräthe mitgegeben werden, die er zu den pākayajña's gebraucht hat. Es kommt eben darauf an, was man unter einem āhitāgni versteht. Das pātracayanam eines āvasathyāgni's ist u. a. behandelt in Kātyāyana's Karmaṇapradīpa III. 3 und Viśvanātha's paddhati fol. 17. a.

„Vom anlegen des heiligen feuers an werden die geräthe, so lange das leben dauert, behalten,“ heisst es im Āpastambakalpasūtra ¹⁹⁴⁾, aber auch nach dem tode sollen sie ihrem besitzer folgen, deshalb werden sie auf den scheiterhaufen um und auf ihn gelegt, „denn, so sagt man, mit den opfergeräthen versehen geht der opferer stracks zur himmelswelt ein“ (vergl. auch unten Nachtr. III, 19).

Es liegt in der natur der sache, dass die überlieferung in bezug auf die stellen, wo die geräthe zu legen sind, aus einander geht. Nur über einige stimmen die quellen alle überein.

Alle die geräthe werden so hingelegt, dass die spitzen nach norden gekehrt sind ¹⁹⁵⁾, die dhruvā ausgenommen, die mit der spitze nach süden gelegt wird. Nach allen schulen soll die juhū in die rechte, die upahlṛt in die linke hand gelegt werden, nur die Mānavas legen sie auf die beiden schultern. Einstimmig wird

als stelle für den sruva oder die zwei sruvas die beiden nasenlöcher angegeben; die dhruvā wird auf die brust, nur nach Kauś. auf den hals gelegt. Die agnihotrahavaṇī nach allen schulen ausser den Bahvṛcas auf den mund, nach jenen resp. auf die linke seite und den hals. Wenn diese geräthe hingelegt sind, werden von den Śaunakins darüber diese mantras gesprochen:

„Die juhū trägt den himmel, die upabhṛt den luftraum, die dhruvā
[trägt das fundament, die erde:

Die himmelswelten, deren rücken fett sind, dem opferer nach
[wunsch mögen sie träufeln”.

„Besteig, dhruvā, die allspendende erde; zum luftraum steig hinauf,
[upabhṛt;

Juhū, geh’ auf zum himmel mit dem opfrer; und durch das
[sruvakalb melk dir die strotzenden himmelsgegenden alle.”

Das hölzerne schwert, sphyah, wird an die (rechte) seite gelegt; nach den schulen des Kāty., Taitt., und Vaikh. jedoch in die rechte händ. Das prāśitraharaṇam kommt, in zwei stücke gebrochen, auf die beiden ohren, nach den Sāmavedaschulen, den Mānavas und den Śaunakins jedoch auf die stirn. Die kuchenscherben, kapālās, nach allen schulen auf den kopf, die „einzige scherbe,” ekakapālah¹⁹⁶), wo sie erwähnt wird, auf die stirn. Auf den bauch wird die pātrī gelegt; so, ohne weitere angabe, welche schüssel gemeint sei, das Kauś., das Āśv. sūtra, die beiden Sāmavedasūtras¹⁹⁷). Es ist damit das mehlgefäss gemeint: nach den jüngeren Taittirīyas wird „das gefäss, welches zum mischen des mehles dient” (piṣṭasamyavanī pātrī) auf den bauch gelegt; ebenso das Vaikhānasam. Nach Baudhāyana wird die piṣṭodvapanī, womit wohl dasselbe gefäss gemeint ist, auf die linke schulter gelegt. Śāṅkhāyana verordnet als stelle für die beiden pātrī die beiden seiten: gemeint sind wahrscheinlich die piṣṭapātrī und die puroḍāśapātrī. Wenn das Mānavasūtra und das Kauśikam (81. 10) von einem puroḍāśam sprechen, so ist damit in diesem zusammenhange wohl auch die puroḍāśapātrī gemeint. Nach den Mānavas soll diese auf den bauch (*kukṣyoḥ*), nach den Śaunakins auf die brust hingelegt werden, und zwar nach der zuletzt citierten quelle mit diesem spruch:

„Die göttlichen ṛtu’s bereiten ’s opfer: puroḍāś, haviṣ, die geräthe,
[löffel;

Damit geh’ hin du auf den götterpfaden; den himmelsraum errei-
[chen die opferherren.”

Die idāpātrī, von Āśv., Drāhy.-Gautama samavattadhāna camasa¹⁹⁸), von den Mādhyandinas und Śāṅkhāyana samavattadhānī (pātrī), im Kauśikam idācamasa, von Baudhāyana dārupātrī¹⁹⁹) genannt, wird auf den bauch gelegt nach Āśv., Śāṅkh., Mān.sū., Kāthas (?), Mādhyandinas, Baudhāyana; aufs haupt dagegen nach dem Kauś., nach den beiden Sāmavedaschulen, nach den drei Taittirīyas und dem Vaikhānasasūtra. Der praṇītāpraṇayanah genannte camasa wird nach Śāṅkhāyana beim linken ohr, nach den Mādhyandinas, Baudhāyana und den Taittirīyas²⁰⁰) beim haupt niedergestellt. Im Āśvalāyanasūtra, wo dieses gefäss auch erwähnt und das anumantṛanam desselben verordnet wird, ist die stelle, die es auf dem scheiterhaufen einnehmen soll, nicht angegeben. Ist dieses gefäss richtig hingesetzt, so soll darüber²⁰¹) folgender spruch ausgesprochen werden:

„Agni, zertrümmre nicht die heilige schale, die lieb den göttern
[und den somaspendern;
Dieses gefäss, woraus die götter trinken, daraus berauschen sich
[die unsterblichen götter”.

Ulūkhala und musala sind nach Āśv., Mān., Kāty., Baudh. zu den Oberschenkeln oder den unterbeinen, oder zwischen die beiden schenkel zu setzen (*janḡhayaḡ, ūrvoh, antarorū*), nach Kauś. und Śāṅkh., zu den kniescheiben (*aṡṡhivatoḡ*), nach den Sāmavedaschulen ist der ulūkhala rechts vom rechten Oberschenkel²⁰²), der musala den schenkel entlang (*anuṡakthi*) zu setzen; abweichend die Taittirīya- und Vaikhānasasūtras zu den kinnbacken (*hanvoh*). Die beiden²⁰³) wannen, eventuell die wanne, śūrpam, sind zu den beiden füßen (*pādayoh*), nach den Yajus-schulen (ausser den Mānavas) aber zu den beiden seiten zu legen. Der opferwagen, śakataḡ, nur von Śāṅkh., Kauś., und Mānavasūtra erwähnt, soll nach den zuerst und zuletzt genannten quellen ebenso zu den füßen gestellt werden; nach Kauś. zu den beiden hinterbacken. Die śamyā auf die weichen (Āśv.), auf die brust (? Mān. sū.), zum membrum (Kāty. Baudh. Taitt.), zwischen die beiden schenkel (Sāmav.). Die zwei reibhölzer, araṇī, zu den hüften (Āśv.), auf die weichen (*upasthe*, Śāṅkh., Mān.), auf die hoden (Kāty.) auf die brust (Baudh. Taitt. Vaikh.). Die zwei mühlsteine, dṛṡadupale, nach den Sāmavedins zwischen die beiden schenkel, nach dem ritus der Kāthas, Baudhāyanīyas, Taittirīyas und Vaikhānasam auf die beiden hoden (*aṇḡdayoh, vṛṡanadeṡe*). Die vorschrift des Āśvalāyanā und des Kauśikasūtras, nach welcher dṛṡad und upalā nicht auf den scheiter-

haufen mitzugeben, sondern vom sohne zu haus zu behalten sind, gilt nach den kalpas des Bhāradvāja (kalpasūtra VIII. 15), des Āpastamba (IX. 11, 16), und des Hiraṇyakeśin (k.sū. XV. 12) ²⁰⁴ nur dann, wenn der besitzer in der fremde gestorben war, vgl. n° 42. Der vedāḥ soll auf das haupt (Mān.) oder auf den schopf (*śikhāyām*, *cuḍikāyām* Taitt. Vaikh.) gelegt werden, die ājyasthālī nach Baudhāyana auf die beine, nach den Taittirīyas auf den nabel, nach dem Vaikhānasam auf den hals. Die bestimmung des schwarzen ziegenfelles, kṛṣṇājinam, ist schon bekannt (n° 20, s. 39); wenn es nicht schon unter den todten gelegt ist, wird es auf die linke seite (Śāṅkh.) oder auf die weichen (Sāmavedins) gelegt.

Nachdem in dieser weise die verschiedenen kalpas mit grösserer oder geringerer vollständigkeit diese opfergeräthe aufgezählt und vertheilt haben, welche in den Taittirīyaschulen „die zehn ersteren“ und „die zehn letzteren“ heissen ²⁰⁵, wird in den sūtras, ausgenommen die der vier Taittirīyas und das Vaikhānasam, die stelle für die übrigen geräthe nur zusammenfassend angegeben: so sollen nach allen sūtras (ausser den genannten und Āśv.) die nicht genannten geräthe *antareṇa saktlinī*, *antarorū*: „zwischen die schenkel“ hingelegt werden. Nach Śāṅkhāyana sind die zum agnihotra gebrauchten geräthe zu den füssen zu legen; diese angabe wird durch die vier Taittirīyaschulen und das Vaikhānasam so ergänzt und präcisiert: die agnihotrasthālī und anvāhāryasthālī zu den fusssohlen ²⁰⁶ (etwas verschieden Baudh.); die beiden büschel zum unterhalten und hinsetzen des agnihotra, upāvaharaṇīyaḥ ²⁰⁷ und upasādanīyaḥ ²⁰⁸ kūrcaḥ, resp. auf die füsse und zum kopf. Baudhāyana erwähnt noch die beiden cūmasa: sāmṇāyāpidhānaḥ und idopahavanaḥ ²⁰⁹. Falls der verstorbene das neu- und vollmondsopfer mit einer sāmṇāyā genannten spende zu vollziehen pflegte ²¹⁰, werden die beiden dazu dienenden kumbhī's auf die weichen ²¹¹; nach dem Mānavasūtra auf den bauch gelegt. Noch wird von den Taittirīyas und dem Vaikhānasam der vṛṣāravaḥ (drṣāravaḥ) erwähnt, der auf das membrum zu legen ist. Nach Śat. Br. XII. 5, 2, 7 werden die beiden vṛṣārava ²¹² zu den hoden gelegt; es scheint ein stein zu sein, womit auf die drṣadupale geklopft wird und ist natürlich von den araṇī verschieden; es kommen ja in den Taittirīyasūtras araṇī und vṛṣārava neben einander vor. Ist der opferer während eines Somaopfers gestorben, so sind auch die beiden presssteine, grāvāṇaḥ, auf den körper zu legen und zwar auf die zähne ²¹³.

Ins wasser sollen die irdenen geräthe geworfen werden; sie dürfen aber auch auf den scheiterhaufen gelegt werden. An brahmanen

werden die ehernen und eisernen verschenkt; so Baudhāyana und mit ihm übereinstimmend Kātyāyana.

- 192) Das pātracayanam findet sich in 1. Baudh.; 2. den drei Taitt.; 3. Vaikh.; 4. Āśv.; 5. Śāṅkh.; 6. Kauś.; 7. Mān.; 8. Kāty.; 9. Lāty.; 10. Drāhy.-Gaut. Die Kāthatexte sind unvollständig.
- 193) Hir. pi. sū. so 'yam evaṃ vilīta evānāhitāgneḥ pātracayaneṣ-
ṭakāvarjam.
- 194) Paribhāṣā 28.
- 195) anulomāni. Gopālayajvan: *udagagrāṇi cinuyāt dhruvāṃ tu dak-
ṣiṇāgrāṃ ityarthah*; dasselbe wird wohl auch *anurūpaṃ* in
Kauś. 81. 3 bedeuten. Die Mādhyandinas dagegen legen die
geräthe *prāgagrāṇi*.
- 196) Gopālayajvan: *ekakapālam: ekaṃ ca kapālaṃ ca yad evaṃ
evāgrayaṇādau puroḍāśāsūśrayaṇārtham upahitam abhūt*, vgl.
z. b. Ś. Br. II. 4. 3. 8.
- 197) Anantayajvan zu Gaut. pi. sū. II. 7. 23: *piṣṭabhajanārtha-
pātrī puroḍāśāsūśrayapātrīm ityarthah*.
- 198) vgl. Comm. zu Āp. śrs. VII. 23. 11 und Anantayajvan zu
Gaut. pi. sū. II. 7. 12: *idādhāraṇārthapātram iti*.
- 199) vgl. Schwab, Thieropfer s. 124, z. 14 v. u.
- 200) Gopālayajvan: *camaso 'tra prañītūprañayanaṃ śirasas madhye
etayarcū nidadhyāt*.
- 201) Nach Āśv. und den vier Taitt. Das Kauś. 81. 9 gebraucht den
spruch beim idācamasa.
- 202) Anantayajvan zu Gaut. II. 7. 27: *ukhāśabdo 'tra jam(gha)-
vacanaḥ; kaṭipradeśa ityanye* (hs.: *kaṭa°*).
- 203) Gopālayajvan: *divacanāt prākṛtaṃ karambhapātrārtham ca
grhyate; agniṣṭomavarūṇapraghāsasya tu prākṛtaṃ chitvā*.
- 204) vgl. Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. VIII, s. 368.
- 205) vgl. Taitt. Saṃh. I. 6. 8. 2 und Āp. śrs. I. 15, Hillebrandt,
Neu- und Vollmondsopfer s. 21.
- 206) Gopālayajvan: *pratiṣṭhe pādatale*. Ein anderer text gebraucht
zur umschreibung: *dukṣiṇe und savye gūlphe*.
- 207) Gop: *hriyamāṇasyāgnihotrasya upayāmārthah*.
- 208) Gop.: *yatrāgnihotrasyopasādanam uktam aparenāhavanīyaṃ
darbhṣu sādayatiti saṅgrhyate*.
- 209) Auch bei Hillebrandt, N. und V. opfer s. 122, note 5.
- 210) vgl. note 80.
- 211) Gop. *vaṅkṣṇe urūmūle pratyāsannau kaṭipradeśau*. Baudhāyana:
vaṅkṣṇayoh; Vaikh.: *vakṣṇe*.

²¹²⁾ Gop.: *aśmū samāhananārthaṃ dr̥ṣāravam iti pāṭhe 'pyayam evārthaḥ uccairdhvanihetutvāt*. Gopāla scheint in seinem text also *vr̥ṣāravam* gehabt zu haben.

²¹³⁾ Śāṅkh. śrs. IV. 14. 26 ist statt *apsu* natürlich *datsu* zu lesen; vgl. den comm.

28. Jetzt wird mit der ausstattung des todten fortgefahren. Pfl egte er das sāṃnāyya darzubringen, so wird der zuvor (vgl. n° 9, s. 18) bereitete milchklumpen, in zwei portionen getheilt, in die hände des todten gelegt mit den worten: „Dem Mitra und dem Varuṇa dich“ ²¹⁴⁾.

Von dem umlegethier, welches nach den meisten quellen schon vorher getödtet war, von anderen aber erst jetzt geschlachtet wird, sind die beiden nieren zu nehmen, im dakṣiṇāgni lauwarm zu machen (Śāṅkh.) und gleichfalls in die beiden hände zu legen, die linke in die linke, die rechte in die rechte. Dazu spricht der folger einer der vier Taittirīyaschulen: „Dem schwarzen und dem scheckigen dich.“ Die kalpabücher des Kauśika, Āsvalāyana, Śāṅkhāyana begleiten die handlung mit diesem spruch:

„Auf gradem pfad entflieh den beiden hunden, Saramā's brut, den
[scheckigen vieräugigen,
Und komme zu den gabenreichen Vätern, die als genossen Yama's
[sich ergötzen.“

Wird das umlegethier freigelassen (n° 21), so werden nach Baudhāyana statt des milchklumpens einige haare aus den beiden ohren des thieres genommen und in die hände des todten gelegt; die nieren sollen jedoch dem lebendigen thiere genommen und wie beim āhitāgni hingelegt werden ²¹⁵⁾. Ganz damit stimmt Śāṅkhāyana's vorschrift überein: „während das thier noch lebt oder nachdem es getödtet ist, soll man von hinten die beiden nieren herausnehmen“ ²¹⁶⁾.

Ferner wird das herz des thieres auf das herz des todten, die zunge auf den mund gelegt. Mit der netzhaut (omentum), in welcher sieben löcher gemacht worden sind (Kauś.), wird das angesicht bedeckt, den meisten ritualien zufolge mit diesem mantra:

„Bedeck' dich mit der kuh als schutz vor Agni, umhülle dich mit
[ihrem fett und marke,
Dass nicht der kühne, tobend, heftig, dich zu verbrennen mäch-
[tiglich umschlinge.“

Für den fall, dass die kuh nicht getödtet wird, schreibt das Mānavasūtra vor, es soll eine milchspeise im gārhapatya gekocht und davon eine scheibe ebenso wie die netzhaut verwendet werden ²¹⁷). Die Taittirīyashulen verwenden keinen mantra bei der beschriebenen handlung; sie legen aber das fett auf das haupt des todten und sprechen — dieses nur die jüngeren Taitt. — die zweite hälfte der ersten zeile des erwähnten spruches.

Endlich wird die haut des thieres, an welcher sich die füsse, der schwanz und der kopf noch befinden (oben n° 22), auf den todten ²¹⁸) hingebreitet, so dass der kopf auf das haupt u. s. w. zu liegen kommt. Erst bei dieser handlung sprechen die Taittirīyas den zuletzt mitgetheilten mantra ganz aus. Die haut soll so hingelegt werden, dass die haarige seite nach oben gekehrt ist.

Damit ist der todte endlich gehörig ausgestattet, um die reise ins jenseits zu unternehmen.

²¹⁴) TS. I. 4 5^b.

²¹⁵) Auch beim Aśvamedha werden die nieren den hunden Yama's geweiht, TS. V. 7. 19; ich sehe jetzt, dass die stelle im Baudh. pi. sū., nach welcher die nieren auch dem freizulassenden thiere zu nehmen seien, unecht ist (correcturnote). — Die handlung mit den nieren wird nicht im Mānavam erwähnt, obschon hier die anustaraṇī verordnet wird; in den Sāmavedasūtras und Kātyāyana wird die handlung ohne mantra erwähnt. Im Vaikhānasam fehlt die anustaraṇī ganz.

²¹⁶) śrs. IV. 4. 14.

²¹⁷) *yadi tām na ghātayed gārhapatyē payah śrapayitvā tasya santānam uddhṛtya mukhaṁ prachādya.*

²¹⁸) In Kauś. sū. 81. 28: *anubaddhaśīrapādena gośālām carmaṇāvachādya* scheint *gośālām* aus 24. 10 interpolirt zu sein.

29. Vor der eigentlichen cremation umgiessen einige schulen, nl. die folger des sec. Baudhāyana-, des Vaikhānasa- und des Gautamaritus den scheiterhaufen. Gewöhnlich jedoch wird es nach der cremation verrichtet (siehe n° 35); das Baudhāyanasūtra, welches die umgiessung nach der cremation stellt, erwähnt, dass „einige die umgiessung vor der verbrennung halten“ ²¹⁹). Nach den genannten texten also (sec. Baudh., Vaikh., Gaut.) nimmt, wenn der dritte umgang und die dritte befächelung (sigvāta) stattgefunden haben (n° 13, s. 26), der verrichter oder auch die gattin oder der sohn, indem er am fussende des todten steht, einen von darbhagras geflochtenen tragkranz aufs haupt (Gaut.) und setzt darauf einen

krug voll wasser — oder auf die linke schulter. Mit einem beil oder einem glatten nicht rissigen ²²⁰⁾ steine wird in diesen krug entweder von dem träger selbst oder vom adhvaryu (Vaikh.) oder von einem der nächsten verwandten von hinten ein loch gestossen, so dass ein ununterbrochener wasserstrahl herausströmt. Während dem geht der träger um den scheiterhaufen herum, diesem die linke seite zukehrend. Das geschieht dreimal. Jedesmal wenn er ans fussende zurückgekehrt ist, wird ein anderes loch in den krug gestossen ²²¹⁾. Dabei wird jedesmal einer der folgenden drei sprüche gesprochen (nach sec. Baudh., Vaikh., Gaut., Nār.):

„Diese süßigkeit enthaltenden wasser sollen in dieser welt (das zweite mal: „im luft Raum,“ das dritte: „in der himmelwelt“) dir, nie versiegender, zuträufeln. Svadhā namaḥ!“

Andere sprüche verordnet das Baudhāyanasūtra, nl. die drei dem Varuṇa geheiligten verse: „Was wir immer in menschenweise, o Gott Varuṇa“ u. s. w. ²²²⁾. Nach der letzten umgiessung ²²³⁾, also wenn der träger wiederum am fussende des todten angelangt ist, wirft er mit dem angesicht nach norden gekehrt (Baudh. paddh.) den krug so von seinem haupt (resp. schulter), dass dieser hinter den träger fällt, nicht vorn oder seitwärts: „im ersten falle würde es dem träger schlecht gehen, im zweiten falle wäre die ganze todtenfeier von neuem zu verrichten“ ²²⁴⁾. Das wasser, welches etwa in den scherben des gebrochenen kruges zurückbleibt, giesst er in die öffnungen des todten körpers, der Rāṇāyanīya mit dem spruch: *āpyāyasva* ²²⁵⁾, die befolger des sec. Baudhāyanaritus mit dem spruch: „die wasser, die am himmel entstanden“ u. s. w. ²²⁶⁾. Jetzt erst (vgl. n° 19) löst nach den drei genannten quellen der verrichter mit abgewandtem gesicht die fussfesseln des todten, und zwar nachdem er schwarzen sesam über den leichnam gestreut hat; die füsse salbt er mit den worten: *surabhir nākapṛṣṭham svadhā namaḥ* mit butter. Darauf rührt er eine grüne (lebendige) pflanze oder einen baum an, oder auch ein stück gold und schaut die sonne, eine kuh oder einen brahmanen an.

²¹⁹⁾ *prāḡ u haika upoṣaṇād udakumbhena trir apasalaiḥ pariṣīṇcanti varuṇābhikḥ*. Die paddhati des Keśavasvānim stellt das *pariṣecanam* auch nach dem *upoṣaṇam*, ebenso Bhār. paddh. fol. 13. b. Desgleichen die Mānavas, Kāthas, Viśvanātha (fol. 16. b.), vgl. weiter n° 35.

²²⁰⁾ *ślakṣṇāsphuṭitena*, Bhār. paddh., Nār. āh. vidhi.

²²¹⁾ Nach Gaut. (I. 3. 5, 6) und Vaikh. (V. 5) soll das zweite loch über das erste, das dritte über das zweite gestossen

werden. Vaikh.: *ghatam kimcid bhinatti... dvitīyaṃ paryeti madhyato bhinatti... tṛtīyaṃ paryeti tatopariṣṭād bhinatti*. Der krug muss also wohl sehr gross sein. Es ist deutlich, dass jeder spätere wasserstrahl oberhalb des ersteren hervorkommen soll, weil jeder strahl den todten ja in einer höheren region erreichen soll.

²²²⁾ TS. III. 4. 11. 5.

²²³⁾ Besonders von hier an ist die übereinstimmung von sec. Baudh., Vaikh. und Gaut. auffallend.

²²⁴⁾ So Gautama. Vaikh.: *yadi pūrvataḥ kṣīpen na śarmanē kula-syēti* (?); sec. Baudh.: *yadi purastāt patati u* (?) *pāpīyān bhavati yadi paścāt patati vasiyān bhavatīti brāhmaṇam*. Vgl. auch Āśv. gṛhyapariś. III. 3 wo *tam anvak parāsyet* zu lesen ist statt *tam anvakyarāsyet*.

²²⁵⁾ Dieser spruch (Tāṇḍ. br. I. 5. 8) ist offenbar nur deshalb gewählt, weil er mit *āpyāyasva* anfängt und auch die handlung ein *āpyāyanam* ist, vgl. Schwab, Thieropfer, s. 110. Gegenwärtig findet das *prānāpyāyanam* auch statt. Dubois s. 290: „the conductor places himself close to the deceased and addresses certain mantras to each aperture in the body, at the same time applying his mouth to every one of them in turn. There are nine in all...; afterwards he pours into it a little liquid butter, which operates a perfect cleansing of the body.”

²²⁶⁾ TB. III. 7. 12. 6. — Ich citiere hier eine stelle aus Wilson, Religious thought and life in India, s. 302: „I was also much impressed by the singularity of a „bone-gathering ceremony” I witnessed in the Hindūburningground at Bombay.... The ceremony being so far completed, the son or next nearest relative took an empty earthenware vase, filled it with water and held it on his right shoulder. Starting from the north side he commenced circumambulating the five piṇḍas and the five wheaten cakes, keeping his left shoulder towards them, while one of the relatives with a sharp stone made a hole in the jar, whence the water spouted out in a stream as he walked round. On completing the first circuit and coming back to the north, a second incision was made with the same stone, whence a second stream poured out simultaneously with the first. At the end of the fifth round, when five streams of water had been made to spout out from five holes round the five piṇḍas, the earthenware vase was dashed to the ground on the north side and the remaining water spilt over the ashes”. — Das umgiessen des scheiterhaufens vor oder während

der verbrennung wird auch jetzt noch ziemlich allgemein gehalten. Dubois (s. 290): „taking on his shoulders a pitcher of water, he goes three times around the pile, letting the water run aslant over it through a hole made in the vessel; which he then breaks, near the head of the corpse.” Das umgiessen aus einem krüge, in welchem man löcher stösst und das zerbrechen desselben ist auch erwähnt Bomb. Gaz. XIII, 1. 163, 176, 168; XXIII, 1. 148, 229; XXI, 98; XXII, 84 („as the pot smashes he strikes the back of his right hand on his mouth and cries aloud”); ganz dasselbe auch XXII, 95; XXII, 101.

30. Jetzt erst soll die eigentliche cremation (*upoṣaṇam*) stattfinden. Wie schon gesagt, befinden sich die drei in den schüsseln befindlichen śrautafeuer: der āhavanīya östlich (s.ö.) vom scheiterhaufen, der anvāhāryapacana (dakṣiṇāgni) südlich (s.w.), der gārhapatya westlich (n.w.) davon, während die beiden sabhya- und āvasathya und das gr̥hya-feuer zu den seiten des āhavanīya gestellt sind. War der verstorbene ein anāhitāgni, so war nur das gr̥hya-feuer vorhanden und zwar an der östlichen (s.ö.) seite des scheiterhaufens. Wenn es sich um einen āhitāgni handelt, werden nach den Mānavas und den beiden Sāmavedaschulen drei reihen trockenen grases von jedem der feuer aus in der richtung des leichnams gestreut. Auch Baudhāyana ²²⁷) gibt auf die frage: „wie soll man ihn denn verbrennen?” unter anderen diese antwort: „... oder auch man soll drei reihen trockenen grases (an den sacralen feuern) entzünden, da, wo die feuer zusammenkommen einen feuerbrand anstecken und damit ihn verbrennen.” Ebenso Lātyāyana-Drāhyāyana: „man soll trockene gräser streuen, so dass die feuer auf ihm (dem todtten) zusammenkommen” ²²⁸). Mānavasūtra: „mittelst dreier reihen trocknen grases soll er ihn anfachen” ²²⁹).

„Wenn nun der āhavanīya ihn zuerst erreicht, so wisse man, dass er die götterwelt (Baudh., Mān.; den himmelraum, Āśv.; die welt des Brahma, Sāmav.) erreicht hat; erreicht der dakṣiṇāgni ihn zuerst, so erreicht er die welt der Väter (Baudh., Mān., Sāmav.; die menschenwelt, Āśv.); erreicht ihn zuerst der gārhapatya, so hat er die welt der Gandharva's errungen (Baudh.; die götterwelt, Sāmav.; die welt des Brahma, Mān.; den luftraum, Āśv.); erreichen ihn zuerst die beiden sabhya- āvasathya-feuer, so kommt er nach Baudhāyana in die welt der sieben Ṛṣi; erreichen ihn alle feuer zugleich, so erreicht er die welt des Brahma” (Baudh.; alle die welten, Mān.; das höchste glück, Āśv.) ²³⁰).

Das in feuer setzen des scheiterhaufens, welches nach den Śāunakins ²³¹⁾ vom jüngsten sohn geschehen soll, begleitet der verrichter der bestattungsfeier mit dem vedaspruch:

„Verbrenn' ihn nicht, thu' ihm kein leid, o Agni; zerstückle nicht
[die haut und seine glieder;
Wenn du ihn gar gekocht, o Jātavedas, magst du ihn hin zu
[unseren Vätern senden.”

Ist das feuer (mit trockenen gräsern u. s. w.) in flammen gesetzt, so wird dieser spruch hergesagt:

„Wenn du ihn gar gekocht, o Jātavedas, so mögst du ihn den
[Vätern übergeben;
Wenn diese seelenführung ihm zu theil wird, so wird er unterthan
[der Götter werden.”

So das Baudhāyanasūtra; die drei jüngeren Taittirīyas verwenden den ersten mantra, indem der scheiterhaufen vom osten durch den āhavanīya, den zweiten wenn er vom westen durch den gārhapatya in flammen gesetzt wird; die anderen feuer werden ohne mantra mit dem scheiterhaufen in berührung gebracht. Bei einem anāhitāgni wird aus dem häuslichen feuer ein feuerbrand genommen und mit den beiden citierten mantras auf die rechte hälfte des leichnams, auf die schulterhöhe, niedergelegt.

Auch hier gibt es ein altes augurium: „wenn der rauch hoch aufsteigt, wisse er, dass der todte den himmelraum errungen hat; wenn er einen augenblick aufsteigt und dann schwankend auseinander geht, hat er den luftraum erreicht; wenn er über die erde niederschlägt, hat er die erde erreicht” ²³²⁾.

²²⁷⁾ pi. sū. I. 2. (s. 5. z. 11 des durch die DMG. gedruckten textes).

²²⁸⁾ Lāty. VIII. 8. 33.

²²⁹⁾ *ulaparājibhis tisrbhir ādīpayed.*

²³⁰⁾ Mān. anugr. sū. XIX: *yadi gārhapatyāt prathamah śarīram prāpnuyād devalokaṃ gamiṣyatīti vidyād yadi dakṣiṇāgneḥ pīṭhikaṃ yadyāhavanīyād brahmalokaṃ yadi yugapat sarvān lokān gamiṣyatīti vidyāt*; vgl. Baudh. pi. sū. I. 7. s. f.; Śat. Br. XII. 5. 2. 9, 10; Āśv. IV. 4. 2, flgg.: *āhavanīyaś cet pūrvam prāpnuyāt svargalokaṃ enam prāpadīti vidyād rātsyaty asāv amutraivam ayam asmin iti putro*. In der auffassung dieser stelle weiche ich von M. Müller, Stenzler und Oldenberg ab; ich übersetze: „wenn der āh. ihn zuerst erreicht, so wisse er: „,,die himmelswelt hat ihn erreicht”” (M. Müller: „dass es ihn in die svargawelt bringt”, Stenzler und Oldenberg:

„dass es ihn in der himmelswelt erreichte“); „jener wird in jener welt glücklich sein, und ich (*ayam* = *ayam janah* = *ahan*) in dieser“ so (wisse) der sohn“.

²³¹) Kauś. sū. 81. 33. Zum gegenwärtigen ritus vgl. Bose, s. 253: „the son or the nearest of kin sets the pile on fire.“

²³²) Hir. kalpasū. XXVIII. 7; vgl. Baudh. pi. sū. I. 10, wo diese „*utprekṣā*“ von demjenigen gesagt wird, der zum zweiten mal verbrannt wird (s. n° 60). — Man vergl. den glauben der Dayaks, Tylor, Primitive Culture, vol. II, p. 92: „as the smoke of the funeral pile of a good man rises, the soul ascends with it to the sky, and the smoke from the pile of a wicked man descends and his soul with it is borne to the earth“.

31. Nun stellt der verrichter sich mit der *ṣaddhotr*-formel ²³³) verehrend hin:

„Zur sonne geh dein aug, zur luft die seele, wie 's dir recht, geh
[zum himmel, geh zur erde,
Geh zu den wassern, wenn es dir genehm ist, mit deinem leibe
[bleibe bei den kräutern.“

Am rande des scheiterhaufens ²³⁴), westlich von demselben, bindet er den ziegenbock mit einem schwachen aus gräsern bestehenden ²³⁵) strick, so dass er fortlaufen kann:

„Der bock dein antheil ^{235*}), den verbrenn mit deinem brande;
[den brenne deine gluth und flamme;
Doch diesen führe zu der welt der frommen, mit deinen freund-
[lichen gestalten, Agni.“

Wenn er davonläuft, soll er ihn nicht zurückholen, fügt Bau-dhāyana hinzu.

Nach einigen ²³⁶) soll, während der bock davonläuft, ein zweiter mantra gesprochen werden. Die Śaunakins verwenden als zweiten spruch:

„Hinauf die Maruts führen dich, die wasserträger, wasserschwimmer;
Dich kühlend durch den ziegenbock(?), mögen sie regen träufeln,
platsch!“

Es scheint aber, dass der an diesem moment anzuwendende mantra in der praxis schon früh vergessen wurde, ohne jedoch verloren gegangen zu sein: in der Atharvasamhitā wenigstens folgt

gleich nach dem ersten mantra: „der bock“ dieser spruch, der sich deutlich auf den davoneilenden bock bezieht:

„Die flammenwuthen die du hast, o Agni, womit du füllst den
[himmel und den luftraum,
Den bock, der geht, den sollen die verfolgen, doch mit den
[andren, günstigen, bereite ihm heil.“

Bei den Baudhāyanīyas kommt jetzt das umgiessen; vgl. n° 29 und 35.

²³³⁾ vgl. Schwab, Thieropfer, s. XXI; die von Schwab erwähnte saddhotrformel ist verschieden von der im todtenritus gebrauchten. Unrichtig scheint mir Schwab's bemerkung, der spruch *sūryam te cakṣuḥ* sei ursprünglich für die leichenbestattung bestimmt gewesen. Der beim thieropfer zu verwendende spruch ist vielmehr ausschliesslich TĀ. III. 4.

²³⁴⁾ *citāsamīpe*, Baudh. paddh.

²³⁵⁾ *svayameva chidyamānāyā darbharajvā*, Baudh. paddh.

^{235*)} Weber hat in den Sitzungsber. der Preuss. Akad. der Wissensch. von 18 Juli 1895, s. 847 die früher von M. Müller (ZDMG. IX, s. XV) gegebene deutung des *ajo bhāgas* als der „ungeborene theil“, wieder aufgenommen. Der ritus sollte doch das richtige gelehrt haben! Aber auch aus den Samhitā's selbst lässt sich nachweisen, dass *aja-* in R̥S. X. 16. 4 = AS. XVIII. 2. 8 nur „bock“ bedeutet. Offenbar wird ja mit *ajo* in AS. XVIII. 2. 8 und ib. 9 dasselbe gemeint. In 9 wird Agni gebeten mit allen seinen gluthen den *ajam yantam* zu verfolgen, aber (*atha*) mit seinen anderen, günstigsten ihm (dem todten) heil zu schaffen. Daraus folgt, dass die gluthen, mit welchen Agni den *ajam yantam* zu verfolgen gebeten wird, das gegentheil von *śivatamāḥ*, also vernichtend oder schädigend sind. Nun wird man doch den Feuersgott nicht gebeten haben den ungeborenen (*ajam*) theil des verstorbenen, d. h. seine seele zu schädigen oder zu vernichten. Folglich hat *aja-* hier nicht die von Müller und Weber postulierte, sondern die gewöhnliche bedeutung: „bock“. Auch von seiten der grammatik erheben sich gegen die Müller-, Weber'sche deutung schwierigkeiten: *ajo bhāgas tapasū tam tapasva* kann wohl bedeuten: „der bock (ist) dein antheil, den brenne mit deiner gluth“, aber nicht: „(was) der ungeborene theil, den brenne mit deinem brande“. Das relativ könnte unmöglich fehlen, ebenso wie bei *ajam*

yantam das subst. *bhāgam*. Weber erklärt die lesart der AS. *tapasas* statt *tapasā* der RS. für „unrichtig“. In seiner übersetzung freilich ist kein raum für einen genitiv. Wohl, wenn man *aja-* als „bock“ nimmt: „der bock ist der antheil der gluth“. Nur mit der bedeutung „bock“ kann man die gegensätze in zeile 1 und 2 der beiden mantras AS. XVIII. 2. 8 und 9 würdigen: „der bock — der todte.“ — Was *ajayānaih pathibhiḥ* (AS. XVIII. 2. 53) angeht, das BR in *añjoyānaih* ändern wollen, Weber aber mit: „auf den von den ewigen begangenen pfaden“ übersetzt, man braucht, meine ich, nur an Pūṣan's epithet *ajāśva* zu denken um überzeugt zu werden, dass *ajayāna-* bedeutet: „von den ziegenböcken betreten“, nl. des Pūṣan.

²³⁶) So eine hs. des Hiranyakeśin, nl. den spruch *ayam vai tvam* (TĀ. VI. 1. 24). Damit stimmt Harihara's Bhāradvājapaddhati überein: *punaḥ: „ajo bhāgas... lokāḥ“, „ayam vai tvam... yatra lokāḥ“, iti dvābhyām palāyamānam ajam anumantrya.*

32. a. Nach dem upoṣanam folgt bei den vier Taittirīyas die opferspende in die feuer, und zwar nach Baudhāyana erst neun āhuti's mit einem von parṇaholz verfertigten sruvalöffel, jede mit einem der folgenden yajuṣ-sprüchen:

„Den behütern jenes weges, svāhā! Den wächtern jenes weges, svāhā! Den beschützern jenes weges, svāhā! Dem khyātar svāhā! Dem apākhyātar svāhā! Dem abhilālapant svāhā! Dem apalālapant svāhā! Dem Agni, der die handlung verrichtet, svāhā! Demjenigen, den wir hier nicht nennen, svāhā!“

Danach noch eine spende, welche bei den jüngsten Taittirīyas fehlt, mit diesem mantra:

„Du hier (o Agni!) bist aus ihm (dem todten) entstanden, aus diesem (dem feuer) bist du (o todter) gleichfalls entstanden; drum bist du seine geburtsstätte. Du, Agni Vaiśvānara, der sohn (ihm) dem vater einen platz bereitend, führ ihn zu der welt der frommen“ ²³⁷).

b. Die früher zubereiteten fleischstücke (n° 22, s. 42), auf dem hackbrett ²³⁸) zerschnitten, werden mit dem yajuṣ-spruch: „dem Agni, herrn der schätze, svāhā!“ geopfert und zwar nach Baudhāyana mit einem darvilöffel, nach den jüngeren Taittirīyas mit einer (piṣṭasamyavanī) pātrī oder einem (praṇītāpraṇayana) camasa. Die beiden geräthe, womit geopfert worden, sind hinterdrein zu werfen.

Diese letzte spende bleibt im ritus eines anāhitāgni, weil hier die rājagavī nicht geschlachtet wird, fort ²³⁹).

- ²³⁷⁾ TĀ. VI. 1. 24. Statt *ayaṃ vai tvam asmād adhi tvam etad*, lese ich: *ayaṃ vai tvad* u. s. w., vgl. das ähnliche: *ahaṃ tvad asmi mad asi tvam etat*, TB. II. 5. 8. 7.
- ²³⁸⁾ *idasūnena*, vgl. Schwab, Thieropfer, s. 49; verf. Altind. Ahnencult, s. 29.
- ²³⁹⁾ So Keśavasvāmin in der Baudh.-paddhati, der Piṭṛmedhasāra und Prayogadarpaṇa. In Harihara's Bhāradv.-paddh. wird diese spende als pradhānahoma angesehen, aber: *vr̥ttikārikā-kārāṇāṃ mate neyam āhutiḥ*. Die prayogamālā (ritual eines anāhit.) lässt ebenso n° 32. b fort, erwähnt aber eine spende (*diva idam*) mit dem mantra TĀ. VI. 3. 2, welcher bis jetzt noch nicht von mir in einem Taittirīyasūtra nachgewiesen war.

33. Der ritus der eigentlichen cremation und der dazu gehörigen spende ist in den anderen ritualbüchern zum theil ganz verschieden, zum theil viel einfacher als der oben behandelte. In beinahe ²⁴⁰⁾ allen kalpas aber findet sich, mehr oder weniger variiert, eine spende mit begleitendem spruch:

„Aus diesem bist du geboren, er, N.N., werde nun aus dir wiedergeboren, svāhā!“

Also eine spende an Agni, wie denn auch der Piṭṛmedha eine art āhuti ist, dem Agni geweiht; das bezeugt ausdrücklich die alte von den Taittirīyasūtras bewahrte aussprache: „die menschliche spende ist ihm am genehmsten“ ²⁴¹⁾. In allen sūtras geht die spende dem uposaṇam voran; den meisten quellen zufolge wird die spende in das auf die brust des todten niedergelegte (oder zusammengekommene) feuer ausgegossen und gefolgt oder vorangegangen von spenden in die feuer (so Kauś.) oder in den dakṣiṇāgni (so Āśv.) mit diesen formeln: „dem Agni, svāhā!“ — „dem Kāma, svāhā!“ — „dem Loka, svāhā!“ — „der Anumati, svāhā!“ Diese vierte spende hat nur Āśvalāyana.

Gleich nach diesen spenden folgt bei den Śaunakins das in flammen setzen des scheiterhaufens; dies wird vom ältesten sohn gethan mit den sprüchen:

„Verbrenn' ihn nicht... (oben s. 39).

„Gut sollst du brennen, nicht zu sehr, Agni, verbrenn' den körper
[nicht;

Deine gluth ²⁴²⁾ soll in den hölzern sein, doch in der erde deine
[wuth“ ²⁴²⁾.

„Pack an jetzt, o Jātavedas, es soll deine wuth jetzt kräftig sein,
Verbrenne seinen körper und bring' ihn in die welt der frommen.“

Dem ritus der Šaunakins eigenthümlich sind die jetzt folgenden, noch immer vom sohn darzubringenden spenden an Yama, mit den folgenden mantras:

1. „Der hingegangen u. s. w., oben s. 13.
2. „Gott Yama fand zuerst uns eine wohnstatt auf jener flur,
[die niemand uns entfremdet,
Wohin der vorzeit Väter heimgegangen; sein weg führt
[dorthin jeden erdgebornen.”
3. „Die Aṅgiras, die Väter, die Navagva und die Atharvan,
[Bhṛgu, fromme scharen,
Sie mögen uns mit ihrer huld beglücken, die hehren mit der
[wohlthat ihrer liebe.”
4. „Komm mit den heil'gen Aṅgiras, o Yama, mit den Vairūpa
[lass dir's bei uns schmecken!
Auch den Vivasvant, deinen vater, lad ich zu diesem opfer
[auf der grasstreu sitzend.”
5. „Betrete doch, o Yama, diese grasstreu, zusammen mit den
[Vätern: den Aṅgiras;
Es sollen dich der Weisen sprüche herziehn, lass dir, o König,
[unser opfer schmecken!
6. „Von hier sind jene Aṅgiras gestiegen zu des himmels höh',
Wie... ^{242*}) auf einem weg zum himmel sie gegangen sind.”
7. „Für Yama wird Soma gepresst, und zubereitet opferspeise,
Das fertige opfer strebet zu dem Yama, Agni bringt es hin.”
8. „Dem Yama giesst die süsse speise ins feuer und tretet näher,
Und vor den Heiligen aus der vorzeit neiget euch, die uns
[zuerst den weg gebahnt.”
9. „Dem könig Yama giesst das opferfett, das haviṣ in das feuer aus,
Unter lebendigen lass er uns ²⁴³), zu leben eine lange zeit.”
10. „Ihn, der von allen sterblichen zuerst starb, ihn, der zuerst
[nach jener welt gezogen,
Den sohn Vivasvant's, jenen völkersammler, den könig Yama
[ehret jetzt mit haviṣ.
11. „Den vätern und grossvätern unsres vaters, die in den breiten
[luftraum eingegangen,
Und die im himmel und auf erden wohnen, den Vätern
[wollen wir mit ehrfurcht dienen” ²⁴⁴).

Darauf folgen noch fünf spenden an Sarasvatī.

Die Kāthas flüstern den mantra: „aus diesem bist du” ²⁴⁵) und werfen dann drei feuerbrände mit den yajuṣ-sprüchen: ²⁴⁶) „der hoffnung dich, svadhā!” einen auf den nordöstl. theil des scheiterhau-

fens, mit: „der liebe dich, svadhā!“ einen zweiten auf den nordwestl. theil und mit: „dem gelingen dich, svadhā!“ einen auf den südwestl. theil. Dann wird das feuer selbst mit dem leichnam in berührung gebracht, indem zwei sprüche ²⁴⁷⁾ hergesagt werden, deren mittheilung in diesem zusammenhange wenig lohnend ist.

Ganz eigenthümlich sind die vorschriften des Vaikhānasam, nur mit denen des secundären Baudhāyana-ritus lassen sie sich vergleichen; nachdem nämlich dem adhvaryu und den andern der opferlohn gegeben worden, setzt dieser die feuer in flammen und stellt sie so nieder: im s. o. gibt er (d. h. bringt er mit dem todt in berührung) den āhavanīya mit den sambhārāḥ (vgl. n° 52. 6) und den patnyaḥ (vgl. n° 52. 3) genannten mantras; im s. w. den anvāhārya mit den grahāḥ und den ṛtumukhyaḥ genannten mantras; im n. w. den gārhapatya mit den grahāḥ, und im n. o. mit TĀ. III. 6, das sabhya- und āvasathyafeuer; schliesslich wird noch der hrdayaṃ genannte spruch geflüstert ²⁴⁸⁾. Bei einem anāhitāgni wird nur der aupāsāgni, und zwar mit den beiden zuerst genannten sprüchen, hingestellt ²⁴⁹⁾.

²⁴⁰⁾ Im Mān. und Vaikh. sū. fehlen spruch und āhuti; Vaikh.

VII. 1. s. f. findet sich jedoch auch eine spur dieses mantras.

²⁴¹⁾ *puruṣāhutir hyasya priyatameti vijñāyate*. Noch ausführlicher Vaikh. VII. 1: *nirdoṣaśarīrāhutir agneḥ priyatamā bhavati*.

²⁴²⁾ *haraḥ*: die allverzehrende kraft des feuers, *śuṣmah*: das normale verbrennen.

^{242*)} *bhūrjaya*? (AS. XVIII. 1. 61).

²⁴³⁾ z. l. *sa no jiveṣvā yamed dirgham* u. s. w.? AS. XVIII. 2. 3, vgl. RV. X. 14. 14.

²⁴⁴⁾ Kauś. sū. 81. 34, 35, 36 machen ein ganzes aus, von welcher thatsache weder Bloomfield noch Weber (Sitz. ber. 18 Juli 95, s. 840) eine ahnung gehabt haben. Die stelle des Kauś. bedeutet: „er opfert spenden an Yama: mit XVIII. 1. 49, 1. 50 die beiden ersten; mit XVIII. 1. 58 — 2. 3 (incl.) die sieben nächsten; mit XVIII. 3. 13 und 2. 49 noch zwei, im ganzen elf.“ Unrichtig ist also Bloomfield's angabe in der fussnote 8 zu s. 218 des Kauś.

²⁴⁵⁾ redaction wie VS. und Kāty.

²⁴⁶⁾ vgl. Kauś. sū. V. 7.

²⁴⁷⁾ Kāth. 40. 14; 29. 2.

²⁴⁸⁾ Vaikh. V. 5.: *devasya tveti śaktyā dakṣiṇām adhvaryuprabhṛtibhyo dadyād atra varam dadāti muktaśikhaḥ prācīnāvīti āgneyām agnir yayirbhīḥ savitēti sambhārāḥ senendrasya seneti pat-*

*nībhīr āhavanīyaṃ dadāti vācaspace vidhe nāmanniti grahair
vācaspace vāco vīryeneti ṛtumukhībhir nairṛtyāṃ anvāhāryaṃ
somaḥ somasya vācaspace 'cchidrayeti grahair vāyavyāṃ gār-
hapatyāṃ vagghotety uttarasyāṃ purastācca sabhyāvasathyaṃ
datvā brāhmaṇa ekahoteti sthitvā hrdayaṃ japati.* Damit vergl.
sec. Baudh.: *atha sambhāraśca patnībhiśca upoṣayet grahair
ṛtumukhībhiḥ brāhmaṇa ekahoteti ced upasthānam.*

²⁴⁹⁾ Vaikh. sū. VII. 1. s. f.: *agnir yajurbhiḥ senendrasyeti dvā-
bhyāṃ aupāsānāgninā gr̥hasthānāhitāgnim* (sic)... *dāhayet.*

34. a. Die Taittirīya-schulen halten das anuśaṃsanam. Der verrichter streut dazu westlich vom scheiterhaufen gräser aus und setzt sich darauf nieder mit dem angesicht nach osten gekehrt, indem er Sorge trägt das linke bein über das rechte zu schlagen ²⁵⁰⁾. So sitzend sagt er das neunstrophische Yamalied her, ohne jedoch die anfangs- und schlusstrophen zu wiederholen ²⁵¹⁾. Die stropfen sollen ferner alle in einer tonhöhe (monoton) hergesagt und zwischen den halb-strophen eine pause gemacht werden ²⁵²⁾. Nach jüngeren quellen soll jeder strophe die heilige silbe *om* angehängt werden, so, dass der schlussvocal durch dieselbe ersetzt wird ²⁵³⁾. Hierdurch bekommt das yamalied ganz das wesen der sāmīdhenī-verse, welche vor dem anzünden des feuers bei einem haviryajña vom hotar recitiert werden ²⁵⁴⁾.

Das Yamalied, nach den Taittirīyas, lautet so:

1. „Hervor kommt Agni mit der mächtigen flamme; die beiden
[welten füllt der stier mit brüllen,
Des himmels höchste grenzen gar erreichte er; im schooss der
[wasser ist er gross geworden.
2. „Dies ist dein erstes, das da vorn dein zweites, leg dich zu-
[sammen mit dem dritten lichte,
Beim niederlegen sei dem körper hold, den göttern willkom-
[men in der höchsten stätte.
3. „Als sie im geist verlangend dich, den adler, auffliegen sahen
[zu des himmels rücken,
Den boten Varuṇa's mit goldnen flügeln, den flatternden vogel
[zu Yama's stätte ²⁵⁴⁾.
4. „Auf gradem pfad u. s. w. oben n° 28, s. 54.
5. „Den beiden hunden, Yama, deinen wächtern, den viergeaugten
[weg- und männerspürern,
Vertraue ihn, o König, diesen beiden, verleih ihm wohlgehen
[und gesundheit.

6. „Die boten Yama's braun mit breiten nasen, durchspüren nim-
[mersatt die menschenscharen;
Sie mögen uns das liebe leben lassen, das licht der sonne
[länger noch zu schauen.
7. „Den einen schäumet Somasaft, die anderen lieben fetten schmalz,
Auch sie für die der honig rinnt, zu diesen allen wandl'er hin.
8. „Die auf der wahlstatt oft gekämpft, als helden ihr leben gelassen,
Auch sie die reich an opferlohn, zu diesen allen wandl'er hin.
9. „Die unangreifbar durch tapas (askese), zum himmel gingen
[durch tapas,
Die grosses tapas einst vollführt, zu diesen allen wandl'er hin.”

b. Im ritus der Śaunakins ist gerade hier noch sehr viel un-
aufgeklärtes. Dem wortlaut nach ist der ritus folgender²⁵⁵): (nach
dem opfer an Sarasvatī) opfert der verrichter (also nicht mehr der
jüngste sohn) südlich (von der stelle, wo ins feuer die Yama-spenden
dargebracht sind?) an einer anderen stelle (oder in eine andere stelle
des feuers?). Mit allen oder mit wenigstens dreien halten sie das
upasthānam; oder mit den anuṣṭhānī-versen; die anuṣṭhānī-verse
sind:

1. „Verbrenn ihn nicht” vgl. n° 30, s. 59; 2. „Wenn du ihn”
vgl. n° 30, s. 59;
3. „In den Trikadrukas wird er (der Soma) geläutert: sechs räume
[und ein hohes;
Triṣṭubh, Gāyatrī und alle metra beruhen auf Yama.”
4. „Zur sonne geh mit deinem aug, zur luft mit deiner seele, zum
[himmel gehe, geh zur erde,
Geh zu den wassern, wenn es dir genehm ist, und in den
[kräutern sei mit deinen knochen.”
5. „Der bock” vgl. n° 30, s. 60; 6. „Die flammenwuthen” vgl.
n° 30, s. 61; 7. „Auf gradem”, vgl. n° 34. a. 4; 8. „Den beiden
hunden”, vgl. n° 34. a. 5; 9. „Die boten”, vgl. ib. 6; 10, 11,
12, 13, 14. = RV. X. 154.

War der verstorbene ein āhitāgni, so soll das upasthānam, immer
noch im ritus der Śaunakins, mit anderen sprüchen verrichtet werden,
fünfzehn an der zahl, nämlich:

1. „Besteiget, o ihr feuer, eure mutter²⁵⁶); ich lass euch auf dem
[pfad der Väter mit hinaufgehn;
Es führte speise zu den Göttern Agni; bringet vereint den
[opfrer in die welt der frommen.”
2. „Die göttlichen rtu's” s. 50.

3. „Den pfad des Rechten mögst du richtig finden, auf dem die
[frommen Angirasen wandeln;
Dort, wo die Ādityas im rausche schwelgen ²⁵⁷): im dritten
[himmel mögest du dich setzen.”
4. AS. XVIII. 4. 4.
5. „Die juhū trägt”, s. 50.
6. „Dhruvā besteig”, s. 50.
7. „Auf furthen überschreiten sie ²⁵⁸) die grossen klüfte, auf
[welchem weg die frommen opfrer wandeln;
Dort haben sie ²⁵⁸) dem opfrer raum geschaffen, als die ge-
[schöpfe und die weltgegenden sie schufen.”
8. „Den weg der Angiras der āhavanīya, den weg der Ādityas
[der gārhapatya, den weg der südlichen der dakṣiṇāgni,
Die fülle des vertheilten feuers Brahma ²⁵⁹); du steige heil
[und ganz auf und sei gütig.”
9. „Zum heil vom osten brenne dich der āhavanīya; vom westen
[brenne dich der gārhapatya mässig,
Der dakṣiṇāgni sei dir schild und decke; vom norden, von
[der mitte, von dem luftraum,
Von jeder himmelsgegend, Agni, schütz vor bösem.”
10. „Mit euren gütigsten wesenheiten, feuer, führt jetzt zur him-
[melswelt den opfrer,
Wie pferde ihn auf dem rücken tragend, dorthin, wo mit
[den Göttern sie ²⁶⁰) zusammen schwelgen.”
11. „Zum heil, o Agni, brenn ihn hinten, brenn ihn vorne, zum
[heil von oben und von unten;
Ein bist du, doch in drei getheilt, o Agni! setz ihm ge-
[hörig in die welt der frommen.”
12. „Zum heil sollen die feuer, angeschürt, den opferreinen, den
[dem Prajāpati geweihten, anfassen;
Ihn gar nur machend sollen sie ihn nicht zerstückeln.”
13. „Das opfer geht in den drei feuern richtig vor, den opferer
[zur himmelswelt hinführend;
Ihn ganz geopfert, nehmen an die feuer, den opferreinen,
[den dem Prajāpati geweihten,
Ihn gar nur machend sollen sie ihn nicht zerstückeln.”
14. „Der opferer bestieg die feuerschichtung, vom himmelsrücken
[in den himmel aufzufliegen;
Ihn leuchtet von dem wolkenraume, dem verklärten, der
[lichte himmelspfad, den einst die Götter gingen.”
15. „Es sei dir Agni hotar, Bṛhaspati adhvaryu, und Indra brah-
[man zu der rechten seite;

Das opfer ist jetzt dargebracht und fertig, es geht dorthin wo
[alle frühere spenden gingen.]

Nach dem upasthānam wäscht er sich die hände, während er diesen spruch hersagt:

„Mitra Varuṇa sollen mich umgeben ²⁶¹); die Āditya, die pfähle(?)
[mich verstärken;
Mit glanz soll Indra mir die hände salben, ein langes leben Savitar
[gewähren.]

Den mund spült er sich mit dem spruch:

„Mit glanze soll mich Agni rings umstreichen, mit weisheit Viṣṇu
[mir den mund besalben,
Mir sollen habe geben die Allgötter, mit reinigung die wasser
[günstig läutern.]

Darauf opfert wieder der verrichter in eine andere (stelle des feuers?) die folgende(n) spende(n):

„Vivasvant soll uns sicherheit erschaffen, der wohl beschützt und
[reichlich gutes spendet;
Der männer mögen mir hier viele sein, die rinder und die rosse
[mir gedeihen.]
„Vivasvant soll uns vor dem tod beschützen, vorüber geh der tod,
[es komme das nicht-sterben;
Die männer hier beschirm er bis sie alt sind, es gehe nicht ihr
[leben jetzt zu Yama.]

c. Die Āśvalāyanīyas sagen, während der leichnam brennt, vierundzwanzig strophen her, zum grössten theil dieselben, die im ritus der Taittirīyas und der Śaunakins gebraucht werden und oben mitgetheilt wurden; vgl. M. Müller in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. gesellsch. IX, s. XI.

d. Von den Śāṅkhāyanas ist nur überliefert, dass, wenn der scheiterhaufen in flammen steht, die zehn strophen: „verbrenn' ihn nicht, o Agni" (RS. X. 16. 1—10) geflüstert werden.

e. Merkwürdig ist das upasthānam der Kauthumas und Rāṇāyanīyas ²⁶²). Wenn die feuer den todtten erreicht haben geht der chandoga-priester dreimal um den scheiterhaufen herum und singt den gesang ²⁶³):

„Als sie im geist," n° 34. a. 3.

Ebenso, wenn der rauch emporsteigt, diesen gesang: ²⁶⁴)

„Schimmernd steigt dein rauch empor und breitet weisslich sich
[am himmel aus;
Du leuchtest, Reiner, wie die sonn in schönheit und in lichtem
[glanz.“

Wenn der scheiterhaufen ganz in flammen steht, diesen: ²⁶⁵⁾

„Agni, sei gnädig, gross bist du, der du zum gottergebenen menschen
Dich auf die streu zu setzen kommst.“

Nach dem Gautamasūtra soll auch der sattrasyardhi genannte gesang gesungen werden (note 112). „In dieser weise von gesang begleitet wird er die welt des Brahma erreichen,“ heisst es ²⁶⁶⁾.

f. Mit diesem ritus, nl. dem des Lāty.-Drāhyāyaṇa, stimmt der der Mānavas fast ganz überein ²⁶⁷⁾. Diese handlung wird aber hier nicht als upasthānam angesehen, sondern — und diesen zug haben die Mānavas mit den Kāṭhas gemeinsam — das upasthānam wird nach der umgiessung (vgl. n° 35) mit fünf mantras verrichtet ²⁶⁸⁾.

g. Das Vaikhānasam stellt das upasthānam nach dem loslösen der füsse (vgl. n° 19, s. 38); der verrichter steht im südwesten und sagt mit gefalteten händen für einen āhitāgni den spruch: „dieser gluth“, für einen anāhitāgni eine variation desselben ²⁶⁹⁾.

Bei den Mādhyandinas endlich fehlt das upasthānam.

²⁵⁰⁾ Harihara paddh. fol. 13. a.: *tataś citeḥ paścād darbhān āstīryāṅguṣṭhopakaniṣṭhikābhyāṃ tūṣṇīm tṛṇaṃ nirasyūpa upasprśya prāṇmukho hotṛprasādane (?) savyottareṇopasthenopaviśya*; zu *savyottareṇa* vgl. note 289.

²⁵¹⁾ Das bedeutet *parācū* der sūtras: Gopālayajvan: *parācīnēti vacanāt prathamottarayor nābhyāsam*. Comm. zu Bhār. *nābhy-ūset sāmīdhenīvat*.

²⁵²⁾ Das liegt in *anuśaṃsati*: Gop.: *anuśaṃsanavacanūd ardharca-santānam aikaśrutyaṃ ityādi dharmasiddhiḥ*.

²⁵³⁾ Pitṛmedhasāra: *navabhiḥ ṛgbhiḥ pratyrcaṃ kṛtāṭilopābhiḥ prānavāntābhir ekaśrutya*; Prayogamālā: *eṣu mantrānteṣu prānavānuśajya yājyūpuroṇuvākya dharmenopasthānam kuryāt*, also *vavardhom, sadhasthom, bhuranyom*.

²⁵⁴⁾ vgl. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer, s. 76.

^{254*)} Übersetzung und bedeutung unsicher.

²⁵⁵⁾ Kauś. sū. 81. 40 flgg.

²⁵⁶⁾ nl. das holz.; *jātavedasaḥ* ist doch wohl vocativ.

²⁵⁷⁾ die worte: *tebhīr yāhi pathibhiḥ svargaṃ* sind interpolation.

- ²⁵⁸⁾ d. h. woh! : die feuer.
- ²⁵⁹⁾ Übersetzung unsicher. Jedesmal ist als prädicat etwa hinzuzudenken: „mache dich erreichen“; schwierigkeit macht *brahmaṇā*; man erwartet: „die fülle des vertheilten feuers (nom.) mache dich erreichen (die welt des) Brahma.“ Die „südlichen“ sind wohl die Väter.
- ²⁶⁰⁾ wohl: die Väter.
- ²⁶¹⁾ *adhātām* mit augment, vgl. AS. XIX. 20. 1.
- ²⁶²⁾ Lāty. VIII. 8. 35—37; Drāhy. XXIII. 4. 35—37; Gaut. pi. sū. I. 3. 14—18; II. 7. 33.
- ²⁶³⁾ Grāmegeyagāna II. 3. 9, 8. (Sāmaveda Bibl. Ind. theil I, s. 645); heisst *yāman*, Ārṣ. br. III. 2. 19.
- ²⁶⁴⁾ Grāmegeyagāna I. 9. 3 (Sāmav. I, s. 237); heisst ebenfalls *yāman*, Ārṣ. br. I. 10.
- ²⁶⁵⁾ Grāmegeyagāna I. 3. 3 (7 oder 8: *etayor anyatareṇa*, nach Gautama und Antyeṣṭidīpikā mit beiden); Sāmav. th. I. s. 130; die beiden heissen gleichfalls *yāman*, Ārṣ. br. I. 4.
- ²⁶⁶⁾ Gaut. pi. sū. I. 3. 20.
- ²⁶⁷⁾ *samsṛṣṭeṣv agniṣu chandogas triḥ prathamam sāma gāyati nāke suparnam iti tveṣas te dhūma ṛṇvatiti dhūma udita agne mṛda mahān asiti prajvalite.* — Das parigānam ist offenbar den śrautasūtras entnommen, in welchen u. a. der fall behandelt wird, dass ein Soma-opferer während des opfers stirbt (note 114). Soll vielleicht auch im ritual der Taittirīyas, Bahvrcas, Śaunakins das umsingen durch die sāmapriester hinzuzudenken sein? Einen ähnlichen fall hat Weber Ind. Stud. XIII. s. 275 verzeichnet. In der praxis wird auch das „umsingen“ der citi öfters erwähnt, vgl. unten, Nachtr. II, note 602.
- ²⁶⁸⁾ *namo mahimnaḥ*, Maitr. S. II. 5. 10; Kāth. XIII. 9.
- ²⁶⁹⁾ Vaikh.: *ājyāktābhyām pāṇibhyām parāvṛttamukho 'ṅguṣṭha-bandhau vimucya pādāv upalimpaty aiśanyām kṛtāñjalir ayam gharma ity upatiṣṭhetānāhitāgneḥ suvarṇam gharma ity upasthānam.* Der zuletzt citierte mantra ist nicht TĀ. III. 11! Er findet sich sakalapāṭhena im sec. Baudhāyanaritus: *susamiddheṣv agniṣu taṁ gharmam anumantrayate 'yam gharma..... svadhā nama iti yady u vā anāhitāgnir bhavati taṁ gharmam anumantrayate 'yam gharma agnim abhijiharti homān yām gatim yānti yudhi yuddhasūrāḥ | tanutyajo mokṣavido manīṣiṇo vidhūtapāpā virajā viśokās tām lokān gacha sugatir nākapṛṣṭhaṁ svadhā nama iti.* Der für den āhitāgni zu gebrauchende mantra ist nur wenig verschieden; er liegt mir aber nicht correct vor.

35. Wie oben erwähnt ist (n° 29, s. 55), wird von den meisten śākhās erst jetzt das umgießen des scheiterhaufens verrichtet. Zuvor erwähnen es das Gautama- Vaikhānasa- und sec. Baudhāyanasūtra. Der ritus des Bhāradvāja (Harihara's paddhati) und des Āśvalāyana (Nārāyaṇa's vidhi und grhyaparīṣṭa III. 3), weil in der hauptsache dem des Gaut.-Vaikh. ähnlich, ist zugleich damit erörtert worden. Auch der Mādhyandina nimmt nach dem uposaṇam einen krug auf die schulter und umgiesst damit, beim fussende des todten anfangend, den holzstoss, diesem die linke seite zukehend²⁷⁰). Wieder verschieden ist der ritus der Mānavas. Nach dem gesang des chandoga (n° 34, f) ritzt der adhvaryu mit einem goldspahn eine linie um den scheiterhaufen und umgiesst diese linie dreimal wie beim pitryajña, kehrt dann ohne spruch zu sagen zurück und hält am fussende stehend das upasthānam²⁷¹). Demzufolge ist der beim umgießen herzusagende spruch: „gehet hin, ihr Väter“ u. s. w.²⁷²).

Wahrscheinlich verrichten auch die Kāṭhas das umgießen jetzt²⁷³).

²⁷⁰) Viśvanātha fol. 16. b: *tataḥ skandhe udakapurṇam kumbham kṛtvā tena pretapūṣṇapradeśād ārabhya citim paritaḥ apradakṣiṇam dhūrām dadyāt.*

²⁷¹) Mān. anugr. sū. XIX. s. f.: *hiranyena śakalam parilikheti* (sic) *tām hiranyulekhām manasūdhvaryus triḥ pariśiñced yathā pitryāyām tuṣṇīm pratiparītya pūdato 'vasthāya namo mahimna iti pañcabhir upatiṣṭhate.*

²⁷²) vgl. verf. Altind. Ahnencult, s. 209. Die betreffende stelle des Mān. śrs. I. 6 lautet: *paretana pitarah soṃyāsa ityudakumbhenāgniṃ prasavyam triḥ pariśiñcan paryeti . . . nidhāya trir aparīśiñcan pratiparyeti.* Dieses dreimalige umgießen ist dem pitryajña besonders eigen, z. b. Hir. śrs. V. 4: *udakumbham ādāyāyā viśthā janayan karvarāṇti triḥ pradakṣiṇam pariśiñcan paryeti nidhāya kumbham trir aparīśiñcan pratiparyeti;* Āp. śrs. VIII. 16. 4, 5 vgl. mit 11; beim pitryajña erlaubt Āpastamba, gerade wie es beim pitṛmedha der fall ist, das pariśecanam auch vor dem piṇḍaniparaṇam; weiter zu vergl. sind Vait. sū. IX. 14, Kāty. śrs. V. 19. 16.

²⁷³) Paddh. fol. 53. b: *karmānte syodakadhārām* (sic) *ca samantataḥ parikṣipya.*

36. Sinnreich sind die jetzt folgenden, nach den verschiedenen ritualbüchern sehr verschiedenen handlungen, die den zweck haben

die üblen folgen der berührung mit dem tode von sich zu entfernen. Die allgemeine vorschrift lautet, dass man sich von dem brennenden scheiterhaufen entfernt ohne sich umzusehen ²⁷⁴). Die meisten quellen geben jedoch ausführlich an, welche ceremonien vor dem weggehen zu verrichten sind. Zuerst behandeln wir

I. den ritus der Taittirīyas.

a. Hinter (d. h. westlich von) der cremationsstätte werden drei längliche gruben gemacht, von süden nach norden gezogen (in süd-östlicher richtung nach Baudhāyana); die erste ist die östlichste, die zweite die mittlere, die dritte die westlichste. Diese gruben werden bis an den rand aus ungeradzahligen krügen mit wasser gefüllt, steine und kies wird hineingestreut. In diese gruben begeben sich die verwandten, der jüngste immer zuerst (vgl. n^o 11. d, s. 21), d. h. „sie gehen hincin, das wasser berührend“ ²⁷⁵). Der diese handlung begleitende spruch lautet so:

„Fasst an die stein' enthaltenden, die reichen ²⁷⁶); ihr freunde,
[stehet auf und setzet über!

Lassen wir hier, die übel waren, hinten; doch mögen wir zu
[schöner hab' gelangen.“

b. Hinter den gruben werden zwei palāsa- oder śamī-äste in den boden geschlagen, deren beide spitzen mit einer dünnen oder gräsernen schnur zusammengebunden werden. Durch diesen bogen gehen die verwandten, die jüngsten immer wieder voran ²⁷⁷). Dazu sagt der verrichter diesen spruch:

„Der reiniger des gottes Savitar, der tausendstrahlig ausgespannt
[im luftraum,
Wodurch den kranken Indra einst er heilte ²⁷⁸), damit reinige
[ich den ganzen leib mir.“

Der letzte von allen, also der älteste der verwandten, nach den meisten commentaren der adhvaryu, wirft die beiden äste aus einander (mit einem messer die schnur durchschneidend ²⁷⁹); dazu diesen spruch:

„Die äste, die aus dem gefallen reiche vom tod befleckt, den
[könig wünschend, hingehn,
Ihr alle sollt durch Dhatar's seih' gereinigt mit kindern habe
[ruhme uns vereinen“ ²⁸⁰).

Alle die verwandten verehren jetzt, wie gewöhnlich nach einer berührung mit dem tode oder mit den hingeschiedenen ²⁸¹), die sonne (*upasthānam*), mit diesem spruch:

„Wir sind jetzt aus der finsterniss, schauend das allerhöchste licht:
Gott Sūrya unter den Göttern, gekommen zu dem höchsten licht.“

Darauf gehen sie alle ohne hinter sich zu blicken, nach einem orte, wo sich wasser befindet. Hier geben sie ihrem schmerz ausdrück und klagen über den todten. Bejahrte leute aber sollen sie mit weisen sprüchen ²⁸²⁾ davon abhalten und sie trösten und durch die erzählung alter geschichten und episoden aus den epischen gedichten erbauen. Von da an sollen sie nicht mehr um den verstorbenen trauern: „wer um ihn trauerte, dessen kinder würden von hunger gequält werden“ ²⁸³⁾.

II. Zum theil verschieden ist der ritus in den texten des Gautama, des sec. Baudhāyana und des Vaikhānasa. Wenn der scheiterhaufen brennt, wird als mittel um die böse wirkung zu vernichten (śānti) vom Gautama der Vānadevyā-gesang ²⁸⁴⁾ verordnet, im Vaikh. und sec. Baudh. das lied anfangend: „dich begiesse ich.“ Auch wird von den beiden zuletzt genannten quellen das upasthānam der sonne mit dem spruch: „wir sind jetzt aus der finsterniss“ verordnet. Danach entfernen sie sich, ohne den scheiterhaufen und die leute anzublicken und mit nach unten gekehrten gesichtern. Auch nach Gautama sollen sie, wenn sie durch erspriessliche wörter, durch nicht-ersonnene geschichten und durch schöne Purāṇa's veranlasst ihren kummer haben fahren lassen, nach einem ort gehen, wo sich wasser befindet. Hier wird ein dorniger ast (Gaut.), eine schlinge von gräsern (Vaikh.) oder zwei palāśa-äste (sec. Baudh.) von zwei sapinḍas oder von einem dienstmann des königs ²⁸⁵⁾ vor ihnen hingehalten mit den worten: „steiget nicht (wieder) hinab;“ darauf antworten die verwandten: „wir werden nicht wieder hinabsteigen“ und gehen unter den ästen durch ²⁸⁶⁾.

III. Bei den Śaunakins gibt der verrichter jedem der verwandten sieben kieselsteine ^{286*)} in die hand; während jene, ohne sich umzusehen, den scheiterhaufen verlassen, streuen sie diese steine mit der linken, abwärts gerichteten ²⁸⁷⁾ hand aus. Diese handlung wird von dem lied: „Hinweg von uns das übel strahlend“ (vgl. s. 24) begleitet. Alle gehen dem brahman voran und flüstern:

„Wir wollen nicht vom wege gehn, vom Soma-opfer, Indra, nicht;
Die bosheit sperr uns nicht den weg.“

Am wasser angelangt giesst der älteste sohn, der von allen verwandten zuletzt kommt(?), wasser aus, indem er spricht:

„Lös' ab von uns, o Varuṇa, die obere, lös' ab die untere und
 [die mittlere schlinge,
 Dann wollen wir, o Gott, in deinem gebote der sünde frei die
 [Aditi erreichen.”

Nach einer nicht ganz verständlichen ceremonie lässt er die verwandten einen (? den ?) fluss übersetzen mit einem spruch, der leider corrumpt zu sein scheint.

IV. Wenn die Āśvalāyanīyas nordöstlich vom āhavanīya eine knietiefe grube gegraben haben und darein eine avakā-pflanze, einen śipāla u. s. w. gelegt haben, wenden sie sich alle linksum und gehen fort ohne sich umzusehen; die handlung wird von folgendem Veda-spruche begleitet:

„Die lebenden hier trennten sich von den todten; es ward uns
 [heilvoll heut das götteropfer.
 Zum tanz und spiel sind wir nach vorn gegangen, ein längres leben
 [fürderhin besitzend.”

V. Die Śāṅkhāyanīyas schreiten in nordöstlicher richtung fort, während von dem vollzieher die beiden ṛgvedaverse hergesagt werden:

(1.) „Weil ihr dem tod die spur verwischend hingingt, ein längres
 [leben fürderhin besitzend,
 So sollt ihr, reich an kindern und an habe, ihr opferreinen,
 [lauter sein und gereinigt.”

(2.) „Die lebenden” u. s. w., wie oben.

²⁷⁴) Mān. anugr. sū. XX: *kṛṣṭhānām citim sampūryāpasavyam ādāham* (z. l. *ādahanam*) *kṛtvānapekṣamāñāḥ pratyāyanti*; vgl. Kāty. śrs. XXV, 7. 39; ebenso kurz auch die Kāṭhas.

²⁷⁵) Paddh. Baudh.: *saṅgāhante 'pa upasprśanto gachantīyarthāḥ*.

²⁷⁶) sc. gewässer.

²⁷⁷) Paddh. Baudh. fügt hinzu: *dakṣiṇataḥ*, welches hier wohl „von süden her”, also „in nördlicher richtung” bedeutet.

²⁷⁸) „er”, nl. Savitar. Hat man zu lesen: *yenāpunad indram anārtiyai ārtam*? Der reiniger (*pavitram*) des Savitar ist wohl der regenbogen, welchen Indra, nachdem er den Vṛtra getödtet, durchschritt, in folge dessen er neue kraft bekam. Ebenso gehen die verwandten jetzt unter einem „bogen” hindurch.

²⁷⁹) Paddh.-Harihara.

²⁸⁰) Der eigentliche sinn des spruches entgeht mir.

²⁸¹) z. b. nach der pitryā iṣṭi, Śāṅkh. śrs. III. 17. 6, Vait. sū. XIX. 16, vgl. verf. Altindischer Ahnencult. s. 179.

282) z. b. Viṣṇu 20. 29.

283) Harihara Paddh. fol. 14. a.: *tataḥ sarve jñātayah śocantas tiṣṭhanti. tām anye vṛddhāḥ saṁsārān ityūdi bodhakair saṁbodhayanti. itihāsapurāṇopākhyānair bodhayanti. tatas te saṁbandhina utthāpayanti. ataḥ param mṛtasya khedo na kriyate. yadi kriyate tadā tasya (?) prajāḥ kṣudhūrtā bhavantīti śrutih.* Keśavasvāmin Baudh. paddh.: *yatrāpas tatra gatvātura-vyāñjanāni kurvato nye vārayanty upapattibhir.* vgl. Āp. dhś. II. 15. 9.

284) Gemeint ist das *mahāvāmadevyam*, SV. (B. I.) theil III, s. 89, zu der ṛc *abhīṣūṇaḥ saklīnām.*

285) *rājapuruṣaḥ*, bei Vaikh. *rājaputraḥ!*

286) Leider ist das Vaikh., welches das geschilderte ceremoniell zweimal mittheilt (einmal gleich nach dem verlassen des scheiterhaufens, einmal bei ankunft am wasser) gerade hier sehr verdorben: (V. 6 init.) *sopavīti saṁ tvā siñcāmīti śāntim jaytvopatiṣṭheta ud vyaṁ tamasa ityūdityam ato pradakṣiṇam anikṣamāṇā grāmadharmenādhomukhā nivarteran. śmaśānān nirgachato* (hs. *śmaśānamaynirg°*) *vijane darbharaḥ prasaṁyāko māvatarateti vārayet. na punar avatariṣyāma ity adhaṣṭāt tulyā prayānti. viśrjyānye nuyā gachanti. tathāiva vijane 'paḥ prapadyamānān purvoktūṁ śākhām prasārya syāto vā sapīṇḍo vā rājaputro vā vārayet pratimantreṇa.* Sec. Baudh.: *tān sago-tramīthuno* (hs.: *gotrathainī*) *rājapuruṣo vā vārayanti parṇau bhūyo* (hs. *bhūyā*) *māvatarateti (na) punar āgamīṣyāma ihe-tyuktvā* u. s. w.; vgl. Gaut. I. 4. 4—7.

286*) Symbol der festigkeit, vgl. Ś. Br. II. 1. 1. 8.

287) d. h. deren rücken nach unten gekehrt ist, wie beim Manenopfer. *avācinapāṇih* ist dasselbe wie Āśvalāyana's *parācinapāṇih*, vgl. Donner, Piṇḍapitṛyajña s. 23; vgl. Hemādri, śrāddhakalpā s. 1432. Vielleicht steht mit dem ritus der Śaunakins der heutige im zusammenhang, nach welchem „on their way home the chief mourner thrice throws a stone back over his shoulder“ (Bomb. Gaz. XXII, 84).

37. Von allen verwandten, die jetzt an einem ort, wo stillstehendes wasser ist, angelangt sind, wird die wasserspense dargebracht²⁸⁸). Mit einem kleide, also ohne übergewand, tauchen sie, nachdem sie die haare gelöst und sich lehm aufs haupt gestreut haben (Baudh.), mit dem gesicht nach süden, einmal ins wasser; die vier 'Taittirīyaschulen sprechen dabei den mantra: „Dhātar

reinige uns, Savitar reinige uns mit Agni's schärfe, Sūrya's glanze"; die Śāṅkhāyanīyas die beiden lieder Rgveda X. 9 und IX. 4. Das abreiben der glieder ist bei diesem bade verboten.

Mit den hohl so gegen einander gehaltenen händen, dass die linke hand sich über der rechten ²⁸⁹⁾ befindet, giessen alle einmal wasser aus, indem sie den familiennamen und personennamen des verstorbenen dabei nennen, also z. b.: „Viṣṇurāta aus der Vātsya-familie, dies (wasser) dir." Dann steigen sie aus dem wasser, der Śāṅkhāyanīya, indem er diesen spruch hersagt:

„Die wasser, die mütter, sollen uns reinigen, die butter klärenden
[mit butter läutern;
Es führen ja die göttlichen allen schmutz fort, ich steig heraus
[durchs wasser rein und lauter."

Andere schulen schreiben keine spende im wasser selbst vor: nach den drei jüngeren Taittirīyashulen, dem Gautama, dem Vai-khānasa und dem sec. Baudhāyana steigen die verwandten mit ihrem nassen kleide aus dem wasser, beugen das linke knie und drücken das kleid (nachdem sie es dreifach zusammengefaltet haben, mit der den Vätern geheiligten stelle der hand) aus ²⁹⁰⁾; dies geschieht dreimal, jedesmal sagt er dazu: „N. N., dieses (kleid-)wasser gebe ich dir"; der familiennamen soll nur einmal genannt werden. In derselben weise geben sie dem verstorbenen auch mit sesam vermishtes wasser mit den worten; „N. N., dieses sesamwasser gebe ich dir." Dann setzen sie sich. Nach dem Āsvalāyanasūtra und der Bhāradvāja-paddhati werden die ausgedrückten kleider, um zu trocknen, hingelegt mit den säumen nach norden und werden andere kleider angezogen. Nach späteren quellen ²⁹¹⁾ wird dieses kleid- und sesamwasser erst nach dem betreten des hauses gegeben, meistens über einem stein. Baudhāyana und Śāṅkhāyana verordnen jetzt erst das upasthānam der sonne (vgl. n^o 36, s. 73), Baudhāyana mit dem spruch: „Wir sind jetzt aus der finsterniss", Śāṅkhāyana mit dem folgenden:

„Das helle götterauge, das dort aufgeht, möchten wirs hundert
[jahre schauen,
Möchten wir hundert jahre leben."

Die trauernden verwandten haben sich jetzt hingesezt und zwar an einem beschatteten ort (Pār., Mān.), wo man sich mit erbaulichen geschichten trösten (Pār.) oder die Yamalieder singen soll (Mān.). Ins dorf aber soll man nicht zurückkehren, ehe ein stern sich am himmel zeigt, welchen der Śaunakin mit diesem spruche begrüsst:

„Der gestirne schein und glanz thue mir wohl“ — oder wenn nur noch ein theil der sonnenscheibe zu sehen ist. Eine andere zeitangabe findet sich im Mānavasūtra, nach welcher man „hinter den heerden her ins dorf zurückkehren soll“; nach derselben autorität hat man sich dūrvāsprösslinge und sprösslinge von śamī, vaṭa und apāmārga aufs haupt zu legen ²⁹²).

²⁸⁸) Ausser den bekannten sūtras, vgl. noch Pārask. III. 10; Baudh. dhś. I. 11. 24; Āp. dhś. II. 15. 10, und die stellen des Śāṅkha-Likhita, Pracetās, Paithīnasi bei Hemādri śrāddha-kalpa s. 1585, 1144. — Zum heutigen ritus vergl. Dubois, s. 291: „the chief of the funeral flies immediately to the bath and plunges in without taking off his clothes. All dripping and in the open air he boils some rice and pease and exposes them to the crows. . . If they should refuse to eat..., it is taken as an evil presage of the future state of the deceased“; vgl. Bomb. Gaz. XVIII. 1, 175: „wenn eine krähe die klösse anrührt, kommt die seele in den himmel“; BG. XIII. 1, 132; XXI, 194. Man denke an Baudh. dhś. II. 14. 10: „die Väter ziehen einher in der gestalt von vögeln“; Uś. smṛti (śloka-) V: „er soll (nach dem śrāddha) nicht auf vögel wie krähen u. s. w. hinsehen (*pratilomāgān*), denn in dieser gestalt kommen die Väter, zu speisen begierig, heran“. Auch nach Viśvanātha soll am zehnten tage den krähen ein bali dargebracht werden mit folgendem spruch: *kāko 'si yamadūto 'si gṛhāṇa balim uttamam | yasya dvāre gate prete tam āpyāyatum arhasi* (sic).

²⁸⁹) *savyottarābhyām pāṇibhyām* geben die Kāṭha- und Vaikhāṇasa-texte. So ist, meine ich, auch Vasiṣṭha IV. 12 zu lesen, vgl. die vv. 11. und Hemādri's citat dieser stelle (śr.k. s. 1585). Anders Mān. anugr. sū. XXI. med.: *savyakaniṣṭhikayā darbhāntarhitayāmuṣmai prayachāmīty udakānte ṇjalim ninayet*. — Übrigens wird sonst, z. b. beim brahmajājña, die rechte hand über die linke, der rechte fuss über den linken gelegt.

²⁹⁰) Gopālayajvan zu Āp. dhś. II. 15. 10: *atra paridhānīyaṃ yat syāt tat triṇaṃ sambha—jya prasavyam āvēṣṭya pīḍayet pitṛtīrthēna tad udakam trir utsīṇcati*.

²⁹¹) z. b. Āśv. gṛh. par. III. 4, Pitrmedhasāra s. 138, Subrahmaṇyavidvān antyeṣṭidīpikā s. 6.

²⁹²) Anugr. sū. XX. med.: *sthirodakenopasprṣya yatrausadhayo bahulābhijāyante* (sic) *tatropaviśya yamaḡāthām gāyanti dūrvā-*

*kāṇḍappravālūṇāṃ śamivātūpāmūrgappravālāṇāṃ mūrdhani kṛtvā
gavūṃ prṣṭhato grāmaṃ praviśeyuh.*

38. Wenn die verwandten in einer langen reihe, die jüngsten voran ohne sich umzusehen nach dem hause zurückgekehrt sind, sollen sie nicht gleich in das vom tode befleckte haus eintreten ^{292*}), sondern allerhand massregeln ergreifen, um nicht nur das haus, sondern auch sich selbst zu reinigen und zu entsühnen. Der Śaunakin z. b. besprengt den eingang des hauses mit diesem spruch:

„Die Nissalā, den frechen Dhiṣaṇa, Ekavādyā und Jighatsu
Alle die kinder des Caṇḍa, vernichten wir sammt den Dānu.“

Hineintreten lässt er sie mit diesem spruch:

„Saft tragend, güter bringend, richtig opfernd, mit freundlichem,
[günstigem blicke grüssend,
Nah' ich mich gut gesinnt dem haus: bleib ruhig, fürchte nichts
[vor mir.“

Nach verschiedenen quellen kauen sie an der thüre (drei) blätter des nimba oder picumanda genannten krautes und berühren feuer, nach einer Vājasaneyischule ²⁹³) mit dem spruch: „das feuer verleihe uns schutz“; wasser, kuhmist, dūrvāsprösslinge, einen śamī-ast mit den worten: „die śamī beseitige (*śamayatu*) das übel“; einen stein mit den worten: „wie ein stein möchte ich fest werden“; gerste mit den worten: „gerste (*yavaḥ*) bist du, halt fern (*yavaya*) von uns alles übel“. Über diesen ²⁹⁴) stein treten sie jetzt, nachdem die entfernteren verwandten entlassen sind ²⁹⁵), ins haus hinein, welches nach dem Vaikhānasam mit einem feuerbrand auszubrennen und mit kuhmist zu reinigen ist. Nach anderen ²⁹⁶) sollen sie auch den rauch von ins feuer zu werfenden śamyākahalmen oder gerstenkörnern einathmen ²⁹⁷). An der stelle des hauses, wo die person, der man soeben die letzte ehre bewiesen hat, gestorben war, wird nach jüngeren quellen ²⁹⁸) mit einem spruch, in welchem das haus angeredet wird, wasser ausgegossen, in welches sesam, gerste, blumen u. s. w. gemischt sind. Gleich jetzt ist der sogenannte nagnaprachādana ²⁹⁹) „bedeckung des nackten“ zu geben: ein kleid wird, natürlich zum behuf des verstorbenen, einem brahmanen dargereicht, sammt gold, einer messingenen schüssel, einem krug wasser u. s. w. Der sankalpa lautet dabei: „um den N. N. aus der familie N. N., der jetzt aus der menschenwelt zur pretawelt geht, aus dem zustand eines preta zu erlösen, will

ich heute das nagnaprachādāna zur bekleidung auf den weg geben" 800).

- 292*) vgl. Dubois, Description s. 291: „The assembly shew themselves before the gate of the house of the deceased, into which no person can enter in its present polluted state and after washing their feet, return home”.
- 293) Baijavāpa cit. von Raghunandana, Werke, th. II, s. 177, z. 11. v. u.: *śamīm ālabhante śamī pāpam śamayatṛiti. aśmanam ālabhante aśmeva sthīro bhūyāsam iti. agnim agnir naḥ śarma yachatṛiti hyogity antarā gām ajam upasprśantaḥ*. Statt *hyok* ist vielleicht *hyok* zu lesen? Grosse übereinstimmung mit dieser Baijavāpastelle zeigt die Antyeṣṭipaddhati Chambers n° 606, g, die übrigens fast gleichlautend mit Viśvanātha's paddhati ist. Über das verhältniss des Baij. zu den schulen der Mādhyandinas vgl. verf. Altind. Ahnencult, s. 131, fig.
- 294) Nach Moreśvara paddh. b. fol. 12. a ist ~~der~~ stein gemeint, der vor der hausthür liegt: *dehalyaśman*. Über die bedeutung dieser handlung vgl. Winternitz, Hochzeitsrituell, s. 62. Wenn ein Dayak von s.o. Borneo einen „hampatong“ (hölzerne an die ecke des todtenhauses zu stellende figur) machen soll, muss er auf ein stück eisen beissen, wodurch seine seele die nöthige festigkeit erhält (Intern. Archiv für Ethnographie II, s. 191).
- 295) Vaikh. gr̥hs. V. 6: *anāsannān viśṛiya vṛddhāgrāṃ gr̥ham praviśya*, nach Prayogamālā dagegen: *kanisṭhapūrvāḥ*.
- 296) Kathasūtra-paddh. in B¹: *tatrākṣatadhūmāghrāṇḍi kṛtvā*, vgl. Viṣṇu XIX. 9. Kauś. 82. 19, 20.
- 297) Zum heutigen ritus vgl. Grierson, Bihar peasant life, n° 1420.
- 298) Sec. Baudh.: *yatra pretasya prāṇā utkrāntā bhavanti tatrodakamiśrān tilataṇḍulān samprakiranti svastyastu vo gr̥hā śeṣe śīrāstām* (sic) *iti jyotiṣkṛtvāgāraṃ praviśati*. Vaikh. V. 6: *puṣpatilākṣataiḥ svastyastu vo gr̥hāṇām iti yasmīn deśe prānotkrāntis tatra ca vikīrya*. Prayogadarpaṇa gibt den mantra so: *svastyastu vo gr̥hāṇām śeṣe śivam vo stu*; Piṭṛmedhasāra: *svasti vo stu gr̥hāṇām śeṣe śivam cāstu*.
- 299) Baudh. paddh., Bhār. paddh., und die verwandten texte. Schon Vaikh. kennt den gebrauch: VI. 6. s. f.: *tadahnī tam cintayitvā satāṇḍulam vastram kāmśyam pāṇiyam ca dadyāt, sa eṣa nagnapratichamdo* (sic) *śya bhavati*. Dubois, p. 294: „a special mark of attention is shewn to one of the Brahmans in particular, by giving him a piece of cloth

and money sufficient to provide him with a good repast”.

Dies geschieht „on the day after the obsequies”.

³⁰⁰⁾ ? *paṁthāparivyayārtham*, Bhār. paddh. fol. 16.

39. Die verwandten, die jetzt ihren gewöhnlichen beschäftigungen obliegen sollen ³⁰¹⁾, sind vom augenblicke des eintretens des todes an unrein, d. h. während einer bestimmten zeit sollen sie gewissen observanzen obliegen und täglich für das wohlsein des hingeshiedenen sorge tragen. Die dauer des „āśauca,” der unreinheitsperiode, ist von altersher für die verschiedenen verwandtschaftsgrade verschieden gewesen ³⁰²⁾. War der verstorbene ein sapinḍa, so sollen die verwandten 1. nicht essen, 2. nicht den Veda studieren, 3. auf dem boden schlafen und 4. wasser berühren vom eintreten des todes an zu derselben zeit am folgenden tage. Dieselben observanzen (natürlich die erste ausgenommen) sind während zweier, dreier, sechs oder zwölf tage zu halten, je nach dem verwandtschaftsgrade. War die verstorbene person der vater, die mutter oder der geistige lehrer, so soll man ein ganzes jahr in keuschheit leben und am boden schlafen — oder wenigstens zwölf tage ³⁰³⁾ (Baudh.). Die gattin soll ihr ganzes leben keuschheit üben, am boden schlafen, nur einmal täglich speise geniessen und salz, honig und fleisch meiden ³⁰⁴⁾. Allen gilt das verbot sich haar und bart schneiden zu lassen, im hause speise zu kochen und gesalzenes zu geniessen. Drei tage dauert das āśauca, wenn der verstorbene ein nicht-sapinḍa, also ferner als im sechsten (oder siebenten) grade verwandt war, und wenn es ein kind war, an dem das sakrament der tonsur schon vollzogen, welches also älter als zwei jahre war. Für ein jüngerer kind dauert das āśauca einen tag und zwar nur für die eltern.

So lange die unreinheit währt soll der verrichter alle häuslichen (grhya-)opfer unterlassen, diejenigen jedoch, zu welchen die drei sacralen feuer nöthig sind (vaitāna-opfer), sollen wohl verrichtet werden; von den letzten nach Baudhāyana nur das agnihotra und das neu- und vollmondsopfer ³⁰⁵⁾.

Während dieser unreinheitsperiode nun haben die sapinḍas täglich die oben schon beschriebene wasserspense darzubringen und zwar soll jeden nächsten tag jedesmal eine spende mehr als am vorhergehenden gegeben werden ³⁰⁶⁾; am ersten tage waren es drei spenden, am zweiten tage sollen vier, am dritten fünf, u. s. w., am zehnten zwölf gegeben werden, im ganzen also nach den ritualbüchern der Taittirīyashulen und des Gautama fünfundsiebzig spenden ³⁰⁷⁾.

Andere quellen ³⁰⁸⁾ verordnen die udakakriyā nur an den ungraden tagen, wieder andere am ersten, vierten, siebenten und zehnten tage ³⁰⁹⁾.

Der verrichter, meistens also der älteste sohn, hat auch täglich dafür Sorge zu tragen, dass der hingeschiedene gespeist und getränkt wird, indem er ihm einen kloss (piṇḍa) und einen krug milch und wasser darbietet ³¹⁰⁾.

Jeden tag, solange das āsauca dauert, ist dem verstorbenen ein kloss von reis oder dergl., so gross wie ein hühnererei oder wie eine faust ³¹¹⁾ darzubringen. Vor und nach der darbietung dieses klosses soll mit den worten: „wasche dich ab, N. N., verstorbener“ wasser ausgegossen werden. Nachher werden wohlgerüche, salbe, ein stück fransen, eine lampe dargereicht, ebenso wie beim gewöhnlichen śrāddha. Die Baudhāyanīyas halten dieses darbieten während der zehn tage morgens und abends. Später glaubte man, dass jeder dieser klösse dem todten eins seiner körperglieder wiederherstellte ³¹²⁾. Auch wird dafür gesorgt, dass der hingeschiedene trinken und sich baden kann. Zur seite der hausthüre nämlich wird ein loch in die erde gegraben; dieses wird mit allerhand wohlgerüchen und mit blumen bestreut, und ein stein wird hineingelegt. Eine mit wasser — nach anderen mit wasser und milch — gefüllte schüssel wird darüber an einer schlinge in die luft gehängt ³¹³⁾ mit den worten: „Verstorbener, hier bade und trinke“ ³¹⁴⁾. Dieses soll nur während des ersten tages geschehen. Nach Gautama wird auch hier ein nasses kleid ausgedrückt. Erst am zehnten tage, nachdem der letzte kloss dargebracht ist, werden stein und schüssel fortgeschafft und ins wasser geworfen; das loch wird mit lehm gefüllt ³¹⁵⁾. Die Kauthumas, nach späterer quelle, setzen jeden tag abends auf die stelle, wo der kloss gegeben ist, mit den folgenden worten eine lampe hin: „N.N., hier gebe ich dir eine lampe, damit du durch die furchtbare finsterniss, die auf dem wege nach Yama's stadt herrscht, hindurchkommen mögest.“

Während der zehn tage werden dem todten auch śrāddhas geboten, „neu-śrāddhas“ genannt, nach Baudhāyana an den ungradzahligen tagen ³¹⁶⁾, also fünf an der zahl, bei welchen die anzahl der zu speisenden brahmanen jedesmal um eins mehr ist als beim vorhergehenden śrāddha ³¹⁷⁾.

³⁰¹⁾ Vaikh.: *lokayātrām āsīran*.

³⁰²⁾ Später auch für die verschiedenen stände: zehn tage für den brahmanen, zwölf für den kṣatriya, fünfzehn für den vaiśya und dreissig für den śūdra (vgl. verf. über todtenvereh-

runge u. s. w., s. 23). Diese vorschritt findet sich von den älteren dharmasāstras zuerst in Gautama und Vasiṣṭha, nicht in Baudhāyana und Āpastamba. Man vergl. auch die citate aus jüngeren dharmasāstras und smṛti's im Nirṇayasindhu fol. 286. a. 3, 254. b. 3, Angiras in der Mitākṣarā ad Y. III. 22. Ungewiss bin ich darüber, ob sich der genannte unterschied auch in folgendem passus des späten Vaikhānasa-sutra findet (VII. 5. init.): *upanayanād ūrdhvaṃ brāhmaṇasya maraṇe sapinḍānāṃ daśāham āśaucam*. Später wird aber nirgends die dauer des āśauca für die anderen stände angegeben. Vielleicht auch Pāraskara gr̥hs. III. 10. 38: *pakṣaṃ dvau vāśaucam*. Ich sehe aber nicht, wesshalb hier die zwölf-tägige periode des kṣatriya nicht erwähnt ist. Oder gilt *pakṣaṃ* für den kṣatriya, *dvau pakṣau* für den vaiśya und ist der śūdra gar nicht erwähnt? vgl. Oldenberg a. h. I. in den Sacred Books of the East, vol. XXIX. Heutzutage scheint die trauerperiode meistens zehn tage zu dauern (B. G. XIII. 1, 74, 75, 83, 109, 132, 137; XXI, 127); ein paar male wird ein zwölf-tägiges āśauca erwähnt (B. G. XIII. 1, 122, 129).

³⁰³) Baudh. Im ganzen bin ich hier den Taittirīyatexten gefolgt.

³⁰⁴) vgl. Mān. anugr. sū. XXIII: *śucivāsū notsaveṣu gachen nūkāle snūyen na hr̥syed ekakālam āsnute paricarechvaśrūṃ śvaśuraṃ guruṃ sugandhasragvivarjitāvāsathyaṃ paricaret pākayajñadharmena paur̥ṇamāsyāmamāvāsyāyām āgneyaḥ sthālīpākāḥ* u. s. w.

³⁰⁵) Baudh. pi. sū. II. 4 (?) *nāśuciḥ kāmyaṃ tapa ātiṣṭhen na yajen na* (v. l. *yajeta*) *svādhyāyam adhyātmyatragñihotradarśapūr̥ṇamāśābhyo na dadyāt kāmam ṛtvighbhyo dadyāt*.

³⁰⁶) *ekottaravṛddhyā*, die jüngeren Taitt.

³⁰⁷) Spätere smṛti's und commentare wissen genau zu sagen wie man bei dreitägigem āśauca diese spenden zu vertheilen hat, nl. am ersten tage 24 nach Anantayajvan (12 nach Pi. s̄ara) am zweiten 25 (30), am dritten 26 (resp. 33).

³⁰⁸) z. b. Gaut. dh̄s. XIV. 40, Vas. IV. 12 (z. l. *ayugmāsu*, sc. *rātriṣu*).

³⁰⁹) Mān. anugr. sū. XXI: *udakānte'ñjalīm ninayed ekasyām catuṣcaturthyām sapta sapamyām daśa daśamyām*; vgl. Mār̄k. pur. XXXV. 42.

³¹⁰) Gaut. pi. sū. I. 4. 17—21; Vaikh. sū. V. 7; Pārask. gr̥hs. III. 10. 27, 28, vgl. Harihara in der paddhati zu Pāraskara (Nir̄ṇ. sāgara press). s. 251; Āśv. gr̥hyapariś. III. 5; Sec. Baudh.: *sūyamprātas tūṣṇīm upaleṣu pinḍam nipr̄ṇīyāt*. Den mṛtabali beschreibt ausführlich Baudh. gr̥hyapariśiṣṭa IV. 3.

- ³¹¹⁾ Baudh.: *muṣṭipramāṇam vā kukkutāṇḍapramāṇam vā*.
- ³¹²⁾ Über die *pūrakapiṇḍa*'s vgl. verf. über todtenerverehrung u. s. w. s. 23; *Pitṛmedhasāra* s. 159, *Hemādri śrāddhak.* s. 1596, *Colebrooke, Essays* vol. II. p. 179.
- ³¹³⁾ *Pārask.* I. c.; zu *vihāyasi* vgl. *Harihara's Pāraskarapaddh. mṛṇmaye kṣīrodake kṛtvā yaśtyādikam avalambyākūṣe dhārayet.* *Anantayajvan* ad *Gaut. pi. sū.* I. 4. 19: *pūrayitvā avaśasyopari śikyaṁ kṛtvā tasyopari kṣīrapātram nidhāya.* *Āsv. grhyapar.* III. 5: *śikye sthāpayet*; ähnliches bezwecken die beiden mit milch und wasser zu füllenden graben, die nach herrichtung des *śmaśāna* in den boden gegraben werden, *Kāty* XXI. 4. 20. Zum heutigen ritus vgl. *Dubois* (s. 291): „he places in the house of the deceased a small vessel filled with water, supported by a thread fixed to the ceiling or to a beam. This thread serves as a ladder for one of the *prāṇas* or minds of the body of the deceased to descend every day to drink. It remains ten days, on each of which a handful of boiled rice is put into the dish to serve as food for the *prāṇa*“. *Bomb. Gaz.* XXII. 85: „In the house of mourning the chief mourner in the floor of the women's hall close to where the body was laid (vgl. oben note 30) digs a hole about a foot deep and keeps a lamp burning in the hole day and night for ten days. Close to the hole, about a foot from the ground, a nail is driven into the wall and two threads are let down from the nail into two small earthen vessels, the one with water, the other with milk“.
- ³¹⁴⁾ *Mān. anugr. sū.* XX: *bahir drāri karṣaṇṁ khātvaśmānaṁ pratiṣṭhāpya payo'dbhik samśrjya pretasya nāmagotre grhītvātra piba snāyaseveti ca brūyād yathākālaṁ ca piṇḍanidhānam.*
- ³¹⁵⁾ *Gaut. pi. sū.* I. 5. 3 stellt diese handlung unmittelbar vor dem *sañcayana*; vgl. aber das citat des *Baudh.* in *Pitṛmedhasāra*, s. 161, *Vaikh. sū.* V. 6: *daśame'hani tirthasya viśarjanam*, und den heutigen ritus bei *Dubois* s. 297: „on the tenth day . . . he casts behind him the stones and the vessels he held in his hands, and returns to the bank of the pond.“
- ³¹⁶⁾ Citirt von *Gopālayajvan*: *marañūd viśamadineṣv ekaikaṁ navaśrāddhaṁ kuryād ā navamāt*; *Gaut. pi. sū.* I. 4. 22 sagt nur: *brāhmaṇān bhojayitvā*.
- ³¹⁷⁾ vgl. *Baudh.* in verf. *Altind. Ahnencult.* s. 217, z. 6. — Der heutige *āsaucaritus* stimmt in den hauptsachen mit dem oben beschriebenen überein. Eine ausführliche darstellung des ritus der *Deśasth-brahmanen* gibt die *Bomb. Gaz.* XXII. 88.

I b. BESONDERE UMSTÄNDE.

40. Die im vorigen beschriebenen todtengebräuche setzen die normalen umstände voraus, dass der verstorbene erwachsener mann, āhitāgni oder anāhitāgni war und dass der tod zu hause eingetreten war, während die pflege der säcralen feuer, bzw. des häuslichen feuers, nicht unterbrochen war.

Wenn aber ein āhitāgni auf der reise, in der fremde, gestorben ist, gilt der folgende ritus ³¹⁸). Zu hause sollen die verwandten oder die priester fortwährend die feuer in flammen erhalten und die opfer darin darbringen, so lange bis der körper mit den feuern in berührung gebracht, d. h. verbrannt ist ³¹⁹). Andere wollen, dass nicht die opfer dargebracht, wohl aber die feuer in flammen erhalten werden. Nach wieder anderen ³²⁰) werden die feuer in die reibhölzer aufgenommen, in denselben bewahrt und, hat man den todtten geholt, wieder hervorgeriechen.

Die schulen des Bhāradvāja und Hiranyakeśin verordnen, natürlich mit bezug auf das herbeiholen des leichnams, das darbieten eines kuchens an „Agni den wegbereiter“.

³¹⁸) Das ritual eines *jane*, d. h. „unter den leuten“ also „nicht zu hause“ gestorbenen, gibt Baudh. pi. sū. I. 10; II. 5; II. 14; Hir. Kalpasūtra XXIX. 10 und 11; XV. 12; Bhār. Kalpasūtra VIII. 14 und 15; Āp. śrs. IX. 11. 4 sqq., 22 sqq. Śat. brāhm. XII. 5. 1. 1—12; Kāty. śrs. XXV. 8—15; Ait. brāhm. VII. 2; Āśv. śrs. IV. 10; Vaikh. gr̥hs. V. 12; Gaut. pi. sū. II. 1; Mān. anugr. sū. XXII; Kāth. paddh. fol. 54. b; Kauś. sū. 80. 23; Hemādri, śrāddhakalpa s. 1667; Subrahm., antyeṣṭidīpikā s. 77.

³¹⁹) Śat. brāhm. I. 1. *ā gantoh* bedeutet nach BR.: „er könnte wiederkommen“; nach meiner ansicht: „bis er (der todtte, der leichnam) angekommen ist.“

³²⁰) vgl. Kauś. sū. 80. 23 mit Śat. brāhm. XII. 5. 1. 3.

41. Auch wird, falls die verbrennung erst am folgenden tage oder noch später stattfinden kann, in die in flammen erhaltenen feuer von den hinterbliebenen das agnihotra dargebracht, nicht nach dem gewöhnlichen ritus eines lebenden, sondern mit gewissen variationen, in folge deren das agnihotra zwar eine spende, aber doch auch wieder nicht eine spende wird. Dieses agnihotra trägt den namen: Todtenagnihotra ³²¹). Die vorschriften dafür werden in allen ritualbüchern mehr oder weniger ausführlich mitgetheilt. Man nimmt dazu die milch einer kuh, (deren eigenes kalb gestorben ist und) die ein fremdes kalb säugt; in dieser weise wird auch die agnihotragabe in einklang gebracht mit den umständen, unter welchen das opfer dargeboten wird. Aus eben demselben grunde soll derjenige, der das agnihotra verrichtet, die opferschnur unter der linken, nicht wie sonst unter der rechten schulter tragen; die sonst beim umstreuen der feuer nach norden niederzulegenden gräser werden hier mit den spitzen nach süden, der himmelsrichtung der Väter, niedergelegt; die milch soll nicht über nordwärts gebrachten kohlen gekocht werden, wie gewöhnlich, sondern über heisser asche, die nach süden zu bringen ist; während sonst beim hinüberbringen des vollgeschöpften milchlöffels (agnihotrahavanī) ein stück brennholz über dem stiel des löffels gehalten wird, ist hier das brennholz darunter zu halten. Der verrichter geht hier nicht nördlich sondern südlich vom gārhapatya nach dem āhavanīya hinüber. Nachdem er die agnihotramilch hinter den āhavanīya auf den kūrca (vgl. n° 27, s. 52) hingestellt und das stück brennholz in den āhavanīya gelegt hat, giesst er, das linke knie beugend, mit einem male den inhalt darüber aus, ohne spruch. Oder auch (nach Bhāradvāja und Āpastamba) die erste spende wird, statt wie sonst dem Agni, dem Soma pitṛmant, die zweite, statt wie sonst dem Sūrya, dem Agni kavyavāhana dargebracht, welchen beiden göttern beim Manenopfer geopfert zu werden pflegt ³²²). Endlich fallen aus dem agnihotra fort das verzehren des restes, das wasser-ausgiessen ³²³) und das umgiessen der feuer vor und nach dem opfer ³²⁴). Der rest des agnihotra, den sonst der opferer verzehrt, wird aufbewahrt; er kommt ja später bei der todtenbestattung zur anwendung ³²⁵) (n° 19, schluss).

³²¹) *mṛtāgnihotram*. Eine ausführliche darstellung gibt der Bau-dhāyanaprayoga (Tanjore) und der Āśvalāyana-baudhāyana-prayoga (ibid.)

³²²) vgl. verf. Altind. Ahnencult, s. 4, 185.

³²³) Āp. śrs. VI. 12. 4; nach Bhāradvāja wird beim mṛtāgni-hotra das *pātranirṇajanam udakam* südlich ausgegossen.

³²⁴) Āp. śrs. VI. 3. 4; VI. 14. 1.

³²⁵) Hierauf bezieht sich die Baudhāyanastelle (pi. sū. I. 1): *na payah samāsiñcanti*, wozu man vergl. ib. II. 1: *yatho etan na payah samāsiñcanti āmikṣārtham payo'vaśeṣayeyur ity etad evam uktam bhavati*.

42. Es gibt zwei ³²⁶) weisen, den körper eines in der fremde verstorbenen āhitāgni herüberzubringen. Entweder man legt den todt in eine mit öl angefüllte badewanne ³²⁷) und bringt diese auf einem wagen herüber, oder man verbrennt den körper ohne ceremoniell an der stelle, wo der tod eingetreten war mit feuer, welches man aus den reibhölzern wieder hervorgerieben hat; dann werden dreiunddreissig knochen von fünf verschiedenen körpertheilen zusammengelesen und auf das schwarze ziegenfell so festgenäht, dass sie die gestalt eines menschen bilden; auch darf man die knochen mit einem neuen kleide umwickeln. Das ganze wird an ein langes bambusrohr gesteckt. So holt man ihn nach seinem dorfe, ohne ihn niederzulegen und indem man auf der reise nur aus irdenen gefässen isst, keine gesalzene speise genießt und eine dem ernst des augenblicks entsprechende stimmung und haltung zeigt ³²⁸). Wenn man so die markung des dorfes erreicht hat, wird der todt niedergelegt und die feuer aus dem hause zu ihm (d. h. nach dem innerhalb der grenze gewählten bestattungsort) gebracht. Dieses ceremoniell ist deshalb geboten, weil es nicht erlaubt ist in abwesenheit des opferers die feuer über die grenzen zu bringen, sie würden nämlich ihren sacralen charakter einbüßen und zu alltäglichem feuer werden: „er befiehlt ja bei seiner abreise sein haus dem schutz der feuer an“ ³²⁹). Von hier an geht die bestattung in der beschriebenen weise vor sich, nur ist ein unterschied bei der „schichtung der opfergeräthe“, welche in diesem fall entweder alle an einen brahmanen zu verschenken sind, oder nur die metallnen, während die thönernen ins wasser zu werfen sind; der sohn darf dṛṣad und upalā zu hause behalten ³³⁰).

³²⁶) Die erste weise gilt für den fall, dass der leichnam sich nicht allzuweit entfernt befindet; die zweite für den entgegengesetzten fall. Comm. zu Bhār. pi. sū.

³²⁷) So wird auch der leichnam des Daśaratha und des Tathāgata aufbewahrt (*tailadronyām, teladoniyā*, S. B. E. vol. XI, s. 92), vgl. note 600.

- ³²⁸⁾ Ausser Bhār.-Hir. vergl. Baudh. pi. sū. II. 5: *yatho etat parokṣapretasya yajamānasyāsthiny āhṛtya saṃskuryād iti ka-tham atrāharanam vidyata iti śīrastah prathamam gr̥hītvātho-rasto 'tha jāṭharato 'thorubāhubhyām (?) atha patta iti tra-yastrimśad asthiny gr̥hṇātīti vijñāyate*; vgl. auch Prayoga-mālā: *venukāṇḍam dvidhā kṛtvā puruṣākārakāritāsthidarbha-kṛṣṇājīnam tanmadhye nidhāyānyenāpīdhāya vigrathya gr̥hītvā grāmasīmāntam gatvā tatra nidhāyāgnihotram aupāsānāgnim vā pratiṣṭhāpya yadi grāmasīmām ullāṅghyāgnim gr̥hītvā gachet laukikāgnir bhavatīti vijñāyata iti*.
- ³²⁹⁾ Hir. k. s. XXIX. 11, init. und Baudh. pi. sū. II, 5 (gleich-lautend mit Hir.): *pravasan yajamāno 'gnibhyaḥ paridāya gr̥hṇān eti*; wie der yajamāna, wenn er verreisen will, die feuer anredet, lehrt Āp. śrs. VI. 24. Siehe auch die Addenda.
- ³³⁰⁾ vgl. anm. 204 zu n° 27.

43. Es kann vorkommen, dass jemand auf der reise stirbt und weiter nichts von ihm gehört wird. Dennoch soll er das sacrament der cremation nicht entbehren. War es bekannt, in welche him-melsrichtung er gereist war, so wird nach Baudhāyana das feuer in dieser, nicht wie sonst in südöstlicher, richtung gebracht und er selbst mit den worten: „N. N., komme!“ gerufen. Dann wird auf seinem schwarzen ziegenfelle eine menschliche figur von palāśa-stielen gemacht; darüber werden die geräthe geschichtet. Das weitere geht nach dem bekannten ritus ^{330*)}. War die richtung, in welche er gezogen war, nicht bekannt, so wird das feuer in südöstlicher richtung, der gegend der Väter, geführt. Im ersteren fall ver-brennen die jüngerer Taittirīyashulen mit den feuern des verstor-benen bloss einige sträucher ³³¹⁾, die man aus der gegend her nimmt, in welche der opferer gereist war; aber auch diese schulen er-lauben die menschliche figur von palāśastielchen. Nach allgemeiner übereinstimmung sind deren im ganzen 360 zu gebrauchen und zwar 40 für das haupt, 10 für den hals, 20 für die brust, 30 für den bauch, zweimal 50 für die arme (davon zweimal 5 für die finger), zweimal 70 für die beine (darunter wieder zweimal 5 für die zehen), 8 für das membrum und 12 für die hoden. Die so auf dem ziegenfelle dargestellte männliche figur wird behandelt wie sonst der leichnam: gebadet, geschmückt, mit einem kleide, dessen fransen am fussende sind, bedeckt. Um diese figur setzen sich die verwandten nieder und berühren sie mit folgenden worten: „dieser hier bist du, N. N., und von dir sind diese feuer“ ³³²⁾. Daran schliesst sich die handlung n° 6 an.

^{330*)} Gegenwärtig wird auf der insel Bali als substitut des leichnams, welcher verloren gegangen war, ein kleines hölzernes brettchen gebraucht, mit einer männlichen oder weiblichen figur versehen. Zwei derartige brettchen sind im Ethnographischen Museum in Leiden zu sehen.

³³¹⁾ vgl. den Aṣṭakāritus, z. b. WZKM. IV. s. 209.

³³²⁾ *ayam asyāsau yasya ta ime agnayah*; man hat wohl zu lesen: *ayam asy asau*.

44. Mau soll zu dieser feier jedoch nicht allzu schnell übergehen, nach Baudhāyana soll man sogar vierundzwanzig jahre warten. Kommt der todtgegläubte zurück, nachdem das sakrament an ihm vollzogen ist, so wird er als ins leben zurückgekehrt angesehen und hat eine ganze menge feierlichkeiten durchzumachen, ehe er wieder für lebendig gelten kann ³³³⁾. Die nacht nach seiner zurückkehr soll er in einer mit flüssigem fett und wasser gefüllten wanne zubringen. Wenn er hineintritt, sagt sein vater oder eine andere person, die dem vater am nächsten ist, den vers: „Diese, o Pūṣan“ ³³⁴⁾. Hierdurch wird er als concipiert betrachtet. Über ihm, der mit geballten fäusten und ohne zu sprechen, wie ein embryo in dem mutterschooss dasitzt, werden nun all die sakramente vollzogen, die an einer schwangeren frau zu vollziehen sind, vom pumsavana an bis zum jātakarman. Darauf soll er sich aus der wanne und zwar aus dem hinteren theil derselben entfernen und werden die übrigen sakramente vom jātakarman an vollzogen; er übernimmt ein keuschheitsgelübde von zwölf tagen, heirathet wieder in optima forma seine frühere gätin oder nimmt eine andere und legt mit ihr wieder die sacralen feuer an. Schliesslich soll er ein bestimmtes thieropfer darbringen und sich auf den einen oder anderen berg begeben und hier dem Agni, dem Kāma opfern. Nur dann darf er wieder alle opfer vollbringen, die er wünscht.

³³³⁾ Dieser punkt ist behandelt von Baudh. pi. sū. II. 6; II. 13, b; Hir. kalpasūtra XXIX, 11, s. f.; Piṭṛmedhasāra s. 74; Prayogamālā theil III, fol. 46. a. 7; Gautamasmṛti VIII. 18—20. — Parallelen anderer völker gibt Frazer, On certain burial customs, im Journal of the Anthropol. Institute of Great Britain and Ireland, vol. XV., p. 64, 97.

³³⁴⁾ Der vers wird gewöhnlich beim beilager in der brautnacht ausgesprochen, Winternitz, Hochzeitsrituell, s. 90.

45. Wer einmal die sacralen feuer angelegt hat, der soll auch

durch diese verbrannt werden; ein altes brāhmaṇam sagt: „aus der finsterniss gelangt derjenige mit dem āhitāgni zur finsterniss, welchen man mit einem anderen als den drei feuern verbrennt“ ³³⁵). Wie soll man da handeln, wenn der āhitāgni seine feuer (durch einen zufall) verloren, wenn er sie aufgegeben, wenn er ihre versorgung unterbrochen, wenn er sie in folge davon verloren hat, dass er seine frau damit geweiht, d. h. verbrannt hat? ³³⁶) Die ritualtexte geben ausführlich an, in welcher weise das verlorene feuer wiederherzustellen ist ³³⁷).

Der sohn, der schüler oder wer die sache verrichten kann, meistens also der dazu zu erwähnende adhvaryu, bereitet schweigend mit der schnur unter der linken schulter die feuerherde in der üblichen weise: erst den herd des gārhapatya, dann den des dakṣiṇāgni und zuletzt den des āhavanīya. Auf die feuerstätte des gārhapatya legt er die beiden reibhölzer zusammen nieder, nachdem erst der todte auf die stätte niedergelegt worden, die er bei seinem leben während des opfers einzunehmen pflegte. Jetzt reibt er, wenn er den rechten arm des todten berührt hat, mit den hölzern feuer ³³⁸), indem er diesen spruch ausspricht:

„Die feuer, die nach fleisch begierig, dieses nicht spendenden opferers fleisch verlangen,

Die sollen gern das fertig gesetzte haviṣ annehmen und diesen [todten führen zu dem raum des himmels“ ³³⁹).

Dem in dieser weise auf dem gārhapatyaherd hervorgeriebenen feuer werden, ohne sprüche, die beiden anderen feuer genommen. Mit zwölfmal geschöpfter butter wird darauf ohne spruch — nach Baudhāyana mit dem puruṣalied, welches er unhörbar hersagt — in jedes feuer geopfert. Danach kann der pitṛmedha regelmässig vor sich gehen ³⁴⁰).

³³⁵) Also der saṃskartar und der saṃskṛta gerathen beide in die tiefste finsterniss. Nicht nur Bhār.-Hir. (XXIX. 9), sondern auch Baudh. pi. sū. II. 5. und Gaut. pi. sū. II. 7. 3. citieren dieses brāhmaṇam.

³³⁶) *naṣṭāgniḥ*, *utsṛṣṭāgniḥ*, *vichinnāgniḥ*, *vidhurāgniḥ*. Die bedeutung „unterbrochen“ hat *vichinna-* auch Ś. Br. II. 3. 1. 9, was Eggeling (S. B. E. XII, s. 329, anm. 1) nicht gesehen hat.

³³⁷) *pretādhānam*, *mṛtasyāgnyādhānam*, *agnisandhānam* heisst diese handlung.

³³⁸) Von Schwab ist die feuerreibung ausführlich dargestellt, Thieropfer, s. 77.

- ³³⁹⁾ Text und übersetzung nicht ganz sicher. Der mantra, der in keiner mir bekannten samhitā anwesend ist, wird immer sakalapāṭhena gegeben (Baudhāyana, Bhār.-Hir., Gaut.); ausserdem citieren ihn die prayogas zum Baudh., Āśv., Nārāyaṇa und Subrahmaṇyavidvān. Offenbar ist der singular im mantra des Gaut. pi. sū. I. 1. 27 secundär und gewählt um den mantra für einen aupāsanāgni passend zu machen.
- ³⁴⁰⁾ Die weise, wie das häusliche feuer eines vichinnāgni hergestellt wird, lehrt u. a. Gaut. pi. sū. I. 1. 24; Baudh. grhs. (pariśiṣṭa III. 14: *atha yadi gr̥hasthasyaupāsanaṃ vicchidyeta*), ebenso die beiden prayoga's (Tanjore).

46. Stirbt jemand, der die feuer in sich selbst oder in die reibhölzer aufgenommen hatte, z. b. ein asket, der sich aus der welt zurückgezogen hat, so soll man die feuer wieder heraustreten lassen. Dazu werden in der beschriebenen weise die feuerstätten in ordnung gebracht, auf den gārhapatyaherd ungeweihtes feuer niedergelegt und die rechte hand des todten damit in berührung gebracht. Der sohn, der bruder oder ein anderer naher verwandter fordert das feuer auf aus dem todten hervorzutreten mit diesem spruch:

„Tritt heraus, o Jātavedas, führe zur himmelswelt, der sache
[kundig, diesen.

Uns schenke langes leben, kinder, habe, doch dieser sei als
[spende dir willkommen.”

Diesen mantra gebrauchen die Baudhāyanīyas; die anderen Taittirīyaschulen haben den letzten viertelvers so: „und leucht' in unsrem hause nie erlöschend.” ³⁴¹⁾

Damit hat das früher weltliche feuer jetzt den sacralen charakter bekommen. Er kann aber auch — und nach Baudhāyana ist dies das einzig mögliche verfahren — erst das feuer vom yajamāna in die reibhölzer übergehen heissen und dann durch reibung neues feuer hervorbringen.

War der opferer gestorben, während sein feuer sich in den reibhölzern befand, so bringt der adhvaryu das feuer durch reibung aus den reibhölzern zum vorschein, indem er den todten beim erscheinen des feuers anfasst. Darauf können die anderen feuer nach gewohnheit hergestellt werden und die spende an Yama kann stattfinden.

³⁴¹⁾ Der spruch ist eine variation von T. B. II. 5. 8. 8 (vgl. Āp. śrs. VI. 28. 12), dessen gebrauch Hir.-Bhār. auch erlauben statt des oben übersetzten. Der spruch lautet nach der redaction des Baudhāyana: *upāvaroha jātaveda imam tam svargāya lokāya prajānann āyuk prajān rayim asmāsu dhekī pretāhutiṃ cāśya juṣasva svāhā*. In den jüngeren texten (Paddhati's u. s. w) wird der mantra zuweilen mit *imam prelam svargāya* citiert.

47. Schon in den alten brāhmaṇa- und kalpatexten wird oft mit grosser ausführlichkeit die frage erörtert, mit welchen feuern oder welchem feuer ein verstorbener zu verbrennen sei. Alte brāhmaṇas wie: „des körpers erben sind ja die feuer“ und „so mit den opfergeräthen versehen geht er schnurstracks zum svarga ein“, beweisen die richtigkeit der von den verfassern der ritualbücher mitgetheilten vorschrift: „einen, der die (drei) sacralen feuer angelegt hat, soll man mit den feuern sammt den opfergeräthen verbrennen“. Zudem stellen die vedischen mantras dieses ausser zweifel. Ob von alters her das geweihte häusliche (aupāsana-)feuer auch dazu verwendet wurde, ist weniger sicher. ³⁴²⁾

Die gattin eines āhitāgni soll nur, wenn sie vor ihrem gatten stirbt, mit den drei sacralen feuern verbrannt werden, im entgegengesetzten falle mit dem häuslichen feuer. ³⁴³⁾ Der gatte, der in dieser weise seine feuer hat aufgeben müssen, soll so schnell wie möglich sich wiederverheirathen ³⁴⁴⁾ und die feuer gründen. „Ist er nicht im stande wieder eine gattin zu nehmen, so soll er doch um seiner selbst willen das agnyādheya vollführen für das neu- und vollmondsopfer und für die āgrayaṇeṣṭi; die übrigen religiösen acte bleiben dann fort“. So lauten die nicht ganz deutlichen vorschriften des Bhāradvāja-Hiranyakeśin. ³⁴⁵⁾

Wer nur das häusliche (aupāsana-)feuer unterhält, dessen sakrament wird selbstverständlich durch dieses feuer vollzogen. Für die gattin eines solchen mannes aber gebraucht man feuer, welches aus (nicht geweihten) reibhölzern hervorzureiben ist. Alle anderen, die kinder ausgenommen (vgl. n° 49), werden mit einem aus trocknen hülzen entzündeten ³⁴⁶⁾ feuer, der vedaschüler, nach einigen ³⁴⁷⁾, mit einem besonderen feuer, kapālasantapanīya ³⁴⁸⁾, verbrannt.

³⁴²⁾ Die anwendung der sabhya- und āvasathya-feuer bei der verbrennung ist doch wohl nur facultativ zu fassen.

³⁴³⁾ Baudh. pi. sū. II. 4; Hir. Kalpasū. XXIX. 11.

³⁴⁴⁾ wie man es noch jetzt thut, vgl. Bose, s. 88.

³⁴⁵⁾ nicht ganz deutlich deshalb, weil nicht zu ersehen ist, wie die stelle der gattin z. b. beim Darśapūrṇamāsa auszufüllen ist.

³⁴⁶⁾ *utṭapanīyena*. Gopālayajvan: *utṭapano nāmādhastāt samīdhyamānasyāgner niṣṭapya mūne pātre tuṣṭīdīprakṣepād yo'gniḥ*.

³⁴⁷⁾ Gaut. pi. sū. I. 1. 20; Sec. Baudh.

³⁴⁸⁾ vgl. Nirṇayasindhu III. b. 30. a. 6.

48. Bei der bestattung einer verheiratheten frau bleiben diejenigen ritualsprüche, deren inhalt sich nur auf einen mann bezieht, weg; auch ist das freilassen der rājagavī hier geboten und fällt natürlich n° 20 fort.

Jünglinge, die noch nicht zum veda-unterricht zugelassen sind, und unverheirathete mädchen werden nur mit dem spruch: „Aus diesem bist du“ (n° 33, s. 63) verbrannt. Nach dem Gautamasūtra kommt auch der reinigungsspruch (n° 16) zur anwendung.

49. Nur in zwei fällen ist statt cremation beerdigung geboten. Leichen von kindern, die das dritte jahr noch nicht erreicht hatten, oder an denen die tonsur (cūdākarman) noch nicht verrichtet war, sollen mit blumen und anderem zierrath schön geschmückt beerdigt werden oder einfach „wie ein stück holz“ irgendwo in einem walde niedergeworfen werden. ³⁴⁹⁾ Die cremation wird aber auch hier facultativ gestellt, wenn das kind schon zähne hatte. Hier fallen fort die wasserspense, die knocheneinsammlung und alles weitere. Für die cremation eines kindes, welches die zähne schon hatte, theilen die Baudhāyanatexte einen absonderlichen ritus mit: es wird hervorgeriebenes feuer gebraucht, auf der bestattungsstätte u. a. eine spende „dem N. N. und dem Yama“ dargebracht, das uposaṇam (n° 30) wird begleitet von der vyāhrti „*bhūḥ*“, das upasthānam (n° 31) von: „*bhūvaḥ*“, das avagāhanam (n° 37) von „*suvaḥ*“.

³⁴⁹⁾ Manu, V. 68, 69; vgl. Vaikh. gr̥hs. V. 10: *athāvatāhikam*.

50. Beerdigt wird auch der körper eines Ariers, der sich im vierten lebensstadium befand, eines asketen (parivrājaka, yati, samnyāsin). ³⁵⁰⁾ Er hatte sich ja schon während seines lebens die unsterb-

lichkeit errungen, braucht also nicht mehr durch das sakrament in jene welt hinübergeführt zu werden. Der körper wird auf einem hölzernen gestell oder von brahmanen, die rein sein sollen, nach einem ort in der nähe eines ins meer mündenden stromes, in östlicher, nördlicher oder westlicher richtung weggeführt. An diesem ort wird im sand ein loch gegraben, nach Baudhāyana am fusse eines brahmabaumes. Mit folgendem spruch wird der leichnam hineingelegt:

„Die erde ging zur erde, die mutter zu der mutter hin;
Wir mögen im besitz von erben sein und vieh, und wer uns
[hasst, der soll vergehen.“

Der stab (yaṣṭi), der wasserkrug (kamaṇḍalu) u. s. w. werden zu ihm gelegt, meistens mit vedasprüchen, und die grube ausgefüllt, indem die sieben vyāhṛti's ausgesprochen werden ³⁵⁰). Wenn später schakale, hunde oder raubvögel das grab öffnen, trifft die schuld den verrichter.

Nachher wird dem asketen am elften tage nicht erst das ekod-
diṣṭaśrāddha, sondern gleich das pārvaṇaśrāddha dargebracht. Sie machen also nicht den zustand eines preta durch, sondern erreichen gleich den stand der Väter.

³⁵⁰) Baudh. pi. sū. II. 17; Vaikh. gr̥hs. V. 8, dh. sū. III. 8. Auch gegenwärtig wird der samnyāsin immer beerdigt, Mon. Williams, Rel. thought etc. p. 261; Dubois, s. 362: „the body is placed in a sitting posture cross-legged in a large basket, which is suspended with straw ropes upon a strong pole of bamboo and carried by four brahmins; . . . the trench, prepared on the bank of a river, is so dug as to represent a well about six feet in depth and is filled about one half with salt, on which the body is placed; it is then covered up to the neck with the salt, which they press closely all around, so as to keep the head immovable“. Bomb. Gaz. XXII. 85: „an ascetic, whatever his age, is buried. The body is placed sitting in a pit, a large quantity of salt and mustard are thrown in, and the hole is filled.“

³⁵¹) Es ist bekannt wie gegenwärtig der schädel des todten gespalten wird; diesen ritus erwähnt die (natürlich späte) prayoga-
mālā (Baudhāyanaschule): *bhūmir bhūmim* (Baudh. dhś. I. 6. 7) *sa bhidyatām iti mūrdhānam nārikeraphalam* (l. *phalena*) *bhidyāt aśmanā paraśunā vā evam api kartum aśakyaṃ ced guḍa-piṇḍaṃ tasya mūrdhni nidhāya bhidyāt*. Zum gegenwärtigen

ritus vgl. Mon. Williams, Rel. thought etc. s. 299; Bomb. Gaz. XXII. 85: „wenn a svāmi dies, the crown of his head is broken with a cocoanut and his body is stuffed with salt and powdered mustard. He is then buried sitting in some holy and lonely place.” Dubois, s. 362: „this is succeeded by the strange ceremony of breaking cocoanuts upon the head of the deceased, which is continued till the head is quite shattered, after which more salt is thrown in the pit and the head covered out of sight.” Die anleitung zu dieser sitte ist offenbar der in den Upaniṣads (Kāṭha-up. II. 16, Chānd. up. VIII. 6. 6) geäußerte glauben, daß „there are hundred and one arteries of the heart, one of them penetrates the crown of the head (i. e. it passes out by the head). Moving upwards by it, a man (at his death) reaches the immortal (*amṛtatvam eti*)”; vgl. Tribowandas Manguldas Nathubai im Journ. anthrop. soc. Bomb. III. n° 8. p. 502: „The reason of burying the ascetics is that they have by adopting *saṁnyasta* identified themselves with Brahma, and so have attained emancipation and having no desire for worldly things, the ceremonies that are connected with the burning ceremonies need not be undergone, and their head is broken to allow their soul to leave the body as it is supposed that the *saṁnyāsi*'s being accustomed to practice *saṁathie* (sic, gemeint ist *saṁādhi*) their soul resides in the skull of their heads during that time and other parts of their body become insensible and almost dead.”

51. Auch für den fall, dass eine schwangere frau stirbt, enthalten die texte ritual-vorschriften.³⁵²⁾ Hat man nämlich erfahren, dass das kind noch am leben ist, so soll der leichnam der mutter nach der cremationsstätte hinübergeführt und hier hinter dem oder links von dem scheiterhaufen vom gatten, vom sohn oder von einem anderen verwandten mit einem messer aufgeritzt werden. Diese handlung begleitet er mit dem spruch: „Der goldne glanzkeim ward in dem beginne”. Sobald er das kind erblickt, soll er (der vater) sagen: „Es lebe zu vieljährigem glanze mein sohn”. Darauf wird das kind gewaschen und einer amme überreicht; wird das kind an die brust gelegt, sagt er diesen spruch: „Deine unversiegleiche brust (zitze)” (TĀ. IV. 8. 8). Nachdem gewisse butterspenden in den mutterschooss dargeopfert sind, wird die wunde mit einer nadel wieder zugenäht, die todte gewaschen, auf den scheiterhaufen gelegt und wie gewöhnlich verbrannt.

³⁵²⁾ Baudh. pi. sū. II. 15, Vaikh. gr̥hs. VII. 4.

52. Der brahmamedha, ³⁵³⁾ brahma-opfer ist eine art bestattung, die nur in den texten des Schwarzen Yajus erwähnt wird. Dieser ritus unterscheidet sich darin von dem oben dargestellten pitṛ-medha, dass einige bestimmte, bei dieser feier gebrauchte, sprüche entweder von anderen ersetzt oder damit verbunden werden. ³⁵⁴⁾ Die gemeinten sprüche, die zusammen den dritten abschnitt des Taittirīya-Āraṇyakam ausmachen, tragen den namen caturhotāras oder einfach die hotāras. Zum theil dienen sie ursprünglich bei der caturhotra-schichtung, zum theil sind sie dem brahmamedha ausschliesslich eigen. Weil nun in der heiligen überlieferung ³⁵⁵⁾ die caturhotṛformeln „brahma“ oder „das höchste brahma“ genannt werden, wird auch die mit den caturhotṛformeln verrichtete bestattungsfeier brahmamedha genannt. ³⁵⁶⁾ Nach anderer erklärung ist es eine feier, durch welche der todte das brahma erreicht: ³⁵⁷⁾ in den sūtras wird folgender śloka citiert:

„Durch die weisen, die nach wahrheit das wesen aller dinge kennen gelernt, (ist) für die zweimalgeborenen die erlösung ³⁵⁸⁾ gefunden durch die macht ihrer askese, damit sie in den höchsten Puruṣa eingehen können“.

Nicht jeder verstorbene kann also durch den brahmamedha das sakrament der cremation empfangen, sondern nur denjenigen brahmanen, *brahmavidah*, die sich die kenntniss des höchsten brahma zu eigen gemacht haben, wird er zu theil: „nicht bei einem gewöhnlichen (menschen) soll er die caturhotāras am bestattungsort anwenden“, so heisst es in den sūtras, „nicht für einen, der nicht der geistige lehrer ist (, nicht für einen, der nicht gelehrter brahmane ist, nicht für einen nicht-guru“, fügt Baudhāyana hinzu). ³⁵⁹⁾

In den folgenden punkten unterscheidet sich der brahmamedha vom pitṛmedha.

1. Nach der spende an Yama mit dem spruch: „der hingegangen“ (n° 6) werden in den anvāhārya und gārhapatya spenden mit den ersten sechs kapiteln des dritten buches des Taittirīya-Āraṇyakam geopfert.

2. Jedesmal wenn die träger den todten aufheben um ihn weiter zu tragen, wird nach den sprüchen: „von hinnen bringe dich“, „es kennt der Pūṣan“, und „Āyu der allbeleber“ (n° 13, s. 25) das „trägerlied“ (TĀ. III. 14) hergesagt.

3. Beim niederlegen der gattin (n° 23) werden dem spruch: „dies weib“ noch die „gattinverse“ (TĀ. III. 9) angehängt.

4. Dem spruch: „das gold hinnehmend“ (n° 24) folgen die TĀ. III. 10 enthaltenen „das annehmen des opferlohns“ genannten sprüche.

5. Die goldstückchen (n° 26) werden auf die fünf öffnungen des hauptes niedergelegt mit den sprüchen TĀ. III. 11: „die herzen“ genannt.

6. Das niederlegen der opfergeräthe (n° 27) geschieht mit den yajus-sprüchen TĀ. III. 8.

7. Wenn der scheiterhaufen mit dem spruch: „verbrenn' ihn nicht“ (n° 30, s. 59) in flammen gesetzt wird, sollen noch die jyotiṣmatī-verse (TĀ. III. 19) ausgesprochen werden.

8. Nach der aufwartung mit dem spruch: „zur sonne geh' dein aug'“ (n° 31) wird das puruṣasūktam (TĀ. III. 12. 13) hergesagt.

9. Nach dem spruch: „der bock“ (n° 31) folgt noch TĀ III. 7: brāhmaṇā ekahotā.

10. Den in 30. b erwähnten butterspenden folgen spenden mit TĀ. III. 20, und

11. den in 30. a erwähnten havisspenden folgen spenden mit TĀ. III. 21.

12. Dem sub 34. a beschriebenen anuśaṃsanam folgt ein anuś. mit dem todesliede (mr̥tyusūktam, TĀ. III. 15).

13. Nach dem spruch: „fasst an“ (n° 36. I. a) folgt die Somastrophe (TĀ. III. 17).

14. Nach der aufwartung der sonne mit dem spruch: „wir sind jetzt aus der finsterniss“ (n° 36. I. b) folgt dieselbe handlung mit dem „Sonnenlied“ (TĀ. III. 16) und endlich wird

15. nach dem bade, wenn man den spruch: „Dhātār reinige“ (n° 37) hergesagt hat, noch das lied TĀ. III, 18 ausgesprochen.

Das übrige ist, wie beim pitṛmedha, bis zum kosten des gerstenbreis (n° 70).

³⁵³) Sogar der namen dieser feier scheint bis jetzt unbekannt gewesen zu sein. Behandelt ist der brahmanedha Baudh. pi. sū. II. 2; Bhār. pi. sū. II. 1; Āp. pi. sū. IV^{er} pat.; Hir. kalpasū. XXIX. 7; der text findet sich auch in Sāyaṇa's comm. zum T. Ār. s. 361; einen prayoga gibt hs. Tanjore 3897; Pitṛmedhaprayogasāra pass., Keśavasvāmin's Baudh. paddh. V. 11 (MS. I. O. fol. 160. b.) und Prayogamālā theil III, fol. 63.

³⁵⁴) Diesen sinn scheint mir der śloka zu haben:

*hotṛmśca pitṛmedhamca saṃsr̥jya vidhir uttarah,
vikhitas tu samāsena kratūnām uttamah kratuh.*

³⁵⁵) T. B. III. 12. 5. 1.

- ³⁵⁶) So Gopālayajvan zu Āpastamba.
- ³⁵⁷) Diese erklärung des wortes dürfte mit hinblick auf das wort *pitṛmedha*, „das opfer durch welches man die Väter erreicht“, für die richtige anzusehen sein.
- ³⁵⁸) nl. von der wiedergeburt, nach dem commentator zu Bhār., welcher diese paraphrase des śloka gibt: *dvijātināṃ mokṣārtham tena śāstrajñair ṛṣibhis tapaḥpradhānyād dvijātināṃ param saṃhīśreyasārtham etad vidhīyate*.
- ³⁵⁹) Zum brahmamedha theilt Baudhāyana ein altes brāhmaṇam mit, welches ich hier, leider nicht ganz fehlerfrei, folgen lasse: *atha vai bhavati prajāpatiḥ prajāḥ sṛṣṭvāvṛttā (lies o?) śayatam devā bhūtānāṃ rasam tejas sambhṛtya tenainam abhiṣajyanniti tat prcchati katham etad brāhmaṇānāṃ tejo raso yenainam abhiṣajyanniti caturhotāra ityeva brūyāt*. Das Vaikh. gr̥hs. hat nirgends den brahmamedha behandelt, sagt aber dennoch VII. 1: *tasmād brahmamedhena pitṛmedhena vā vidhānena . . . dāhayati*.
-

II. DAS SAMMELN DER KNOCHEN.

53. In den ritualbüchern der meisten schulen ist eine gewisse freiheit gelassen in bezug auf den termin für das sammeln der knochen. Einen bestimmten tag schreiben vor Kātyāyana, das Mānavasūtra ³⁶⁰), die Kāthatexte ³⁶¹), nl. den vierten; das Kauśikasūtra gibt den dritten, die paddhati auch den vierten, an; nach den Kauthumas soll diese handlung am folgenden oder am dritten tage stattfinden ³⁶²); nach dem Vaikhānasasūtra ³⁶³) am morgen gleich nach der cremation oder ebenso am vierten tage. Nach dem Gautamasūtra geschieht es morgens früh am zweiten, dritten, vierten oder fünften tag. Die Taittirīyashulen (auch der sec. Baudh. ritus) erlauben den (nach der cremation) folgenden, den dritten, fünften oder siebenten ³⁶⁴). Āśvalāyana und Śāṅkhāyana schreiben die dunkle monathälfte und zwar die ungradzahligen tage vor, ersterer erlaubt nur den 11^{ten}, 13^{ten} und 15^{ten} ³⁶⁵) und einen tag, der mit einem mondhaus zusammenfällt, dessen namen ein singular ist. Die grösste freiheit endlich erlaubt Baudhāyana: am nächsten morgen, am dritten, fünften, siebenten, neunten, elften. Nach der Baudhāyanapaddhati des Keśavasvāmin sind nicht allein die ungradzahligen, sondern auch die gradzahligen tage erlaubt; von den letzten sei nur der Angāraka (Dienstag) auszunehmen.

³⁶⁰) Anugr. sū. XXI: *śaṅcayanam caturthyām ayugmān brāhmaṇān bhojayet.*

³⁶¹) Viṣṇu XIX, 10; Paddh. B¹ fol. 53 .b: *tataś caturthe divase tad bhasmāpāsya nadyām asthisaṅcayanam.*

³⁶²) Karmaprad. III. 4. 9; Dīpikā s. 8. Auch gegenwärtig findet das asthisaṅcayana meistens am dritten tage statt, Bomb. Gaz. XIII, 1. 83, 122; XVIII, 1. 148, 163, 167, 267, 280; XXI, 102, 137; XXII, 95.

³⁶³) V. 6: *tad evam ahorātram upoṣya prātaḥ pūrvavat pathopa-*

sthāya (?) *citāsthāny upasamhṛtya*; später V. 7: *yac cīrnapitṛvratō vaṁśavardhaye caturthe 'hani asthisañcayanam kuryāt*.

- ³⁶⁴) Schon bei den alten commentaren scheint uneinigkeit über die deutung der vorschrift bestanden zu haben. Nach Harihara (Bhār. paddh. fol 18. a. 6) gibt der Kapardibhāṣyakṛt den 3^{ten}, 5^{ten}, 7^{ten} tag, die Kārikākārā's dagegen den 4^{ten}, 6^{ten}, 8^{ten}, 9^{ten} an. Woher dieser unterschied seinen ursprung hat, ersieht man aus dem Sudhivilocana (s. 123), welche quelle, natürlich unrichtig, lehrt: *aparedyus tṛtīyāyām — caturthyām ity arthaḥ*, infolgedessen jede folgende zahl um eins verschoben wird. — Ähnlich wie bei den zahlen der āsaucatage (vgl. note 302) werden durch die spätere überlieferung auch beim sañcayana verschiedene termine verordnet, je nachdem es einem brahmanen, kṣatriya, vaiśya oder śūdra gilt. Man citiert dafür gewöhnlich eine Pāraskarasmṛti: *caturthe 'hani viprasya ṣaṣṭhe vai kṣatriyasya tu | aṣṭame daśame caiva vidhiḥ syād vaiśyaśūdrayoḥ* | Ebenso auch Harihara's (Pāraskara) paddhati s. 252, wo die zahlen rsp. 4, 5, 9, 11 sind.
- ³⁶⁵) Bei *daśamyām* u. s. w. denkt Oldenberg S. B. E. vol. XXIX s. 245 *tithau*. Richtiger ist es vielleicht *rātryām* zu supplieren. Diese ergänzung ist geboten bei Kātyāyana's *caturthyām*, Kausika's *tṛtīyasyām* und bei den locativis fem. der Taittirīya-sūtras. Unrichtig Rājendralāla Mitra, pref. to the T. Ā. p. 46.

54. In den meisten ritualbüchern, wo das einsammeln etwas ausführlicher beschrieben ist, geht eine besprengung der gebeine voran; in den Taittirīya- und Kausikatexten überdies auch einige spenden. Wir behandeln erst die spenden.

Frühmorgens geht der verrichter mit den verwandten nach der cremationsstätte, bringt aus dem feuer des scheiterhaufens in südlicher richtung einige kohlen und legt diese an einer, natürlich erst mit dem üblichen ceremoniell zu weihenden, stelle nieder. Mit der opferschnur unter der linken schulter hält er darauf den sankalpa, stellt die nöthigen geräthe einzeln hin, reinigt und weiht die opferbutter und opfert mit einem sruvalöffel drei spenden, jede mit einem der folgenden sprüche:

1. „Entlass ihn, Agni, wieder zu den Vätern, ihn, der mit svadhā
[dir geopfert wurde;
In leben sich kleidend soll er zu dem rest gehen ³⁶⁶), mit
[seinem körper sich, Agni, vereinigen.“

2. „Die Väter und die svadhā mögst du finden, den lohn im
[höchsten himmel deiner gaben,
Wo immer in der erd' du hin willst, gehe, dorthin mög' Savitar
[der gott dich bringen.”
3. „Wenn dich ein schwarzer vogel angefressen, die emse, schlange
[oder gar ein raubthier,
Das soll der Vielfrass Agni wieder sühnen, und Soma, der
[den frommen sehern einwohnt.”

Die Śaunakins opfern eine darvīspende auf den knochen mit dem spruch, der gewöhnlich zur „beruhigung“ eines leichenfeuers verwendet wird:

- „Die feuer, die im wasser, die im Vṛtra, die in dem menschen
[und die in dem stein sind,
Das feuer, das den kräutern, bäumen einwohnt, all diesen feuern
[gelte diese spende.”

Die Rāṇāyanīyas endlich opfern einen caru in sieben spenden, an Soma pitrmant, Agni pitrmant, Agni Fleischfrass, Agni Kavya-vāhana, Yama, Yama und Yamī, und Vaivasvant.

³⁶⁶) Unklar. TĀ.: *upa yātu śeṣam*, RV. AV.: *upa vetu śeṣaḥ*.

55. Ausserst wichtig aber höchst schwierig ist eine handlung, welche die Śaunakins nach dem opfer und vor dem besprengen verrichten. Mit folgenden sprüchen nämlich:

1. „Zum himmel, zu der ströme rohr lass dich herab ³⁶⁷), o Feuergott,
Des wassers galle bist du ja.”
2. „Die (pflanze), die du, Agni, verbrannt, die säe ich aufs neue
[aus ³⁶⁸);
Hier wachse śāṇḍadūrvā auf, kiyaṃbu und vyalkaśā.”
3. a. „Der nebel soll dir heilsam sein, abkühlen richtig dich der reif;
3. b. Du kühle, die du in kühlem lebst, du frische, die du in
frischem lebst,
Du frosch ³⁶⁹), sei wohlauf in dem nass, und lösche dieses
[feuer gut.”

schneidet er die in den sprüchen erwähnten (pflanzen) ab.” Was weiter mit diesen pflanzen zu machen ist, wird nicht gelehrt; wenn man aber voraussetzen darf, dass die handlung und der inhalt der begleitenden sprüche übereinstimmen, so ist es deutlich, dass diese pflanzen auf den scheiterhaufen und in die reste des feuers ge-

worfen werden ³⁷⁰). Selbstverständlich ist der zweck dieser handlung die lösung (beruhigung, abkühlung) des feuers.

Die knochen werden von den anhängern der Taittirīya-, Śāṅkhāyana-, Āśvalāyana- und Kauśikatexte mit einer mischung von milch und wasser besprengt. ³⁷¹) Man gebraucht zum besprengen einen udumbara- (die jüngeren Taitt.), oder vetasa- (Baudh.) oder śamī-ast (Āśv.), indem man Sorge trägt diesen ast nicht im feuer zu sengen. ³⁷²) Nach dem Āśvalāyanasūtra schreitet der verrichter während des besprengens dreimal um den scheiterhaufen herum, diesem die linke seite zukehend.

Die Taittirīyas begleiten die handlung mit folgenden sprüchen:

1. „Das feuer, das wir dir gerieben, dich gar zu machen wie ein stier, Beruhigen wir hier jetzt wieder, mit wasser und mit süßer [milch.
2. „Die (pflanze), die du u. s. w., s. oben.
3. „Du kühle, die du in kühlem u. s. w., s. oben.
4. „Das wasser, das auf trockenem land, das wasser, das im [sumpfe ist,
Das wasser, das im meere ist, der regen, soll dir heilsam sein. ³⁷³)
5. „Heilsam sei dir das fließende, heilsam das wasser im brunnen, Der nebel soll dir heilsam sein, abkühlen richtig dich der reif.“

Den ersten oder den letzten mantra wiederholen die Baudhāyanīyas. Von diesen fünf sprüchen verwenden die Śāṅkhāyanīyas den zweiten und dritten, die Āśvalāyanīyas bloss den dritten, die Śaunakins wahrscheinlich (vgl. note 370) die oben erwähnten. Ausserdem sprechen jetzt die Śaunakins den mantra: „Entlass ihn, Agni“ (n° 54. 1) über die gebeine. ³⁷⁴)

³⁶⁷) vgl. MS. II. 10. 1, VS. XVII. 6, wo *avatara*; TS. hat *avattaram*.

³⁶⁸) Ich fasse *nirvāpayā* als 1^{ste} pers. conj., also eigentlich: „die will ich wieder aussäen“.

³⁶⁹) Ich lese mit AS. *maṇḍuky apsu* und nehme *śitike*, *hlādike* als attribute zum vocativ *maṇḍuki*; *śitikāvanti* heisst eine, die sich mit der *śitikū* (sc. *bhūmik*) zusammenfindet; ebenso ist nach meiner ansicht *hlādikāvati* zu verstehen.

³⁷⁰) Vielleicht wäre das sūtra so zu verstehen: „die in den mantras genannten pflanzen schneidet er ab und bringt sie ins feuer, mit den, d. h. unter aussprechung der mantras“.

³⁷¹) Das Kauś. sū. jedoch lässt die gebeine eines kṣatriya mit honig und wasser, die eines vaiśya mit blossem wasser besprengt werden.

- ³⁷²⁾ *aprakvāthayan*. Der *pitṛmedhasāra* ersetzt dieses wort durch: *tām* (sc. *śākhām*) *adahan*, und der comm. zu der stelle sagt: *aprakvāthayan . . . avokṣaṇe śākhām adahan*. Gopālayajvan: *aprakvāthayan kvatham uparijalabudbudasamudayāt kvathanam na janayan yathaiva kvathanam na syāt tathā*. Der comm. zum Bhār. pi. sū., leider verdorben, sagt: „*yad anaktidahana* (z. l. *anatidahan*?) *kecid aprakvāthayan avikalam kurvann iti*. Beachtet man die wortfolge bei Baudhāyana: *vetasaśākhayāvokṣan sampātayaty aprakvāthayaṇ charīrāṇi*, so scheint es eher als ob *apr.* bedeutet: „indem er (die knochen dadurch) löscht, abkühlt“; dieses ist ja doch der zweck des besprengens.
- ³⁷³⁾ Euphemistisch statt: „soll dich (feuer) löschen.“
- ³⁷⁴⁾ Die reihenfolge der in n° 54 und 55 beschriebenen handlungen ist im ritus der jüngeren Taittirīyas die umgekehrte.

56. Wenn jetzt der scheiterhaufen aus einer ungraden anzahl wasserkrüge tüchtig besprengt worden ist, werden die knochen zusammengelesen und zwar, bei den Taittirīyas, von den weibern, aber nicht von den ersten besten. Baudhāyana lässt das sammeln von der ersten, vornehmsten der gattinnen des verstorbenen verrichten. Nach den anderen drei sūtras wird diese handlung von ungradzahligen weibern verrichtet, und zwar normal von fünf, wie es scheint, „die nicht mehr gebären werden“. ³⁷⁵⁾ Gemeint sind also wohl wittwen oder frauen, bei denen die menschen aufgehört haben. Diese frau (bzw. frauen) soll an ihrer linken hand die frucht der eierpflanze ³⁷⁶⁾ vermittelst zweier fäden, eines schwarzblauen und eines rothen, ³⁷⁷⁾ festknüpfen, ihren linken ³⁷⁸⁾ fuss auf einen stein setzen, sich mit einer apāmārgapflanze einmal die hände abwischen und endlich bei geschlossenen augen mit der linken hand die knochen aufnehmen, mit dem daumen und dem ringfinger nach Āśvalāyana, mit dem daumen und dem kleinen finger nach Kātyāyana. Diese fünf weiber stellen sich so vor den scheiterhaufen hin: die erste vor den kopf des abgeschiedenen, die zweite etwas weiter unten, die letzten vor die füsse. Die erste fängt an und nimmt einen von den zähnen oder von den schädelknochen, indem sie sagt:

„Steh' auf und nimm deinen körper dir zusammen, kein glied
[noch knochen sollst du hinterlassen;
Wo immer in der erd' du hin willst, gehe, dorthin mög' Sa-
[vitar, der gott, dich bringen.“

Die zweite nimmt mit dem viertelverse: „hier ist dir eines“ einen von den knochen der schultern oder der arme; die dritte mit dem nächstfolgenden viertelverse: „hier noch eines“ einen der knochen von den rippen oder den hüften. Darauf nimmt die vierte mit dem viertelverse: „leg dich zusammen mit dem dritten lichte“ einen der knochen von den schenkeln oder den hinterbacken. Schliesslich nimmt die fünfte einen der knochen von einem der beiden beine mit dem rest des spruches:

„beim niederlegen sei dem körper hold, geliebt den göttern in
[dem höchsten raume.“

Jede legt gleich den aufgehobenen knochen in ein kleid oder in eine urne. Dann fängt dasselbe von neuem an: die weiber nehmen jede von der ihr zugewiesenen stelle einen der knochen auf, bis alle richtig zusammengelesen sind. Hierbei ist zu beachten, dass das aufnehmen der knochen in einer ungraden anzahl male zu verrichten ist.

Von dem oben mitgetheilten ritus ist der des Baudhāyana erstens insofern verschieden, als er das sañcayana durch eine, durch die erste frau des verstorbenen, und zwar in sechs tempo's geschehen lässt. Daraus ergibt sich die änderung, dass von den beinen ein knochen genommen wird mit den worten: „beim niederlegen sei dem körper hold“; mit den übrigen worten: „geliebt den göttern in dem höchsten raume“ werden dann mit einem male alle noch daliegenden knochen zusammengelesen.³⁷⁹⁾

Obschon in keinem der anderen ritualbücher das sañcayana mit so grosser ausführlichkeit dargestellt ist als in den Taittirīyakalpa-sūtras, scheint doch im grossen ganzen der geschilderte ritus allgemeine geltung gehabt zu haben; nur die begleitenden sprüche sind andere oder fehlen ganz.

Nach dem Kauśikaritual sammelt der verrichter der ceremonie die knochen mit folgendem spruch pāda-weise, d. h. mit jedem viertelvers nimmt er einen der knochen auf und legt denselben in einen krug; hierbei fängt er ebenfalls mit den schädelknochen an, im gegensatz zu den Āsvalāyānīyas und den Mādhyandinas³⁸⁰⁾, die mit den füssen den anfang machen.

Die einsammlungsmantras der Śaunakins nun sind folgende:

1. „Nicht bleibe hier zurück dein geist, von deinem leben, körper, saft,
Soll dir hier nichts hinterbleiben.“
2. „Wenn eins von deinen gliedern weggelegt ist, wenn in den
[wind dein aus- und einhauch sich verirrt,
Die Väter sollen dir das stück um stück wiedergeben, wenn
[du an einem ort sie alle findest.“

Die Rāṇāyanīyas heben mit einer von udumbara- oder palāśholz verfertigten zange (jedesmal) acht knochen, resp. vom kopf, von der brust, von den hüften und von den beinen ³⁸¹⁾ auf und legen diese — und hiermit stimmen die rituale der Mādhyandinas, Mānavas ³⁸²⁾ und Kauthumas ³⁸³⁾ überein — in eine aus palāśablättern gemachte tüte.

Noch der erwähnung werth ist die vorschrift, dass die knochen geräuschlos in den krug gelegt werden sollen. ³⁸⁴⁾

³⁷⁵⁾ *yasyāḥ punaḥ prajānanaṁ na syāt*. Harihara, Bhār. paddh. gibt als synonym: *uparatarajaskāḥ*. — Eine jungfrau, deren mutter, als sie mit ihr schwanger war, die todtengebeine ihres gatten sammelte, soll man nicht heirathen, vgl. Haradatta ad Āp. grhs. III. 11. Hiernach ist Winternitz, Hochzeitsrituell, s. 34, z. 12 zu berichtigen.

³⁷⁶⁾ Dieser pflanze wird das vermögen beigelegt die bösen einflüsse (geister) zu verscheuchen, vgl. Śāṅkh. grhs. I. 20.

³⁷⁷⁾ Werden die fäden zu einem verknüpft? Oft begegnet man dem wort *nilalohita-* sing., vgl. besonders Kauś. sū. 16. 20 (dual.) mit AS. VIII. 8. 24^d (sing.). Āp. c. s. hat in dem oben mitgetheilten ritual den dual, Prayogadarpaṇa den singular.

³⁷⁸⁾ Im sonstigen ritual tritt man mit dem rechten fuss auf den stein, vgl. Winternitz, Hochzeitsrituell, s. 59. Zur bedeutung vgl. note 294.

³⁷⁹⁾ Die details entlehne ich Keśav. Baudh. paddh. V. 3.

³⁸⁰⁾ Antyeṣṭyarka fol. 12 b.

³⁸¹⁾ Gaut. pi. sū. I. 5. 23, 24, z. 1. *pūdyośca* statt *pūṇyośca*.

³⁸²⁾ Anugr. sū. XXI. med. *kṣīrodakenāsthīny abhiṣicya savyakani-
ṣṭhikayā palāśavṛntena cāsthīni pattrapuṭe prāsyati*.

³⁸³⁾ Karmaprad. III. 4. 11, 12.

³⁸⁴⁾ *asaṁhrādayantaḥ*, Āśv.; *niḥśabdāṁ*, Harihara, Bhār. paddh. Zum heutigen ritus Dubois s. 294: „he collects the remains of the bones and after moistening them with water and milk, he puts them into a little new basket and throws them into the water, if there be any at hand, or, if not, into some desert and lonely place”. Die Konkanasth-brahmanen (Bomb. Gaz. XVIII. 1, 148) vergraben die knochen vorläufig in einem krug in die erde bis Benares oder Nasik erreichbar ist. Von den Kapola-Bania's berichtet man: „the bones after they are washed in the milk... are collected and tied up in a piece of silken cloth and the bundle so made is suspended to the bough of a tree in the burning ground” (Journ. anthr. soc. Bomb. III, n° 8, p. 489).

57. Was mit der asche geschehen soll, wird nur in den kalpas der 'Taittirīyas und des Gautama gelehrt. Nach den ersten soll die asche zusammengehäuft, mit steinchen vermischt, und zu einem klumpen (piṇḍa) geknetet werden; „den soll er so machen, dass über dessen schatten eine taube nicht sitzen kann“.³⁸⁵⁾ Die weiteren vorschritten des Baudhāyana sind mir undeutlich. Nach den anderen 'Taittirīyabüchern scheint von der zusammengeknieteten asche eine menschliche figur³⁸⁶⁾ gemacht zu werden, der jetzt, nach späteren quellen, anstatt des verstorbenen ehre erwiesen wird. Die Rāṇāyanīyas und Mādhyandinas überdecken den zusammengekehrten aschenhaufen mit schlamm und legen eine avakāpflanze darüber³⁸⁷⁾; noch pflanzt der Rāṇāyanīya darauf einen andropogon muricatus mit wurzel und krone — alles handlungen, die denselben zweck haben wie die oben (n° 55, s. 101) beschriebenen. Jetzt macht der Rāṇ. auch eine menschliche figur und zwar aus blumen; die schon erwähnte verehrung und speisung des verstorbenen (in den späteren texten, aber auch schon im Gautama-piṭṛmedhasūtra enthalten) folgt jetzt³⁸⁸⁾.

³⁸⁵⁾ Baudh. pi. sū. I. 11. s. f. *taṃ tathā kuryād yathāsyā kapotaś chāyāyām nopaviśed iti*; ein prayoga: *bhasmāni saṃhatya śilābhir miśrīkṛtya*.

³⁸⁶⁾ *śarīrākṛtiḥ* (Gopāla), *puruṣākṛtiḥ*, *pīṭhākṛtiḥ* (Bhār. paddh.). Man vergl. den heutigen ritus bei Dubois s. 294: „a part however (of the ashes) is reserved, which after being properly wet and made into a kind of paste, is fashioned into something of a human shape; and this is understood as the representative of the deceased and has sacrifices offered up to it.“

³⁸⁷⁾ Kāty. śrs. XXV. 8. 2, Gaut. pi. sū. I. 6, 1—4; die vergleichung beider stellen stellt ins licht, was in Kāty. mit śmaśāna und kardama, worüber der Schol. in zweifel ist, gemeint sei.

³⁸⁸⁾ Auf drei in eine reihe gelegten steinen werden klösse und sesamwasser dargeboten, auf dem nördlichen „dem todtensfreund Yama“, auf dem mittleren „dem verstorbenen N. N.“, auf dem südlichen „dem auf dem leichenacker wohnenden Rudra“ (Baudh. paddh. V. 3. s. f., etwas verschieden Bhār. paddh. fol. 19 b, Antyeṣṭyarka fol. 13. a). Sehr oft begegnet man diesem ritus der drei steine im heutigen ritual, z. b. Bomb. Gaz. XXII. 85, Dubois s. 295.

58. Während von den Baudhāyanīyas die gesammelten knochen

einfach gewaschen werden, sind sie nach anderen quellen mit allerhand wohlgerüchen zu überschütten. Eigenthümlich ist der ritus des Gautama: die urne wird mit saurer milch, schmalz, honig und wasser angefüllt, darüber ein goldstückchen gelegt; die erwähnten gegenstände werden hineingethan, indem jedesmal dazu gesagt wird: „führe ihn...“ und jedesmal der namen eines der folgenden ströme hinzugedacht wird: Ganges, Godāvarī, Yamunā, Kāverī, Bhīma-rathī, „denn“, so heisst es in demselben texte, „so lange auch nur ein knochen bestehen bleibt, so lange schwelgt er (der todte) im höchsten himmel“ ³⁸⁹).

Beisetzung nach den Taittirīyakas. Diese heben die urne auf mit:

„Steh auf, geh fort und eile hin, bereite dir ein heim im höch-
[sten raume:

Du sollst, mit Yama und Yamī vereinigt, den höchsten himmels-
[rücken dort ersteigen.“

Den aschenkrug setzt er irgendwo in der nähe bei, lautet Bau-dhāyana's einfache vorschrift. Nach den andern drei sūtras wird die urne ohne spruch in einem śamī-baum oder an dem fuss eines palāsabaumes beigesetzt. Danach werden dieselben ceremonien ver-richtet, welche nach der cremation stattgefunden haben (vgl. n° 34 I und 37 anfang). Der Śaunakin hebt die urne auf, indem er die „aufsteh-verse“ hersagt und trägt sie mit den „bring-versen“ (note 118) zu einem baum hin. Hier setzt er die urne (in ein loch) an der wurzel nieder mit diesem spruch:

„Nicht soll beengen dich der baum und nicht die grosse göttin
[erde;

Unter den Vätern finde platz, sei glücklich in des Yama reich.“ ³⁹⁰).

Endlich wird das loch bedeckt mit den worten:

„Gib, erde, diesem weichen sitz und sanftes lager biete ihm:
Verleih ihm schutz, geräumige!“ ^{390*})

Nachher sind, wie der Scholiast bemerkt, auch hier die schon beschriebenen (n° 36, IV), nach der cremation folgenden, ceremonien zu wiederholen.

Schwierig zu erfassen ist der ritus der Śāṅkhāyanīyas, nach welchem mit dem spruch:

„Die erde richt' ich um dich auf; dass diese scholle ich lege,
[soll mir nicht schaden;

Die Väter mögen diese säule dir halten und dort dir Yama
einen sitz bereiten,“

eine scholle auf die urne gelegt wird. Diese wird jetzt in eine grube ³⁹¹⁾ im walde vergraben mit folgendem spruch:

„Thu' dich, o erde, auf, beeng ihn nicht, gib glücklich ein-
[zugehn ihm, einzuschleichen;
Bedeck' ihn, erde, wie den sohn die mutter mit des kleides
[saum.”

Mit dem spruch:

„Es stehe fest die aufgemachte erde, von tausend pfeilern möge
[sie geschützt sein;
Dies sei sein haus von fetter nahrung triefend, hier finde er für
[alle zeit beschützung.”

ist die urne in das grabdenkmal hinabzulassen. ³⁹²⁾

Nahe verwandt sind Āśvalāyana's vorschritten; diese empfehlen beim niedersetzen in die grube diesen spruch:

„Geh' ein zur mutter, geh' zur erde dorthin, der weitgestreckten,
[breiten, segensreichen,
Dem frommen eine wollig weiche jungfrau, sie mög' dich hüten
[vor den bösen mächten.

Die erde wird darauf geworfen mit: „thu' dich, o erde, auf,” dann der vers: „es stehe fest” gesprochen und endlich mit: „die erde richt' ich” eine schale (mit einer marke versehen) daraufgelegt. Der Rāṇāyanīya gräbt eine grube in östlicher richtung, die er in gedanken für eine nach osten fließende Sarasvatī halten soll; den darin aufgestellten aschenkrug begießt er mit wasser; endlich setzt er den krug an einer baumwurzel bei. Ist das sub 57 mitgetheilte ceremoniell beendet, so verlassen alle verwandten wie früher (n° 36, II) den ort. Nach dem secundären Baudhāyana-ritus wird der aschenkrug entweder in einen strom, tīrtha, oder ins meer geworfen, oder aber man gräbt ein loch von mannesgrösse und setzt darin den krug bei. ³⁹³⁾ Die Mādhyandinas endlich und die Mānavas schütten die knochen in eine nach nordosten gezogene grube aus, in welche zuvor gräser und ein gelbes tuch gelegt sind. Der begleitende spruch ist: „das wort” ³⁹⁴⁾. Ein merkwürdiges detail bietet noch die freilich späte Kāṭhaka-paddhati, nach welcher die knochen in eine irdene schale gesammelt und übergossen werden. Diese schale, in ein von kuçagras verfertigtes kleid gewickelt und dann wieder in ein anderes irdenes gefäß hineingethan, wird im walde oder an einer baumwurzel oder an einer reinen stelle in einem dauerhaften reliquienschrein beigesetzt ³⁹⁵⁾.

Die verwandten, nach hause zurückgekehrt, bringen dem todten jetzt das śrāddha dar, in späteren quellen das pātheyaśrāddha genannt. Natürlich ist es ein ekoddiṣṭaśrāddha ³⁹⁶). Nach anderen sind vor dem einsammeln der knochen brahmanen in ungrader anzahl zu speisen ³⁹⁷).

³⁸⁹) *yāvad asthi ni* (z. l. *hi*?) *kiñciddhrīyate* (z. l. *dhīyate*, d. i. *hīyate*) *tāvat svarge loke mahīyate*.

³⁹⁰) eigentlich: „unter Yama's unterthanen“, d. h. den Vätern.

³⁹⁰*) Kauś. sū. 82. 32, flg. ist so abzutheilen: *mā tvā vrkṣa iti vrkṣamūle nidadhāti | syonāsmāi bhaveti bhūmau* (sc. *nidadhāti*) | *trirātram* u. s. w. Ganz missverstanden hat Weber diese stelle, Sitz. ber. 1895, s. 851.

³⁹¹) *khāte*, Schol. *suruṅgāyām*.

³⁹²) Diese handlung soll wohl später stattfinden, nachdem man vorläufig die urne im walde vergraben hatte. Mit *parimitam* ist nach dem Schol. *śmaśānam* gemeint.

³⁹³) *asthikumbham ādāya naditirthasamudreṣu vābhyavaharanty api vā puruṣasammitam gartam khātvā tasmin kumbham avadhāya punar abhyarcya puriṣeṇa pracchādayed yāvadva(?) vasati tāvat svarge mahīyate* (vgl. note 389).

³⁹⁴) Es scheint nicht bekannt zu sein, welcher spruch damit angedeutet wird. Auch das Mānavasūtra (anugr. XXI: *dakṣiṇapūrvasyām diśi karṣūṃ khātvā vāg iti nivapet*) hat den praktika, ebenso Viśvanātha. Die paddhati in Harihara's commentar zu Pāraskara gibt folgendes: *vastrakhaṇḍam nipātayitvad vakṣyamānamantreṇa nikṣipet om vācā manasā ūrtena brāhmaṇāḥ trayyā vidyayā prthivyām apām rasena nipibāmy asā iti*. Für diesen offenbar verdorbenen mantra vgl. unten note 400 und Kāty. XXV. 8. 6.

³⁹⁵) *...kauśavastreṇa parivṛtyānyasmin mṛṇmaye pātre nidhāyāranye vrkṣamūle vā śucan deśe vā abhramśīnyām aṇḍukāyām samsthāpya*.

³⁹⁶) vgl. verf. über todtenverehrung s. 23 flg.

³⁹⁷) Gaut. pi. sū. I. 5. 7, 12, Kāty. śrs. XXV. 8. 1.

59. Den schulen der Taittirīyas eigen ist das folgende rituell. Wünscht man, dass einem „endloser raum“ zu theil werde, so wird die haviryajña-ausstreuung vorgenommen, d. h. an einem ort, der wie bei den haviryajñas geweiht worden ist, werden die gebeine ausgeschüttet ³⁹⁸). Zu diesem zweck wird auf flachem boden

eine stelle aufgeritzt, mit kies bestreut und rings umschlossen ³⁹⁸); darin streut man gräser mit den spitzen nach süden aus und setzt, ohne hinzublicken, den krug hinein, indem man mit leiser stimme folgenden spruch sagt: „In der unvergänglichen erde saft, in der gewässer, in der kräuter saft, in des himmels rücken, in die höhe des röhlichen, stelle ich dich, o N. N.“ ⁴⁰⁰)

Diesem rituell ist das von Kātyāyana (vgl. n° 58) empfohlene nahe verwandt. In übereinstimmung mit den sūtras der Taittirīya-schulen verordnet auch er nur dann das aussprechen eines spruches, wenn später kein grabdenkmal hergerichtet wird, die handlung also mit dieser beisetzung schliesst. ⁴⁰¹)

³⁹⁸) Gopālayajvan scheint verdorben zu sein: *haviryajñeṣu saṃskṛte'grapadau havir nyupyate evaṃ saṃskṛte deśe asthīny upyanta iti haviryajñīyavādah.*

³⁹⁹) Dieselben termine werden in Hir. gr̥hs. I. 26. 6 bei der herrichtung des bodens gebraucht.

⁴⁰⁰) Dieser mantra, in kürzerer recension in den drei jüngeren Taitt. sūtras erhalten, ist offenbar dem bei Kāty. XXV. 8. 6 verdorben überlieferten nahe verwandt.

⁴⁰¹) Hir. XXVIII. 12: *athaikeṣāṃ: kumbhāntaṃ nidhānam āhitāgneḥ striyāśca, nivapanāntaṃ haviryajñayājinaḥ, punardahanāntaṃ somayājinaś, cayanāntaṃ agnicita iti.* Diese bestimmung findet sich wörtlich so in Baudhāyana (pi. sū. II. 3). Damit vergl. man Kāty. XXV. 8. 4 flgg. *śmaśānaṃ cikīrṣataḥ kumbhe sañcāyanam, nidhānaṃ ca tūṣṇim.* — Die paddhati des Harihara zu Bhāradvāja fol. 22. a. 8 erlaubt das nivapana mit dem genannten spruch für jeden āhitāgni.

60. Ebenso ist der folgende ritus facultativ, welcher gleichfalls nur in den Taittirīyakalpas erwähnt wird: die wiederverbrennung. ⁴⁰²) Hat man die absicht diesen ritus zu vollziehen, so sollen bei der schichtung der opfergeräthe zurückbehalten werden (vgl. n° 27, s. 51) die agnihotrahavanī (statt dieser die juhū nach Baudhāyana), das schwarze ziegenfell, die śamyā und die beiden mühlsteine. Das feuer zu dieser handlung bekommt man entweder (so Baudhāyana) durch reibung, oder (nach den anderen Taittirīyasūtrakāras) indem man aus dem scheiterhaufen in südlicher richtung kohlen ausschiebt. Im letzteren fall soll das also erlangte feuer drei tage und nächte unterhalten werden; danach wird eine stelle gewählt wie bei der cremation (n° 14), brennholz wird zum feuer gelegt, es wird

umstreut, kurz, alle üblichen ceremonien werden daran verrichtet. Westlich (südlich, Baudh.) vom feuer werden auf das ziegenfell, dessen nacken nach süden und dessen haare nach unten gekehrt sind (Gopālayajvan), die śamyā gestellt und darüber mit den beiden mühlsteinen die knochen zu pulver gestossen ⁴⁰³), während der verrichter immer wieder (alte, Baudh.) butter darauf giesst ⁴⁰⁴). Diese compacte masse wird in dem buttergefäß zerlassen und mit der agnihotrahavanī (oder der juhū) ins feuer geopfert mit folgendem spruch:

„Aus diesem bist du geboren, er werde aus dir geboren. Dem Agni Vaiśvānara, dem Svargaraume, svāhā!“ ⁴⁰⁵)

Mit diesem mantra wird so lange geopfert, bis nichts mehr übrig ist. ⁴⁰⁶) Die gebrauchten geräthe werden hinterdrein ins feuer geworfen.

Nach dieser wiederverbrennung kann natürlich das grabdenkmal (śmaśāna) nicht errichtet werden, weil die knochen fehlen. Anstatt dieses soll aber folgendes geschehen: über die stelle, wo die wiederverbrennung stattgefunden hat, soll man entweder schwarze erde ⁴⁰⁷) ausstreuen, oder diese stelle mit kleinen steinen (kieseln) ringsum einschliessen ⁴⁰⁸) (sodass die feuerstelle ganz damit bedeckt wird ⁴⁰⁹)), „und möge“, so heisst es ferner in den Taittirīyasūtras, „die sonne ihn bescheinen, der wind über ihn wehen, die wasser ihn berühren, weder durch die sonne, noch durch die vereinigung von wind und wasser wird derjenige zu nichte werden, den man so beigesetzt hat. Das hat Kauṣītaki erfahren, mit dem man es also gemacht hat; auch den Āsmarathya hat man so beigesetzt. Ungeschmälerert sind dessen tage ⁴¹⁰), jeder morgen bricht besser für den an, bessere nachkommen wird der haben, den man also beigesetzt hat“ ⁴¹¹).

⁴⁰²) Scharf zu unterscheiden von dem in anderen texten punardāha genannten ceremoniell, welches oben (n^o 42) behandelt ist. Anderen (namentlich Baudhāyana) zufolge, vgl. note 401, gilt das punardahana der Taittirīyas nur für die personen, die ein Soma-opfer dargebracht hatten.

⁴⁰³) wie die körner beim neu- und vollmondsopfer, Hillebrandt, s. 36.

⁴⁰⁴) *avāñjanam*; Gopālayajvan: *avāñjyāvāñjya peṣaṇānugūṇam ājyena punaḥ punar āktvety arthaḥ*.

⁴⁰⁵) vgl. n^o 33.

⁴⁰⁶) *etayavāntam*; Gopālayajvan: *āntam yāvadbhikḥ paryāyair asthi-peṣasamyuktam ājyaśeṣam hutam bhavet tāvatkṛtaḥ punaḥ*

punaḥ pūrayitvā etayaivarcū punaḥ punar abhyasyamānāyā juhuyāt.

- ⁴⁰⁷⁾ *ākṛtiḥ*; Gopālayajvan (der freilich *kr̥tiḥ* liest wie die meisten hss. des Bhār.-Hir.): *kr̥ṣṇamṛttikāḥ*. Ebenso das bhāṣya zu Bhār.; vgl. *ākṛtiloṣṭa* des Kauś. und Vait. sūtra.
- ⁴⁰⁸⁾ *śarkarābhik̐ paricinuyāt*; Baudh.: *apasyābhik̐ paricinuyāt*, was auf dasselbe hinauskommt, denn es werden in dem comm. zum gārhapatya-çayana des Baudhāyana diese *apasyāḥ* den *śarkarāḥ* gleichgestellt. Vgl. auch Kāty. śrs. XVI. 8. 24.
- ⁴⁰⁹⁾ Gopālayajvan: *yāvatāgnyāyatanam sampracchādyate tāvat kartavyam*.
- ⁴¹⁰⁾ Gopālayajvan: *tasya punardahanasamskr̥taśarīrasyaivaite hūyanāḥ samvatsarā ahinā bhavanti sapthalā bhavantīti yāvat*.
- ⁴¹¹⁾ Ohne zweifel beschreibt Śat. br. XIII. 4. 12. 11 (*athānāgnicitāḥ* zu lesen?) ein ähnliches rituell. Ohne commentar ist mir die stelle aber nicht ganz verständlich.

III. DIE SÜHNUNG, ŚĀNTIKARMAN ⁴¹²).

61. Nach dem tode des familienhauptes, des vaters, tritt der älteste sohn an seine stelle, wenn die erbschaft noch nicht vertheilt wird und man zusammen bleibt ⁴¹³); er soll ein neues feuer anlegen ⁴¹⁴): das feuer des vaters (*pitryo'gniḥ*, Kauś. sū. 69. 1), das seinem herrn unglücklich gewesen ist und zu seiner verbrennung geholfen hat, soll beseitigt werden: es ist fleischfrass, angebrannt (*kravyād*, *upadagdhah*, Kauś. sū. 69. 9).

Während der nacht sollen die hausgenossen alle um das feuer wachen und es in flammen halten; gegen die zeit der morgenröthe aber wird zuerst eine lampe auf einer röstpfanne neben das alte feuer gestellt und mit dem spruch:

„Agni nicht-fleischfrass, stoss' den frass von hinnen, und führ' die
[opferstelle her'' ⁴¹⁵).

das leichenfeuer aufgraben und die stelle mit allerhand reinigenden gegenständen bestrichen und mit wasser besprengt (Kauś. sū. 69. 11—17); mit den reibhölzern wird dann durch quirlung feuer erzeugt, in brand gesetzt und brennholz nachgelegt; dieses neue feuer wird sodann auf den frischgeweihten boden hingestellt (K. 69. 17—70. 10). Wenn die beiden feuer symbolisch geschieden sind (K. 70. 10—71. 2) und zwar mit dem spruch:

„Der könig Amśa scheide die beiden feuer von einander,
Den fleischfrass stossen wir hinweg, das götterfeuer bleibe hier'' ⁴¹⁶),

legt er auf das neue feuer mit der rechten hand ein holzscheit mit dem spruch:

„O schöner gārhapatya, brenn' hinweg das unheil und diesem
[schaffe jeden tag mehr glück'';

auf den fleischfrass dagegen legt er mit der linken hand schilf mit folgenden worten:

„Den fleischfrass hab' ich ausgelöscht“.

Jetzt wird der fleischfrass ausserhalb des hauses hingesezt:

„Vom gārhapatya scheidet euch; fleischfrässe ⁴¹⁷⁾, geht nach süden
[fort.“

Nicht durch die thüre darf das feuer aus dem hause entfernt werden ⁴¹⁸⁾. Hier wird endlich das leichenfeuer vermittelt eines von bohnen und wasser verfertigten gemisches ⁴¹⁹⁾ ausgelöscht, u. a. mit dem ⁴²⁰⁾ spruch:

„Der Savitar mit goldnen händen, der Vāyu, Indra und Br̥haspati,
Die Viśve devāḥ, Angiras rufen wir, die mögen diesen fleisch-
[frass löschen.“

Die asche wird, wenn sie abgekühlt ist, auf eine von zuckerbinsen verfertigte matte oder in einen alten korb gehäuft ⁴²¹⁾. Diese matte (bzw. korb) wird in südlicher oder südwestlicher richtung fortgeschafft und irgendwo auf einen viersprung niedergesezt. Folgender mantra begleitet nach allen ⁴²²⁾ ritualbüchern diese handlung:

„Agni den fleischfrass send' ich weit von hinnen, er geh' nach
[Yama's reich den schmutz wegführend;
Doch hier soll dieser andre Jātavedas vorsichtig Göttern ihre
[opfer bringen.“

Niedergesezt wird das feuer an einem ort, der von natur salzhaltig ist ⁴²³⁾. Nach dem Kāthaka- und wahrscheinlich auch nach dem Mānavasūtra wird darüber blei und ein kopfkissen ⁴²⁴⁾ gelegt, und reinigen sich die betheiligten personen darüber. Jede handlung wird von einem zugehörigen spruch begleitet; nur einer, der von drei śākhās mit einigen abweichungen gebraucht wird, soll hier mitgetheilt werden:

„Indem am blei den schmutz ihr abwischt und am kopfkissen
[den kopfschmerz,
Und an der schwarzen woll' euch selbst, sollt rein und opfer-
[würdig ihr werden“ ⁴²⁵⁾.

Wirklich wird im Kauśikaritual das reinigen mit blei und schwarzer wolle empfohlen. — Nach Āsvalāyana geht man dreimal um das feuer herum in der beim todtenritual gewöhnlichen weise, sich mit der linken hand die linken schenkel schlagend und kehrt ohne umzublicken nach hause zurück ⁴²⁶⁾.

⁴¹²⁾ śānti eigentlich „das beruhigen, das aufhören machen“, näm-

lich der üblen folgen eines ergebnisses; wenn es zum object hat „das feuer“, ist es beinahe gleichwerthig mit „auslöschen“; *śubhakarma* nennt der Schol. ad Kauś. 86. 19 dieses rituell.

Von hier an ist die reihenfolge der ritualien in den verschiedenen texten mehr oder weniger verschieden. Über weiteres ceremoniell schweigen gänzlich die Mānava-, Kāṭha-, Kauthuma- und Vaikhānasa-texte (das śrāddha und den vṛṣotsarga habe ich hier nicht im auge). In den ritualtexten des Śāṅkhāyana und Gautama, wo das śmaśāna nicht behandelt wird, folgt gleich nach dem sañcayana die śānti, bei Gautama am zehnten tage, bei Śāṅkhāyana nach dem verstreichen der vrata's, d. h. am ende des āsauca, also meistens auch am zehnten tage. Etwas anders verhält sich die sache im dem Āsvalāyana-sūtra. Hier folgt nach dem sañcayana erst am neumond das śāntikarman. Auch ist das hier dargestellte śānticeremoniell theilweise anderer art als das in den Taitt., Śāṅkh.- und Gautamatexten beschriebene, da es sich in Āśv. auch um die entfernung des alten und die reibung des neuen feuers handelt. In den Baudhāyana-, Kauśika- und Mādhyandina-texten folgt gleich nach dem sañcayana der „pitṛmedha“ d. h. das śmaśānakaraṇa, die loṣṭaciti, mit dem dazugehörigen dhuvana, dann erst die śānti. In dem kalpa der drei jüngeren Taittirīyas folgt dagegen erst das śāntikarman, dann die loṣṭaciti mit dhuvana.

Dass nun das von Āsvalāyana behandelte (grhs. IV. 6) śāntikarman zu dem bestattungsrituell gehört, wird erstens wahrscheinlich durch die stelle die es, zwischen sañcayana und śrāddha, einnimmt, zweitens durch eine vergleichung von Āsvalāyana's ritus mit dem der anderen schulen. Im Kauśikasūtra z. b. wird die entfernung des alten und die reibung des neuen feuers gesondert (69. 1 — 72. 20) dargestellt, die ceremonien aber, die nach der entfernung des alten feuers folgen, kehren wörtlich nach der loṣṭaciti wieder (71. 16 — 72. 1 = 86. 19 — 86. 28). Was jedoch diesen punkt völlig festzustellen scheint, ist der umstand, dass in Kātyāyana derselbe ritus wie der von Āsvalāyana behandelte, auch im verband mit dem śāntikarman, sich dem eigentlichen pitṛmedha gleich anschliesst. Bis jetzt dürfte es ziemlich unbekannt sein, dass die entfernung des alten und die reibung des neuen feuers nach dem tode des familienhauptes ausführlich dargestellt ist auch im Mānava-

grhyasūtra (II. 1) und im Kāthakagṛhyasūtra (45). Also: Kauś. 69. 1 — 72. 18 = Āśv. gr̥hs. IV. 6 = Mān. gr̥hs. II. 1 = Kāth. gr̥hs. 45 = Kāty. śrs. XXI. 4. 20 — XXI. 5. Von grosser wichtigkeit ist der anfang des 46^{ten} abschnittes im Kāth. gr̥hs.: *śucir bhūtaḥ pitṛbhyo dadyāt*. Nach dieser quelle war also das agnyādheya dieser art während der āsaucaperiode zu verrichten; nach Āśv. und Kauś. fand es am neumond statt. Die ursache der verschiedenheit der zeitangabe für die śānti, der loṣṭaciti gegenüber, darf wohl in dem umstand gesucht werden, dass sowohl die cremation und die knochen-einsammlung als die loṣṭaciti während des āsauca verrichtet wurde. Darauf deuten erstens die worte, mit welchen Baudhāyana das śāntikarman einleitet: *atha gr̥hān eṣyann upakaṭpayate*; damit vergl. MBh. XV. 39. 13: *śaucam nivartayan-tis te tatroṣur nagarād bahiḥ... dvādaśe 'hani... kṛtaśauco narādhipaḥ dadau śrāddhāni... pāṇḍavaḥ... tataḥ... dattcā śrāddhāni... praviveśa puram rājā*. Zweitens verordnet eine vorschrift des Baudh. (pi. sū. II. 3 init.: *atha yadi citiś, cityante śaucam*) nachdrücklich, dass, wenn man die loṣṭaciti hält, diese noch in die āsaucaperiode, also vor dem śānti-karman fallen soll. Später, als die loṣṭaciti entweder facultativ geworden war oder nur ausnahmsweise vollzogen wurde, haben die jüngeren Taitt. das obligatorische śāntikarman gleich nach dem sañcayana folgen lassen, während es im Baudhāyanakalpa die alte stelle behielt.

Oben bin ich dem ritus des Āśv. und der Taitt. gefolgt und behandle das śāntikarman zuerst; auch die agniśānti habe ich gemeint nicht unerwähnt lassen zu müssen, obschon ich das detail, welches besonders im Kauśikasūtra sehr ausführlich mitgetheilt wird, nicht zu erschöpfen gestrebt habe.

⁴¹³⁾ vgl. Kauś. sū. 69. 1: *jyēṣṭhasya... avibhaktinaḥ*; Gaut. dhś. V. 7. b, XXVIII. 3; Āp. dhś. II. 14. 6; Manu IX. 105; Yājñ. I. 97; Nār. 13. 5.

⁴¹⁴⁾ Mit Śāṅkh. gr̥hs. I. 1. 5: *prete vā gr̥hapatau svayam jyāyān*, Gobh. I. 1. 12: *prete vā gr̥hapatau paramēṣṭhikaraṇam* vergleiche man Kāth. gr̥hs. 45. 2: *paramēṣṭhimaraṇe putrasy-agnisamādhanam*, Kauś. sū. 69. 1: *jyēṣṭhasya... ekāgnim ādhyāsyān* und Mān. gr̥hs. II. 1. Mit *ekāgnih* ist einfach *gr̥hyāgnih* gemeint (comm. B² zu Kāth.); *paramēṣṭhī* ist das familie-haupt: *svāmī*.

⁴¹⁵⁾ *deçayajanam*, opp. *śmaśānam*; durch die besudelung war die stelle des alten feuers gleichsam zu einem śmaśāna geworden.

- ⁴¹⁶⁾ Kauś. sū. 71. 1. Der vers findet sich mit einigen vv. ll. auch im Mān. grhs.
- ⁴¹⁷⁾ Der plural (denn AS. XII. 2. 34 ist *kravyādaḥ* zu lesen) wie im mantra Kauś. sū. 71. 6. Man kann ja ebenso gut von einem *agnih kravyāt* reden, womit dann der gārhapatya oder der grhyāgni gemeint ist, wie von mehreren fleisch-frassen, womit dann die drei śrautafeuer gemeint sind.
- ⁴¹⁸⁾ Kāty. śrs. XXI. 4. 28.
- ⁴¹⁹⁾ Kauś. sū. 70. 12, 71. 6; Kāth. grhs.: *māśakaṇamanthena*; dagegen Mān. grhs.: *akṣatān yavān piṣṭvā mantham āyauti*.
- ⁴²⁰⁾ Kauś. sū. 71. 8, Mān. und Kāth. grhs.
- ⁴²¹⁾ Kāth.: *kāśānām ūte kaṭe bhasma samopya*; Mān.: *kāṭe kṛtāyām vāgnim samāopya*; Kauś.: *jaratkoṣṭhe śitam bhasmā-bhiviharati*.
- ⁴²²⁾ Kauś., Mān., Kāth., Āśv., Kāty. XXI. 4. 28.
- ⁴²³⁾ Mān.: *svakṛte iriṇe*, Kauś. sū. 39. 25.
- ⁴²⁴⁾ Die Paddhati B² zum Kāthakagrhs. gibt die merkwürdige bestimmung, dass dasjenige kissen gemeint ist, welches der verstorbene (der vater) während seiner krankheit gebraucht hatte.
- ⁴²⁵⁾ AS. XII. 2. 20, vgl. KZ. XXXIV, s. 456; Mān. grhs.: *śise malimlucūmahe śirosim upabarhaṇe vyām agnitāyāmiṣṭvā taṃ preta sudānavah*; Kāth. wie Mān., aber: *śiṣṇūcopabarhaṇe kravyādas samayāsrṣṭvā*...; statt *śirosim* ist zu lesen, nicht *śirortim*, wie PW. (kürzere fassung) vorschlägt, sondern *śiroktim*, vgl. *śiṣṇaktim*; *vyām agnitāyām*^o ist offenbar entstellt aus der lesart, die AS. bietet (*vyām*...). Was ist *taṃ preta sudānavah*?
- ⁴²⁶⁾ Nach dem Kauś. sū. findet erst das reiben des neuen feuers, dann das entfernen des alten statt. Die anderen sūtras haben die umgekehrte reihenfolge und lassen das agnimanthana erst verrichten, wenn sie wieder nach hause gekommen sind. Die folge davon ist, dass im Mānava- und Kāthakarituell beim entfernen des leichenfeuers und beim aussprechen des spruches: „Agni den fleischfrass send' ich weit von hinnen", noch kein „anderer Jātavedas" anwesend ist. Im Āśvalāyanaritus wird der mantra in zwei theilen gesprochen: die zweite hälfte, nachdem die verwandten zu hause gekommen sind. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass hier das Kausikasūtra den ursprünglichen ritus, wie dieser aus dem spruch selbst zu construieren ist, am treuesten bewahrt hat.

62. Da am zehnten tage die unreinheitsperiode verstrichen ist, sollen sich die verwandten das haar und den bart scheeren lassen, ein reinigungsbad nehmen, andere kleider anlegen und, nachdem sie die letzten wasserspender dargebracht haben und die für die speisung und tränkung des verstorbenen gebrauchten steine fortgeschafft sind ⁴²⁷⁾, mit der schnur unter der rechten schulter das eigentliche śāntikarma begehen ⁴²⁸⁾.

Dazu wird an einem ort zwischen dem dorfe und der cremationsstätte gewöhnliches (nicht sacrales) feuer angelegt, die umlegehölzer, aus *varaṇa*-holz bestehend, werden darumgelegt, brennholz vom *palāśa*-baum wird mit dem worte „*svāhā*“ hinzugelegt und hinter dem feuer (westlich davon) wird das rothe ochsenfell ausgebreitet, so dass die haarige seite nach oben, der nacken nach osten gekehrt ist ⁴²⁹⁾. Die verwandten, mit *vetasa* bekränzt ⁴³⁰⁾, heisst der *adhvaryu*, die jüngsten immer zuerst, dieses fell betreten, mit dem spruch:

„Steigt auf, ein hohes alter euch erwählend ⁴³¹⁾, indem der reihe
[nach ihr all' euch anschliesst.

Hier ⁴³²⁾ soll der reiche grosse künstler *Tvaṣṭar* ein langes leben
ihnen allen geben.“

Darauf spricht er folgende bitte aus: ⁴³³⁾

„Wie tag auf tag in einer folge aufgeht, und wie des jahres
[zeiten richtig wandeln:

Dass nicht der spätere den früheren ⁴³⁴⁾ verlasse, so mach', o
[Schöpfer, ihre lebenszeiten.“

(Mit diesem spruch lässt er die verwandten, der reihe nach, die ältesten immer zuvörderst mit dem gesicht nach osten platz nehmen, *Paddhati*).

⁴²⁷⁾ vgl. note 315.

⁴²⁸⁾ Besonders zu vergl. ist *Viṣṇu* XIX. 18, 19.

⁴²⁹⁾ Wenn *Gaut. pi. sū. I. 7. 5* sagt *dakṣiṇāgrivam*, so erhellt daraus, dass der eigentliche sinn dieses ceremoniells ihm ebenso verborgen gewesen ist, wie früher über *Āśvalāyana* und *Kātyāyana* bemerkt worden ist, vgl. note 161.

⁴³⁰⁾ Mit *śamī*-blüten nach *Āśv. grhṣ. IV, 6. 4*. Natürlich gehört das adjectiv *śamīśumanomālīnaḥ* zum subject des satzes, vgl. auch *Nārāyaṇa a. h. l.:* *karṭṛṇām viśesaṇam ity eke*, das einzig richtige!

⁴³¹⁾ Ich fasse *āyur jarasaṃ* als object zu *crṇānāḥ*, wie z. b. *AS. I. 30. 3*.

⁴³²⁾ d. h. „auf erden, in der menschenwelt“.

⁴³³⁾ Das sūtra hat: *athainān anupūrvān kalpayati*, eig.: „er macht sie nach einander folgend“. Dazu Gopālayajvan: *anupūrvamāriṇaḥ . . . kuryāt; . . . dhātāram eva . . . amātyānām vayahkrameṇa maraṇam yācamānaḥ tanmukhena etān anupūrvamāriṇaḥ kalpayatīty arthaḥ*, vgl. TS. VII. 2. 7. 1: *yathāpūrvam eva prajāḥ kalpayati na jyāyāmsaṁ kanīyān atikrāmati*.

⁴³⁴⁾ auch: „der jüngere den älteren.“

63. Die Taittirīyas verrichten in das erwähnte feuer einige opferspenden an Mṛtyu und Agni. In einen von varaṇa-holz verfertigten sruc-löffel, der so gemacht ist, dass er die mündung nicht wie gewöhnlich an der spitze, sondern am unteren ende hat ⁴³⁵⁾, schöpft der adhvaryu viermal frische butter mit dem sruva-löffel, der ebenso wie die sruc verfertigt ist. Zuerst eine spende ⁴³⁶⁾ mit folgendem spruch:

„Von dir hat, Agni, nie ein mensch was schreckliches erfahren
[noch:

Der affe frisst den schaft des pfeils, die kuh die eigne nach-
[geburt.

Hinweg von uns das böse strahlend, Agni, strahle güter zu,
Hinweg von uns das böse strahlend. Dem Mṛtyu (Tode), svāhā!“

Darauf folgen zehn sruvaspenden ⁴³⁷⁾ mit immerwiederkehrendem refrain: „hinweg von uns das böse strahlend“ (TĀ. VI. 11, 1—10). Diese selben spenden werden von den Śāṅkhāyanīyas und von den Āśvalāyanīyas am folgenden morgen dargebracht ⁴³⁸⁾; die Rāṇāyanīyas opfern denselben gottheiten, denen sie beim einsammeln der knochen geopfert haben (n° 54, s. f.).

⁴³⁵⁾ *pratilomakṛtayā vāraṇyū srucū*; Gopālayajvan: *mūlatobilāgratodandety evamkṛtā tayā*; vgl. note 464.

⁴³⁶⁾ Bhār.-Āp.-Hir., die diesen mantra in zwei theilen, bringen statt einer, zwei caturgrhīta-spenden dar.

⁴³⁷⁾ Im Baudhāyanaritual zwölf, weil die beiden von den jüngeren Taittirīyas später zu verrichtenden spenden (vgl. n° 66 s. f.) nach Baudh. jetzt schon darzubringen sind.

⁴³⁸⁾ Śāṅkh. śrs. IV, 16. 5; Āśv. gr̥hs. IV. 6. 18.

64. Nördlich vom feuer wird ein röthlicher stier mit dem kopf

nach osten hingestellt; diesen fassen die verwandten, die ältesten immer voran, von hinten an ⁴³⁹); der dazu gesprochene mantra lautet so:

„Den stier, den spross der Surabhi, berühren wir zum heile:
Sei du uns, wie den Göttern Indra, das zugthier, das zum ziele
[führt“ ⁴⁴⁰).

Alle gehen nun in einer reihe hinter dem stier in östlicher richtung, wozu der adhvaryu den spruch sagt:

„Die lebenden hier trennten sich“ u. s. w. wie oben, s. 75.

Zu derselben handlung sagt der Śaunakin noch den spruch:

„Auf aufwärts gehnden windbewehten pfaden, die untern auf den
[höhern überschreitend,
Wehrten den tod die hingeschiednen weisen mit einem fusswisch
[dreimal sieben male.“

Beim aussprechen der zweiten hälfte dieses spruchs wischt der zuletzt kommende mittelst einer kudī, d. h. eines badarī-astes die schritte weg. Dann mit diesem mantra:

„Weil ihr dem tod“ u. s. w. wie s. 75

bis zu dem schiffe ⁴⁴¹) (s. n° 65). Die anderen śākhās gebrauchen nur den letzten mantra und verwischen die spuren mit einem śamī-ast (Baudh.), mit vetasa und avakā's (Taitt.), mit vetasa (rotang) oder schilfrohr (*nadaiḥ*, Mānavas, Kāṭhas). Dieser ast wird dann in südöstlicher richtung weggeworfen und zwar nach dem Kausikasūtra unter hersagung des spruches:

„Entfern' dich, Tod, und ziehe deine strasse, für dich, geschieden
[von dem weg der götter.
Du siehst und hörest was ich zu dir rede, verletz' uns nicht die
[kinder, nicht die männer.“

⁴³⁹) Rituell der Taitt., Mādhy., Kāṭhas, Mānavas. In Śāṅkh. findet sich nur noch eine spur davon, śrs. IV. 16. 8.

⁴⁴⁰) So die recension der Mādhy. und Taitt.; die der Kāṭhas schliesst sich mehr der Atharvanrecension (AS. XII. 2. 48) an, die der Mānavas: *anaḍvāhaṃ plavam anvārabhadhvaṃ yenācapat saramā vapantī*, scheint entstellt zu sein.

⁴⁴¹) Kauś. sū. 86. 22: *padīni lopayitvā śmaśānān mṛtyoḥ padam iti dvitīyayā nāvah* gegenüber 71. 19, wo sich *nadibhyaḥ* findet, macht schwierigkeit, weil doch die *nadyaḥ* und die

naus denselben punkt bilden (vgl. n° 65). Ich halte 86, 22 für das ursprüngliche; im rituell von 71, wo für das *śmaśāna* kein platz war, müsste das wort *śmaśānāt* durch etwas anderes ersetzt werden; ich glaube, dass es hier eigentlich hätte lauten sollen: *ā agneḥ*, weil hier der terminus a quo das beseitigte feuer, wie in 86 das *śmaśāna*, ist. — Habe ich recht, wenn ich zu *dvitīyāyā* nicht *kudṛyā*, sondern *ṛcā* ergänze? In sūtra 71. 21 = 86, 24 ist doch nur von einer kudī die rede. Danach ist meiner ansicht nach 86. 19, 20 so zu verstehen: die fustapfen der verwandten (im Kauś. sū ist ja nicht die rede vom stier) werden vom *śmaśāna* an bis zu dem in n° 65 gemeinten punkt, unter hersagung erst des spruches: „mit einem fustwisch“, danach des spruches: „weil ihr dem tode“, mit einer kudī ausgewischt.

65. Nach den Śaunakins und Mādhyandinas werden sieben gruben in gestalt eines stromes ⁴⁴²⁾ gemacht und mit wasser gefüllt, darin ein drei fust langes schifflein ⁴⁴³⁾ gelegt, das von palāśa-, udumbara- oder einem anderen holz ⁴⁴⁴⁾ gefertigt ist und in welches man ein stückchen gold und gerstenkörner gethan hat. Dies schifflein heisst der adhvaryu die verwandten besteigen, indem er die ⁴⁴⁵⁾ mantras ausspricht:

I. „Besteiget dieses schiff des Savitar.“

II. „Die schützende erd', den fehlerlosen himmel, die Aditi, die
[sicher führt und rettet,
Das gut geruderte, nicht lecke schiff der Götter, das wollen
[wir, vom tod befreit zum heil ersteigen.“

Über die erwähnten flüsse hin schreiten die verwandten in nördlicher richtung, in jede grube drei steine hineinwerfend (Kāty.). Diese handlung wird von folgenden beiden mantras begleitet:

I. „Der steinige (bach) fließt dahin, fasst an, Ihr! seid männer,
[ihr gefährten, schreitet hinüber!

Die schädlich sind, sollt hier ihr hinterlassen, doch mögen
[wir zu schöner hab' gelangen" ⁴⁴⁶⁾.

II. „Steht auf und schreitet hinüber, ihr freunde; dahin fließt
[dieser fluss hier reich an steinen;
Die schädlich sind, sollt hier ihr hinterlassen, wir setzen
[zur glücklichen wohligen habe über.“

- ⁴⁴²⁾ *nadirūpāṇi*, Kauś.; für den ritus der Mādhyandinas vgl. Kāty. XXI. 4. 20. Zu den zwei südlich zu grabenden hier erwähnten gruben vgl. note 313.
- ⁴⁴³⁾ Kauś. sū. 83. 3.
- ⁴⁴⁴⁾ Kauś. sū. 8. 15.
- ⁴⁴⁵⁾ drei; der dritte spruch bezieht sich nicht auf die handlung, sondern enthält nur epitheta der Aditi.
- ⁴⁴⁶⁾ vgl. n° 36. I. a.

66. Die jetzt folgende handlung, das hinlegen des steines, wird in allen ritualien behandelt ⁴⁴⁷⁾; sie ist denn auch als die haupt-handlung beim śāntikarman zu betrachten, ja in einer schule wird das ganze śāntikarman danach „die umhegeceremonie“ genannt ⁴⁴⁸⁾. Sie besteht darin, dass die lebenden von dem tode durch einen berg, d. h. einen stein, geschieden werden. Nach einigen ⁴⁴⁹⁾ wird dieser stein vom adhvaryu südlich vom feuer niedergelegt, nach anderen ⁴⁵⁰⁾ wird er zwischen das feuer (vgl. n° 62) und das dorf, nach anderen ⁴⁵¹⁾ in eine nördlich gezogene grube, nach wieder anderen ⁴⁵²⁾ zwischen das śmaśāna und das dorf gelegt; nördlich vom feuer endlich legen ihn einige ⁴⁵³⁾, zwischen das feuer und die auf dem oxsenfelle sitzenden verwandten (vgl. n° 64) andere ⁴⁵⁴⁾. Der begleitende vedaspruch ist dieser:

„Für die lebend'gen setz' ich diese wehr hin, dass keiner mehr
[zu jenem ziele wandle,
Sie sollen hundert lange herbst e leben, den tod durch diesen
[felsen von sich scheiden.“

Wenn der erste viertelvers ausgesprochen ist, werden von den Āśvalāyanīyas noch die unlegehölzer von varaṇaholz ums feuer gelegt. Die Śāṅkhāyanīyas giessen mit dem citierten spruche und dazu auch mit den folgenden, spenden ins feuer:

„Vorüber soll der tod gehen, zu mir nicht-sterben kommen,
Es soll Vivasvants sohn uns sicherheit besorgen.“
„So wie das blatt von einem baum, falle die hab' auf uns herab;
der Herr der hülfe ⁴⁵⁵⁾ folge uns“.

Dazu noch mehrere spenden. Ähnlich ist der ritus der Āśvalāyanīyas, die zuvor noch keine spenden verrichtet haben (vgl. n° 63): wenn ein befolger dieser śākhā vier spenden mit den sprüchen: „Entfern' dich, Tod“, „Weil ihr dem tod'“, „Die lebenden hier“, „Für die lebend'gen setz' ich“, dargebracht hat, folgt jetzt erst nach

ihm wie nach Śāṅkhāyana das anblicken der verwandten mit: „Wie tag auf tag“, vgl. n° 62.

- 447) ausgenommen das Gautamapitrmedha- und das Mānavagr̥hya-sūtra. Im Kāth. gr̥hs. findet sich entsprechendes.
 448) Śāṅkh.: *paridhikarma*.
 449) Hir.-Bhār-Āp.: *athaitebhyo dakṣiṇato 'śmānaṃ paridhiṃ dadhāti*; Gopālayajvan: *ebhyo... eṣāṃ jīvanārthaṃ dakṣiṇato 'gner... nidadhyāt*.
 450) Baudh.
 451) Kauś. sū. 72. 1.
 452) Kāty. XXI. 4. 25.
 453) Āśv.
 454) Śāṅkh.
 455) Śacīpati = Indra. Zum mantra vgl. Mantrabrāhm. I. 15; TBr. III. 7. 14. 4.

67. Die nicht-verwitweten frauen unter den verwandten salben sich jetzt die augen mit frischer flüssiger butter, welche (nach Kauś. und Śāṅkhāyana) mit augensalbe vermischt worden ist; die Taittirīyas dagegen gebrauchen die reste des früher (vgl. n° 63) geopfertem ājya. Während die weiber sich vermittelst (dreier) darbhagrāser, die zu einem büschel zusammengebunden sind, die beiden augen, erst das rechte, dann das linke ⁴⁵⁶⁾ einmal, nach anderen dreimal mit daumen und ringfinger salben, sagt der adhvaryu, der nach einigen quellen selbst die frauen salbt, den vedaspruch her:

„Die weiber hier, nicht-wittwen, froh des gatten, die sollen sich
 [mit butter als salbe bestreichen ⁴⁵⁷⁾;
 Gesund und ohne thränen, schön geschmückt, besteigen jetzt die
 [frauen zuerst das lager.“

Abweichend die vier Taittirīyaschulen: nach ihrem ritus wird mit dem erwähnten mantra das fett in die zusammengelegten hände der frauen gegossen, worauf sie sich damit das gesicht einreiben. Dann sollen sich alle die verwandten (oder nur die weiber²⁾ die beiden augen salben und zwar mit salbe vom berge Trikakud, oder, wenn diese nicht vorhanden ist, nach belieben mit anderer salbe ⁴⁵⁸⁾. Folgender spruch begleitet diese handlung:

„Die salbe, die vom Himavant, die von dem berg Trikakud kommt,
 Mit dieser, die des Amṛt's ⁴⁵⁹⁾ grund, zermalmen wir das un-
 [gemach“ ⁴⁶⁰⁾.

In dem rituell der Śaunakins wird auch den männern salbe dargeboten mit einer abweichung des mitgetheilten spruches, der in diesem falle lautet: „Die männer hier, nicht-wittwer, froh der gattin“ u. s. w.

Die zum salben gebrauchten kuśagräser werden nach Āsvalāyana von den frauen weggeworfen, indem sie das gesicht abwenden. Ausführlicher die Taittirīyas; nach Baudhāyana zum beispiel werden die kuśahalme zusammengelesen und in ein grasbüschel gesteckt mit dem spruch:

„Wie aus der erde du, o kraut, hervorbrichst, so sollen diese (verwandten) hervortreten mit ruhm und brahmaglanz und ansehen“ ⁴⁶¹).

⁴⁵⁶) Schol. zu Śāṅkh.

⁴⁵⁷) TĀ.: *saṃmrśantām*, AS.: *saṃsprśantām*, RS.: *saṃviśanti*.

⁴⁵⁸) Dieselbe vorschrift gibt Āp. śrs. X. 7. 2, Hir. grhs. I. 11. 5, vgl. Bhār. grhs. II. 22 und Kāty. śrs. VII. 2. 34.

⁴⁵⁹) „das nicht-sterben“: *amṛt*, opp.: *mṛtyuḥ*.

⁴⁶⁰) oder „die feinde“. Zum mantra vgl. AS. IV. 9. 9.

⁴⁶¹) In dieser weise werden gewöhnlich die haare, nägel u. s. w. fortgeschafft, vgl. Baudhāyana im samāvartanarituell: *keśaśmaśru vāpayitvā lomāni saṃhṛtya nakhāni nikṛntayītāthaitāni samuccitya brahmacārīṇe prayacchann āhemāni hr̥tvā darbhasṭambe vaudumbaramūle vā nidhattād iti tāni sa tatra nidadhāti*; vgl. Āp. grhs. 10. 8, Hir. grhs. I. 9. 18. Das vom Baudhāyana rein erhaltene rituell ist von den späteren Taittirīyas dahin geändert, dass *darbhasṭambe nidadhāti* in *darbhasṭambam pratiṣṭhāpayati* geändert wurde. Wahrscheinlich wurden danach von den befolgern der jüngeren Taittirīyas die gebrauchten kuśahalme neben eine noch lebendige graspflanze in die erde gesteckt; das angeredete kraut ist dann diese lebendige pflanze; „diese“ sind dann die taruṇakas, welche den verwandten ruhm und ehre bringen sollen. Die jüngeren Taittirīyatexte sagen bloss: *pr̥thivyām oṣadhistambam pratiṣṭhāpayati yathā tvam* u. s. w.; dazu Gopālayajvan: *oṣadhistambam* (sic) *utkhāya pratiropito vardheta tam etayarcā vardhanūnuguṇam sthūṇayed ity arthaḥ*. Das Bhāṣya zum Bhār. pi. sū: *dahanadeśa oṣadhivirohanam vājasaneyikānām sūtrepi* (hs. vi) *spaṣṭam* (vgl. n° 57, note 387) *asmakam tv ababhra(?) nad-vikalpya evety upadeśaḥ*.

68. Jetzt kehren diejenigen, deren ritualbücher die dargestellten handlungen ausserhalb des hauses verordnen (die vier Taittirīyas, die Śaunakins, die Mādhyandinas) nach dem (sterbe)hause zurück, die älteren, und zwar die männer, immer voran ⁴⁶²) und verrichten hier dieselben oder ähnliche entsöhnungshandlungen ⁴⁶³) wie früher nach der zurückkunft von der cremation (n° 38).

Hier wird von den Mādhyandinas und den jüngeren Taittirīyas eine (zwei) āhuti an Agni dargebracht, von den zuerst genannten ins häusliche (aupāsana-) feuer, von den zuletzt genannten in ein nicht geweihtes feuer, welches nordöstlich vom feuerherd hinzustellen und in gewöhnlicher weise zu umstreuen ist. Die Mādhyandinas bringen mit zwei sprüchen eine spende dar:

- I. „Das leben, Agni, läuterst du, schaff' habe du und kraft
[uns her,
Das unheil stosse fern von uns.”
- II. „Durch haviṣ wachsend, Agni, lange lebend sei fett von
[antlitz du und fett von schoosse;
Wenn du die süsse liebe ghee der kuh getrunken, so schütze
[diese, wie den sohn der vater. Svāhā!”

Die Taittirīyas opfern zwei spenden von butter, die in vier tempo's mit einem von varaṇa-holz verfertigten sruva-löffel, dessen mündung sich an der spitze befindet ⁴⁶⁴), in einen ebenso beschaffenen sruc-löffel geschöpft ist. Die sprüche sind die beiden letzten von denen mit welchen Baudhāyana früher (n° 63, note 437) spenden verordnet hat:

- I. „Zur lust und freude bin ich ja nach meinem haus zurück-
[gekehrt;
Hinweg von uns das böse strahlend.”
- II. „Da stirbt nicht vor der zeit der mensch, und nicht die
[kuh, das pferd, das vieh,
Wo diese andacht man vollzieht, die schutzwehr für das
[leben ist,
Hinweg von uns das böse strahlend.”

Die sruc und der sruva werden hinterher ins feuer geworfen.

⁴⁶²) Nach dem Piṭṛmedhasāra und Prayogadarpaṇa trägt der verrichter eine lampe.

⁴⁶³) Kauś. sū. 72. 4—7; Kāṭh. gr̥hs. 45: *pratyāgatān akṣatadhūmān upasparśya gavāṅguṇā ca pradakṣiṇam agniṁ triḥ pariyanti parīme gām . . . ādadharṣatīti.*

⁴⁶⁴) *anulomakṛtayā*; Harihara-paddhati: *agratobilasruçi agratobilenasruveṇa caturgrhītaṃ grhītvā*, vgl. note 435.

69. Einige umwandeln jetzt das feuer dreimal, demselben die rechte seite zukehrend und einen rothbraunen stier, eine kuh oder einen feuerbrand um dasselbe herumführend ⁴⁶⁵). Das aussprechen des begleitenden spruches heisst „die behütung“:

„Sie führten heut die kuh herum, sie brachten auch das feuer
[herum ⁴⁶⁶];

Sie brachten Göttern lob und preis, wer wagt sich wohl an sie
[heran!“

⁴⁶⁵) Kāth. grhs. 1. 1.; Āśv. grhs. IV. 6, 14. 15; Kāty. XXI. 4. 27.

⁴⁶⁶) *pary agnim ahrṣata*, unrichtig M. Müller: „sie schürten auch das feuer um“; vgl. Kāth. grhs. note 463.

70. Weil jetzt die zeit der unreinheit vorüber ist, so ist das gebot am boden zu schlafen aufgehoben und dürfen die verwandten ihre betten und die sophas ⁴⁶⁷) wieder gebrauchen. Die erlaubniss dazu wird in einigen ritualtexten besonders erwähnt; die Baudhāyaṇīyas verwenden dabei die zweite hälfte des (n° 67) schon mitgetheilten spruches:

„Gesund und ohne thränen, schöngeschmücket ⁴⁶⁸) besteigen jetzt
[die frauen zuerst das lager“ ⁴⁶⁹].

Noch ausführlicher ist der ritus des Kauśikasūtra: das bett heisst er sie berühren mit zwei sprüchen, von denen nur einer auf die handlung bezug hat:

„Die tag' und nächte gehst du nach, du trägst, du ruhst, du
[stehst, du hilfst, bist kräftig ⁴⁷⁰].

Wir wollen, Bett, gesund und munter in dir ruhen, und mögst
[du lange noch nach uns den menschen riechen.“

Mit dem spruch: „Steigt auf, ein hohes alter euch erwählend“ (vgl. n° 62) heisst er sie sich ins bett legen. Wenn sie sich (auf das sophā) hingesetzt haben, spricht er über sie den halbvers aus:

„Setzt euch und stösst den tod von seiner stelle, dann wollen
[wir lebendig als gebieter schalten.“

An diesem tage darf auch wieder zuerst speise gekocht werden und zwar wird nach den Taittirīyakalpas ein ziegenbock geschlachtet und gekocht und ein brei von gerste zubereitet; von dem fleisch essen sie, indem dazu dieser spruch gesagt wird:

„Ziege (*aja-*) bist du, führe (*aja*) von uns die üblen angriffe weg.”

Von dem brei mit folgendem:

„Gerste (*yava-*) bist du, entferne (*yavaya*) von uns die üblen angriffe.”

⁴⁶⁷⁾ *āsandās talpān iti*, die drei Taitt., *āsandām prosthān iti*, Baudh.; vgl. TB. II. 7. 17. 1.

⁴⁶⁸⁾ TĀ.: *suśevāḥ* als gegensatz zu *aśivāḥ*, also: „unschädlich, von allen schädigenden einflüssen gereinigt”.

⁴⁶⁹⁾ eigentlich: „die stätte.”

⁴⁷⁰⁾ oder eher: „kräftige männer habend, tragend”.

71. Die den priestern zu gebende belohnung (*dakṣiṇā*) wird am bequemsten in diesem zusammenhang behandelt, obschon nicht alle kalpabücher dieselbe hier erwähnen. Nach Kātyāyana besteht die *dakṣiṇā* in einem sophā mit kopfkissen, einem zugochsen, in gerste, alles alt, weil nun einmal alles alte den Vätern geheiligt ist. Nach Āśvalāyana und Śāṅkhāyana soll es ein zugochs (kuh), ein messingenes geschirr und ein ungebrauchtes kleid sein, nach dem Mānavasūtra besteht die *dakṣiṇā* in zehn stück milchkühen, zehn zugochsen, zehn kleidern, zehn messingenen gefässen. Nach dem Kauśikasūtra werden zwei als *dakṣiṇā* zu gebende kühe mit schwer zu verstehenden mantras angefasst und mit einem ebenso beschaffenen mantra die *dakṣiṇā*, welche aus zehn kühen wenigstens besteht, übergeben ⁴⁷¹⁾.

Wie dann dem verstorbenen am elften tage das erste ekoddiṣṭaśrāddha darzubringen ist, wie am zwölften tage oder nach drei halbmonaten, nach drei monaten oder nach einem jahre das sapinḍikaraṇa an ihm zu vollziehen ist, wie endlich das erste jahr hindurch die „sechzehn” śrāddhas zu verrichten sind, das alles ist schon anderswo behandelt ⁴⁷²⁾.

⁴⁷¹⁾ Kauś. sū. 82. 40, 41. — Spärlich sind die berichte über den gegenwärtigen sāntiritus. Bomb. Gaz. XXII. 86: „on the thirteenth day the chief mourner (bei den Deśasthbrahmanen)

performs certain religious ceremonies outside of the town and comes home. A pestle is set in the front yard, and he is made to sit on it with his back to the house, when some one of the family pours from behind oil and warm water over his head. He comes into the house and worships Ganpati; . . . then one of the married women of the family waves a one-wicked lamp round the chief mourner's face". Dubois s. 296: „on the tenth day . . . the widow adorns her forehead with some scarlet emblem, the edges of her eyelids with black" etc.

- ⁴⁷²⁾ Verf. Über todtenverehrung bei einigen der indog. völker, s. 24, Altindischer Ahnencult, s. 35. Auch der *vr̥ṣotsarga* „hingabe eines stieres" wird am elften tage oft gehalten, Dubois s. 298, Bomb. Gaz. XVIII, 1. 149; XXII. 85. — Erwähnenswerth und von interesse für die ethnographie ist folgende von den Kunbis (Viṣṇuitischen bauern) mitgetheilte sitte am schluss der zwölftägigen trauerperiode: „some grains of rice are set on a board of wood and resting on the rice is a pot full of water, the mouth closed by a cocoa-nut. Music is played and the spirit of the dead enters into one of the guests and tells what he wishes his friends to do for him" (Bomb. Gaz. XIII, 1. 129). Bei den Dāvars (zu den „early tribes" gehörend) findet sich ähnliches: „on the twelfth day a flowergarland is hung up and to represent the deceased the figure of a man is drawn with rice grains and redlead under a *tulsi* plant. The night is spent in listening to the singing of a medium, into whose body the spirit of the deceased enters and comes to bid farewell to his relations" (ib. 157, vgl. auch 164). Von den Raikaris heisst es: „(on the twelfth day) a handkerchief is spread on the ground and rice grains are sprinkled on it in the form of a man and close beside the figure are laid nine copper coins, and a stone and milk is poured on them until the deceased's spirit enters some one present and bids farewell to his relations" (ib. 177, derartiges 187).

IV. DIE BESETZUNG.

72. Die feierliche beisetzung oder, wie die Inder diesen act nennen, „die schichtung der leichenstätte“ ⁴⁷³), „die lehmklumpenschichtung“ ⁴⁷⁴), „das niederlegen“ ⁴⁷⁵), oder auch „das väteropfer“ ⁴⁷⁶) in engerem sinne, wird nicht jedem zweimalgeborenen zu theil. Schon in den alten ritualbüchern bestehen controversen über den punkt, wem die auszeichnung der „leichenstätteschichtung“ zu erweisen ist. So heisst es z. b. in den texten der drei jüngeren Taittirīyaschulen: „nach einigen soll die bestattung nur mit der lehmklumpenschichtung schliessen, wenn der verstorbene agnicit gewesen ist,“ also wenn er ein oder mehrere male den feueraltar geschichtet hat ⁴⁷⁷). Ob der verfasser dieses kalpa diese behauptung als eine nicht mit seiner eignen meinung übereinstimmende erwähnt, oder nur diese meinung einer anderen schule mittheilt, indem er es dahingestellt sein lässt, ob man dieser vorschrift folgen will oder nicht, lässt sich schwerlich bestimmt nachweisen. So viel scheint man aber behaupten zu können, dass die von den jüngeren Taittirīyasūtra-verfassern mitgetheilte vorschrift eine vorschrift des Baudhāyana ist. Wahrscheinlich weil ihnen das ritual des Baudhāyana bekannt war, nehmen die späteren bearbeiter ⁴⁷⁸) des Bhāradvāja-Hiranyakeśin-ritus an, dass es die meinung des sūtrakāra war, die loṣṭaciti auf den agnicit zu beschränken.

Das ist sicher, dass die loṣṭaciti unmöglich war, falls die knochen zuvor wiederverbrannt waren (n° 60) und verboten, wenn es sich um einen anāhitāgni handelte ⁴⁷⁹). Wahrscheinlich war das loṣṭacayana facultativ für einen āhitāgni, vgl. Kātyāyana's vorschrift, dass, wenn man ein śmaśāna zu machen wünscht, die knochen nicht in ein tuch sondern in einen krug einzusammeln sind ⁴⁸⁰). So lässt es sich denn auch begreifen, wesshalb die jüngeren Taittirīyaschulen dieses ceremoniell nach dem śāntikarman behandeln, während das Baudhāyana- und Kauśikasūtra dieses rituell unmittelbar nach der knocheneinsammlung und vor der śānti behandeln.

Die texte der Mādhyandinas besprechen dieses śmaśānakaraṇa als eine besondere von der bestattung gänzlich losgelöste feier.

⁴⁷³⁾ śmaśānakaraṇam, śmaśānacitih.

⁴⁷⁴⁾ loṣṭacitih.

⁴⁷⁵⁾ vgl. Kauś. sū. 83. 1: *pitṛn nidhāsyān*, 80. 2: *nidhānam*, Hir. kalpasūtra XXIX. 1, init., 2, init.: *nidadhāti*; vgl. Kāty. śrs. XXV. 8. 8.

⁴⁷⁶⁾ *pitṛmedhaḥ*.

⁴⁷⁷⁾ vgl. note 401.

⁴⁷⁸⁾ z. b. der verfasser des Loṣṭacitiprayoga (Burnell CXXI): *viśamadinēṣu . . . amāvāsyāyām vā agnicito loṣṭacayanam kuryāt*.

⁴⁷⁹⁾ *na cīta ūrdhvaṃ śmaśānam kartum ādriyeta*; so 'yam evaṃ *vihitu evānāhitāgneḥ pātracayaneṣṭakāvarjam*. Oben ist die beisetzung eines anāhitāgni's (resp. anagnicit's) behandelt, n° 58, 59, 60.

⁴⁸⁰⁾ Kāty. śrs. XXV. 8. 7 und oben note 401.

73. Was die für die loṣṭaciti am besten geeignete zeit anbetrifft, so soll sie nach den Taittirīyashulen an einem der ungeraden tage nach dem tode stattfinden, also am dritten, fünften u. s. w., oder einen, drei, fünf u. s. w. halbmonate oder doppelmonate nach dem tode oder nach einem jahre. Dagegen polemisieren die prayogas, indem sie sagen, die mündliche überlieferung lasse die loṣṭaciti an einem der ungeraden tage nach dem zehnten, also am elften, dreizehnten u. s. w. tage nach dem tode geschehen, desshalb nicht vor dem zehnten tage, weil an diesen tagen das speisen von brahmanen, welches mit der loṣṭaciti verbunden ist (n° 82) verboten sei ⁴⁸¹⁾. Nach der überlieferung der Mādhyandinas ⁴⁸²⁾ soll die feier in den ungeraden jahren stattfinden, also im ersten, dritten, fünften u. s. w. jahre nach dem tode und zwar besonders an einem neu-mondstage, wenn der mond mit einer mondstation in conjunction ist, welche nur einfach besteht; empfohlen werden der sommer, der herbst, der monat Māgha. Dieselben zeitpunkte empfiehlt das Kauśikasūtra ^{482*)}. Nur ominis causa werden diese termine empfohlen: *māghe* erinnert an *māgham bhūt*, „es entstehe kein übel“; *śaradi*, „im herbst“, erinnert an „speise“, weil der herbst die zeit der ernte sei, oder an die wurzel *śar-*, „zerfallen“ („das übel zerfalle“); *nidāghe* enthält eine anspielung an *nidadh-* („das übel brenne zusammen“).

Ist aber der todestag unbekannt, und nach den Mādhyandinas

wird es geradezu empfohlen mit der *loṣṭaciti* so lange zu warten bis man sich „der jahre nicht mehr erinnert“, so wird in den kalpabüchern der Taittirīyashulen derjenige neumondstag angewiesen, der unmittelbar nach vollmond in Māgha, nach vollmond in Phālguna, nach vollmond in Caitra oder nach vollmond in Naidāgha eintritt. Von grosser wichtigkeit für die bestimmung des zeitpunktes der *loṣṭaciti* ist der umstand, dass in den kalpas des Baudhāyana und Hiraṇyakeśin-Bhāradvāja, obschon theoretisch eine gewisse freiheit in bezug auf den zu wählenden termin erlaubt war (z. b. der dritte, fünfte oder siebente tag nach dem tode), mitten in der beschreibung des ritus andeutungen auftauchen, die darauf hinweisen, dass die feier am neumondstage stattfindet ⁴⁸³). Das Kauśikasūtra erlaubt nur diesen tag ⁴⁸⁴).

⁴⁸¹) Daher denn auch die falsche erklärung des wortes *diṣṭagama-*
nam vom Bhāṣya zum Bhāradvāja-pi. sū. als: *daśamam ahaḥ*.

⁴⁸²) Ś. Br. XIII. 8. 1. 2 sqq.: „das śmaśāna soll er nicht bald machen, denkend: „ich möchte nicht ein neues übel machen“; nach langer zeit soll er es machen: das übel beseitigt er (dadurch); wenn man sich der jahre nicht mehr erinnern kann (soll er es machen): (dadurch) überliefert er jenes übel der vergessenheit; wenn man sich (der jahre) erinnert, mache er es in den ungradzahligen jahren: das ungradzahlige gehört ja den Vätern“ u. s. w. das übrige ist leicht verständlich. Dazu Kātyāyana śrs. XXI. 3: „der pitṛmedha (findet statt), wenn man sich der jahre nicht mehr erinnert; oder in den ungradzahligen jahren; unter einem einfachen nakṣatra, am neumondstage, im Sommer oder Herbst oder in Māgha.

⁴⁸²*) 83. 5—7.

⁴⁸³) Baudh. pi. sū. I. 13. s. f. *yad ahar na purastān na parastāc candramasaṃ paśyeyuh*. Hir. Kalpasūtra XXIX. 2. init: *tad amāvāsyāyām nidadhāti*.

⁴⁸⁴) Kauś sū. 83. 8, vgl. 83. 13.

74. Betreffs der beschaffenheit des ortes, der zur herrichtung eines śmaśāna zu wählen ist, verweise ich auf n° 11.

75. Tags vor der *loṣṭaciti* begeben sich der adhvaryu und die verwandten, die schnur unter der linken schulter, versehen mit grabschaufeln in grader oder ungrader anzahl ⁴⁸⁵), zur ausgewählten

stelle hin; hier rotten sie alle pflanzen wie pāṭha, pr̥ṣniparnī, karṇikāra, königsbaum u. s. w. aus und graben nördlich von der zum śmaśāna bestimmten stelle mit der schaufel erdschollen (spätere texte: lehm) aus dem boden, die man südlich von jener stelle niederlegt; diese sollen „für die sthala oder für die backsteine“ dienen. Diese worte besagen, dass die loṣṭaciti entweder mit erdschollen in natura verrichtet werden kann oder mit (aus lehm) gefertigten ziegeln. Anders die prayogas⁴⁸⁶), nach welchen, wie es scheint, nur ziegel gebraucht werden.

⁴⁸⁵) Nach einem prayoga mit einer, nach einem anderen mit dreien, aus varaṇaholz gefertigten.

⁴⁸⁶) Bhāṣya zum Bhār. pi. sū.: *loṣṭān avarujya khātvaḍdahanasya dakṣiṇato haranti sthalārthamś ceṣṭakārthamśca. vṇśabdaḥ samuccayārthah, na vikalpārthah.* So auch Hir. prayoga (Haug): *iṣṭakārtham paricchādanārtham ca khātvā. . . ; tayā mṛdā iṣṭakāḥ karoti. śiṣṭayā upadhānottarakālam iṣṭakā ācchādyante.* Später heisst es im Baudh. pi. sū.: *atha loṣṭān upadadhāti*, im Hir. dagegen: *atheṣṭakā upadadhāti.*

76. Schon jetzt wird, nach einigen, am nachmittage desselben — tages die śmaśāna-stätte (*śmaśānūyatanaṁ*) ausgemessen und besprengt. Nach den meisten ritualbüchern geschieht dies später (vgl. n° 59).

77. Auch werden jetzt die erdschollen oder die ziegel aus den am morgen zusammengebrachten materialien gefertigt. In der angabe der proportionen der ziegel stimmen die prayogas nicht genau überein.

Zur anfertigung der ziegel soll ein viereck (agniksetra), fünf aratni's breit und lang, bis zur höhe des fünften theils eines jānu mit nassem zusammengedrängtem⁴⁸⁷) lehm gefüllt werden; diese masse wird der länge und der breite nach in vierundzwanzig gleiche theile getheilt, so dass sie 576 ziegel liefert; von diesen 576 ziegeln werden acht wieder der länge und breite nach mittendurch getheilt, so dass statt dieser acht ganzen ziegel jetzt 32 viertelziegel da sind. So bekommt man ($576 - 8 = 568$; $2^2 = 4$; $4 \times 8 = 32$; $568 + 32 =$) im ganzen 600 ziegel⁴⁸⁸). Die proportionen der einzelnen ziegel sind nach den beiden mir vorliegenden prayogas verschieden. Sie werden folgenderweise gefertigt: für jeden ziegel nimmt man vier bretter von varaṇaholz⁴⁸⁹), jedes $6\frac{1}{4}$ angula lang

und breit und 2 angula hoch (dick); für die viertelziegel sind die bretter $3\frac{1}{8}$ angula lang und breit und 2 angula hoch. Nach dem prayoga Burnell ist die höhe $\frac{1}{5}$ jānu (= $\frac{3}{5}^2$ ang.) gegen 2 angula nach dem prayoga Haug. Diese verschiedenen angaben weiss ich nicht mit einander in einklang zu bringen. Nur scheint die letztere angabe ($\frac{1}{5}$ jānu) begreiflicher, da ja immer der ganze aus fünf schichten bestehende agni die höhe des knies haben soll ⁴⁹⁰).

Sechshundert ungebrannte ziegel (schollen) sollen niedergelegt werden (d. h. sollen zum śmaśāna gebraucht werden), wenn man mit sechs pflugochsen pflügt (vgl. n° 91); gebraucht man zwölf oder vierundzwanzig oxen, so sollen 1200, resp. 2400 ziegel verfertigt werden. Ausser diesen sechshundert ziegeln (klumpen), bei deren niederlegung ein mantra ausgesprochen wird, *yajusmatyah*, sollen aber noch andere, die sogenannten lokamprṇā's da sein, d. h. die ziegel, die nur mit der formel: „fülle den raum an“ niedergelegt werden. Nach dem Baudhāyanasūtra ist die zahl der lokamprṇā's unbegrenzt; nach einem prayoga sind 594 ziegel dieser art nöthig, so dass das ganze śmaśāna aus $600 + 6$ ⁴⁹¹) $+ 594$ ziegeln zusammengesetzt ist.

⁴⁸⁷) *samprakṛṣṭayā*.

⁴⁸⁸) So die beiden prayogas und das Bhāṣya zu Bhāradvāja, welches hier wörtlich mit prayoga Haug übereinstimmt und selbst den namen „pitṛmedhaprayoga“ nennt. Sehr wahrscheinlich ist dies alles schon im Hir.-Bhār. sūtra angedeutet durch die worte (Hir. XXIX. 3): *tasyāś caturviṃśatibhāge neṣṭakāḥ karoti pādeṣṭakāś ca*.

⁴⁸⁹) So die prayogas. Auch das Hir. sū. deutet dies an: *vārāṇaṁ kāṣṭhamayan*.

⁴⁹⁰) Thibaut, On the śulbasūtras (Journal of the R. As. Soc. of Bengal, Part I. n° III. 1875) s. 230.

⁴⁹¹) Prayoga Haug scheint die sache so zu nehmen: 600 ziegel, 6 besondere, im o., n., w., s., in der mitte und südlich von der mitte und 594 lokamprṇā's; vgl. n° 108.

78. Darauf werden die zur bevorstehenden feier nöthigen requisiten herbeigeschafft. Im Baudhāyanasūtra werden folgende gegenstände aufgezählt: ein gemisch von saurer milch und molke, ein grosser topf mit hundert löchern, drei pfeiler von palāśa-holz, das fell eines rothen oxen, vgl. n° 83, 84; ein strick, dessen fasern nach links gedreht worden sind ⁴⁹²), vgl. n° 90; sechshundert un-

gebrannte ziegel und eine unbegrenzte anzahl lokamprnā's, vgl. n° 108, 112; getreidekörner mit sesamkörnern vermisch (n° 98) und blosse getreidekörner, vgl. n° 110; milch einer kuh die ein fremdes kalb säugt, in einer halben schaaale, vgl. n° 99; gräser an denen die wurzeln sich noch befinden, vgl. n° 100; ein schilfrohr, vgl. n° 101; ein altes kleid, vgl. n° 106; vier aus dem felde gegrabene erdschollen, vgl. n° 97; fünf kuchen, vgl. n° 109; vier grasbüschel, vgl. n° 111; vier umlegehölzer, vgl. n° 101; zwei äste, vgl. n° 113; gerstenkörner und gemischtes getreide, vgl. n° 95, kies, und das zu den oben, n° 36. I beschriebenen entsöhnungs-ceremonien benöthigte.

Nach dem rituell der Śaunakins sind zusammenzubringen: elf töpfe, die nicht ⁴⁹³⁾ mit den rade verfertigt sind; ein krug mit hundert und ein krug mit tausend löchern; ein stein (?); salzige erde; kies; eine muschel; eine gewisse essbare lotuswurzel; wohlriechende stoffe; ein schifflein, drei fuss lang, vgl. n° 65; zwei zerfaserte schwarzblau- und rothe fäden, vgl. note 377; ein nach links gedrehter strick; vier hölzerne pfähle; vier umlegehölzer, aus varaṇa-, śāmīla-, udumbara- und palāśaholz ⁴⁹⁴⁾.

Nach den Taittirīyasūtras sind die requisiten ^{494*)} in eine *khāri*, womit ein grosser korb gemeint sein mag, oder in einen sack (? *palve*) zusammenzuthun ⁴⁹⁵⁾.

⁴⁹²⁾ Baudh.: *apasalāvṛttām rajjum*; Kauś. sū. 83. 4: *savyarajjum*; Kāty. śrs. XXI. 3. 32: *apasalavisṛṣṭayā rajjvā*.

⁴⁹³⁾ Kauś. 83. 4. Statt Bloomfield's conjectur ist wohl mit fast allen hss. *carūn acakrakṛtān* zu lesen.

⁴⁹⁴⁾ Ist *vṛkṣasya* am schluss von Kauś. sū. 83. 4 verdorben?

^{494*)} Hat hier *saṃbhārān* die gewöhnliche bedeutung? oder ist vielleicht an sand zu denken, vgl. note 547 und die addenda.

⁴⁹⁵⁾ Baudh.: *khāryām vā palve vā samavaśamayante* (ungefähr so viel als *nidadhati*, vgl. Ś. Br. VII. 3. 2. 1, Śāṅkh. gr̥hs. I. 14. 7), Hir. Kalpasūtra XXIX. 1. s. f.: *khāryām talpe vā samopya*.

79. Wenn jetzt eine kuh oder ein stück kleinvieh geschlachtet worden ist, dessen linke apaghāna und prapāka man aufbewahrt ⁴⁹⁶⁾, geht man den aschenkrug von der stelle zu holen, wo er am fuss eines baumes vergraben war (vgl. n° 58). Nach dem ritus der Mādhyandinas tragen alle personen, die sich an der gleich zu be-

schreibenden dhuvana-ceremonie betheiligen, einen wasserkrug und sonnenschirme; nicht deutlich ist mir der zweck dieser schirme.

Der Śaunakin nimmt den krug mit dem spruch:

„Gib ihn zurück, o waldesherr, der in dir niedergelegt ward;
Damit er in des Yama reich, weisung ertheilend sitzen mög’.

Gleichfalls nach dem ritus der Śaunakins werden die knochen mit folgendem spruch:

„Wenn dich ein schwarzer vogel“ u. s. w., vgl. n° 54, s. 101

in ein stück kleid ausgeschüttet, mit allerhand wohlgerüchen bestreut, mit den „aufsteh-versen“ aufgehoben und mit den „bring-versen“ weggebracht, vgl. note 118. Werden der aschenkrug oder die gebeine nicht mehr an ihrer stelle vorgefunden, so nehme man staub von jenem orte oder man breite am ufer eines stromes ein stück kleid aus, rufe den todten bei seinem namen und behandle dann das eine oder das andere thierchen, welches zufällig aufs kleid springt, wie die knochen ⁴⁹⁷).

⁴⁹⁶) Wahrscheinlich für den pīṇapitryajña, an dem fleisch darbracht wird.

⁴⁹⁷) vgl. hierzu Oldenberg, Religion des Veda, s. 581, n. 3.

S0. Es folgt jetzt die merkwürdige aber schon frühe für facultativ erklärte ⁴⁹⁸) ceremonie des befächelns (*dhuvanam*) ⁴⁹⁹).

Ausserhalb des dorfes, zwischen der für das śīnāsāna bestimmten stelle und dem dorf, hat man nach Baudhāyana ein haus (*agāram*) oder eine auf pfosten ruhende hütte (*vīṇitam*), nach Hiraṇyakeśin-Bhāradvāja ein haus (*agāram*) oder ein bett, nach dem Kausikasūtra eine hütte mit einer thür im norden und einer an der südseite gebaut; die nördliche thüre ist für die lebendigen, die südliche für die Väter bestimmt. Von den Mādhyandinas wird bloss das bett erwähnt.

In dieser hütte wird nicht-sacrales feuer angelegt; in der östlichen hälfte, in der mitte oder in der westlichen hälfte schlägt man „einen nach drei seiten aus einander gehenden pfosten“ d. h. drei stöcke von palāśa-holz gemacht in den boden ein ⁵⁰⁰).

⁴⁹⁸) Hir.: *yadi punar dhaviṣyantaḥ syuh*; Prayoga Burnell: *atra dhuvanasyānityatvāt parityajya*; Prayoga Haug: *dhuvanam tu kalīyuge niṣiddham iti na likhyate*.

⁴⁹⁹) Behandelt von Kāty. śrs. XXI. 3, 6—13; Baudh. pi. sū. I. 14; Hir. k. s. XXIX. 2; Kauś. sū. 83. 25—84. 12.

⁵⁰⁰) Hir.: *methim triviṣūkām*; Baudh.: *tisraḥ pālāśyo methyaḥ*.

81. Eine merkwürdige unterredung findet hier nach den sūtras der jüngeren Taittirīyashulen statt. Vor der dhuvana-ceremonie soll in der hütte mit dem dreifachen palāśa-gestell ein śūdra oder ein brahmanengeselle ⁵⁰¹) sich niedersetzen und mit der vornehmsten gattin des verstorbenen eine unterredung anfangen. Er fragt: „durch mich bittet der N. N. — hier nennt er den namen des verstorbenen — um aufenthalt“ ⁵⁰²). Die gattin antwortet: „ich gewähre (diesen) nicht.“ Dieselbe frage und antwort werden zum zweiten mal gestellt und gegeben. Das dritte mal antwortet die gattin: „für eine nacht gewähre ich (den aufenthalt)“, oder je nachdem man das dhuvana während drei, fünf oder noch mehrere nächte halten will, vgl. n° 85.

⁵⁰¹) *brahmabandhuḥ*. Das wort hat immer eine verächtliche bedeutung, vgl. unten N. III. 9.

⁵⁰²) *vasatiṃ mayāsūv icchati*; zur bedeutung dieses rituell, vgl. unten N. III. 13*.

82. Ist die zustimmende antwort von der frau gegeben, so wird der aschenkrug unter das palāśa-gestell am boden niedergesetzt.

Die Śaunakins setzen den aschenkrug (oder die knochen), noch ehe die sonne untergegangen ist ⁵⁰³), in die hütte und lassen jetzt, ebenfalls in der hütte, die brahmanenspeisung stattfinden, indem auch die Väter gespeist werden. In den anderen ritualbüchern wird nur gelehrt, dass es an diesem tage reichliche speise geben soll und dass ein rind oder ein stück kleinvieh (ein röthlicher ziegenbock) geschlachtet wird; das dharmasūtra des Āpastamba scheint aber auch eine andeutung zu enthalten, nach welcher die brahmanen und die Väter in der hütte, und zwar die ersteren im nördlichen, die letzteren im südlichen theile derselben gespeist werden ⁵⁰⁴). Im Mādhyandinasūtra wird auch erwähnt, dass „einige ihm (d. h. dem todten oder dem aschenkruge) speise darbringen.“ Nach den Śaunakins also führt der verrichter die Väter herbei mit dem spruch: „kommt her, o Väter“ ⁵⁰⁵); mit dem spruche: „das knie beugend“ ⁵⁰⁶) soll er sie niedersitzen lassen; mit dem spruche: „mögen sich niederlassen“ ⁵⁰⁷) heisst er sie sich niederlegen; mit

dem spruche: „dies ist euer gefäss, o Väter“ giesst er drei wasserkrüge aus. Darauf gibt er dreien brahmanen, die natürlich die Väter vertreten, einen honigtrank zu trinken und bietet ihnen das ehrenwasser an, in der weise wie dies anderwärts im Kauśikasūtra beschrieben ist. Dann wird eine kuh geschlachtet, deren rechte hälfte für die brahmanen, die linke für die Väter bestimmt ist. Von der netzhaut werden mit dem spruch: „führe das netz, o Jātaavedas“⁵⁰⁸⁾ drei spenden geopfert und eine vierte dem Yama. Darauf wird ein gericht (kṛsara), in welches einundzwanzig gerstenkörner gemischt werden, zubereitet und der prapāka des geschlachteten thieres: von der gerstenspeise essen die lebendigen, von der anderen wird ein kloss bereitet und für den verstorbenen niedergelegt. Endlich wird noch ein rührtrank, mus und fleisch hingelegt mit folgendem spruch:

„Der rührtrank und das mus und auch das fleisch, das ich dir
[niederleg’,

Das alles soll dir speise sein und süsses bringen, voll von fett”.

Das alles dürfen die bedienten, welche (den aschenkrug) getragen haben, geniessen, nachdem es abgekühlt ist⁵⁰⁹⁾.

⁵⁰³⁾ Dies ist die zeit, wo gewöhnlich das manenopfer stattfindet: „wenn die baumwipfel noch von der sonne beschienen werden“ (Āp.); „am sinkenden tage“ (Kauś. sū. 87. 2).

⁵⁰⁴⁾ Āp. dharmasūtra II. 18. 14: *mānam ca kūrayet praticchannam; tasyottarārdhe brāhmaṇān bhojayed, ubhayān paśyati brāhmaṇāṃś ca bhuñjānān māne ca pitṛn ity upadiśanti*. Es liegt kein grund vor mit Haradatta *māne* anders als in der gewöhnlichen bedeutung (gebäude, hütte) zu nehmen.

⁵⁰⁵⁾ Verf. Altind. Ahnencult, s. 103, note 1.

⁵⁰⁶⁾ ib. note 2.

⁵⁰⁷⁾ ib. note 3.

⁵⁰⁸⁾ ib. s. 62, n° 14.

⁵⁰⁹⁾ vgl. Verf. Altind. Ahnencult, s. 180.

83. Über den aschenkrug, der am boden steht, wird in das palāsagestell der krug mit hundert löchern gesetzt; dieser wird mit dem gemisch von saurer milch und molken gefüllt, während dazu folgender spruch gesagt wird:

„Ich opfre in Vaiśvānara dies haviṣ, die tausendström’ge hundert-
[ström’ge quelle;

In diesem strotzenden (gefässe) soll er den vater, gross- und ur-
[grossvater nähren" ⁵¹⁰].

Zu den fallenden tropfen spricht er die beiden sprüche aus: ⁵¹¹)

1. „Der tropfen springt zur erde hin, zum himmel, zu dieser
[stätte hin und zu der alten;
Den tropfen, der zur dritten stätte hingeht, den opfre ich
[unter den sieben hotrā's."
 2. „Die see hier, diese hundertström'ge quelle, die in der schöp-
[fung mitte sich ausbreitet,
Die, unversiegbar, ghee dem manne träufelt, der schade
[nicht im höchsten raume, Agni!"

⁵¹⁰) Die zweite zeile anders nach der Atharvasamhitā (XVIII. 4. 35): „Er nährt den vater; die grossväter, die urgrossväter nährt er strotzend".

⁵¹¹) So nach Hir.-Bhār.; Baudh. verordnet: „ich opfre in Vaiśvānara" und „der tropfen" beim füllen des kruges, „die see hier" beim fallen der tropfen.

84. Jetzt das eigentliche dhuvana. Vier brahmanenschüler oder blosse abkömmlinge eines brahmanen ^{511*}), die haare zur rechten seite des hauptes aufgebunden, die zur linken gelöst, mit der flachen hand sich den linken schenkel schlagend, auf das fell schlagend, welches man um das palāśa-gestell gebunden hat (?) ⁵¹²), mit den zipfeln des gewandes dem aschenkrug zuwehend gehen dreimal um das gestell hin, demselben die linke seite zukehrend und rufend: „das fell, ohé! das fell, ohé! ⁵¹³)" So gehen auch die verwandten und die weiber herum, aber ohne die worte zu rufen und mit den „oberen" (?) gewandzipfeln wedelnd ⁵¹⁴). Währenddem soll musik und tanz stattfinden: die lauten werden geschlagen, die muscheln, pfeifen, flöten ertönen, es wird gesungen und getanzt. So ausführlich die jüngeren Taittirīya-sūtras; Baudhāyana sagt nur, dass, wenn auch die männlichen verwandten und die frauen herumgegangen sind, „hierauf auch tänzerinnen nachtanzen sollen".

Nach dem rituell der Śaunakins befiehlt der vollzieher: „die lauten sollen ertönen"; „erheitert die Väter", sagt er auch ⁵¹⁵). Darauf wird ein leerer (wohl metallener) kessel in die mitte der hütte niedergesetzt, auf welchen sie mit einem alten schuh schlagen. Diese handlung wird von folgendem spruch begleitet:

„Sich am metall den schmutz ⁵¹⁶⁾ abwischend gehn sie weiter,
[des neuen lebens fürder noch geniessend,
Zunehmend an besitz und kindersegen; und mögen sie schön
[duftend in dem haus sein“.

Dann schreiten die weiber ⁵¹⁷⁾ mit aufgelösten haaren, die linke seite den knochen zukehrend, dreimal um das gestell herum, sich die rechten schenkel schlagend.

Dem ritus der Mādhyandinas zufolge wird der auf dem bette befindliche aschenkrug mit einem neuen stück kleid umwickelt und während die eisernen becken ertönen und die laute angeschlagen wird, schreiten die verwandten dreimal um den krug herum, mit ihren übergewändern oder mit fächern ihm zuwedelnd. „Nach einigen auch die weiber.“ Der mündlichen überlieferung zufolge wird jetzt dem verstorbenen speise dargeboten ⁵¹⁸⁾. An diesem tage soll reichliche speise da sein und soll es tanz, gesang und musik geben.

^{511*)} Hir. kalpasū. XXIX. 2 med.: *catvāro brahmacāriṇo 'nye vā brāhmaṇāyanāḥ*; Baudh. pi. sū. I. 14 s. f.: *tadanu nartakyaś cānūrtyeyur yaś cāpahanyate*. Ist „derjenige *yo'pahanyate*“ ungefähr synonym mit *brāhmaṇāyana*?

⁵¹²⁾ Nicht sicher bin ich was die bedeutung dieses *carmanāghnantah* angeht, vornehmlich weil das Baudhāyanasūtra hier den instr. hat: *athainam rohitena carmanānaduhenābhighātam abhighātam trir apasalaḥ pariyaṇti*. Unter den requisiten war ein wenig früher dieses fell erwähnt mit der näheren andeutung: *āhananārtham*. In den beiden sūtras werden wohl zwei etwas verschiedene handlungen beschrieben. Für das richtige verständniss des Hir. sūtra ist vielleicht die angabe von interesse, dass der krug (ob der aschenkrug oder der durchlöcherter krug ist nicht deutlich) mit einem fell mittelst kuśagräser zu umwinden ist: *tasya bilam carmanū kuśaiḥ pariṇaddham*.

⁵¹³⁾ Hir.: *ajinamoyi* oder *ajinamoyī*, Baudh.: *ajinamau*; *ajinam* enthält wohl eine anspielung auf das fell und auf das verbum *ajati*, welches ominös ist, vgl. n° 70, s. 127. *oyi* scheint interjection zu sein, vgl. Mānavaśrautasūtra ms. Haug. fol. 84. a, wo ein mantra so schliesst: *suprajaso yūyam asmābhīr bhūyāstha pitaro hoyi pitaro hoyi pitaro hoyīti*.

⁵¹⁴⁾ *uttarābhik sigbhik*, vgl. note 607.

⁵¹⁵⁾ Nach Bloomfield's ausgabe des Kauś. sū. hätte man dieses *mahayata pīṭṇ itī* (84. 9) zum folgenden zu nehmen; eher scheint es zum vorigen zu gehören. Auch involviert es viel-

leicht den auftrag gesang und flötenspiel anzustimmen und zu tanzen.

⁵¹⁶⁾ nl. den durch die berührung der todessubstanz verursachen.

⁵¹⁷⁾ „die weiber“, oder „weiber“? Ob wirklich klageweiber gemeint sind (Oldenberg, die Religion des Veda, s. 573, anm. 1) oder nur die weiblichen verwandten, ist nach meiner ansicht unsicher. Die *vikeśyaḥ* und *vyastakeśyaḥ* der Atharvasaṃhitā erklärt Sāyaṇa wohl richtig als *bandhuyoṣitaḥ* (zu AS. VIII. 1. 19). Dass aber auch gemiethete frauen bei diesem umgang auftreten, beweisen die tänzerinnen des Bau-dhāyanasūtra.

⁵¹⁸⁾ Kāty. śrs. s. 986, note 3.

85. Das jetzt beschriebene dhuvana ist nach einstimmiger überlieferung ⁵¹⁹⁾ dreimal zu verrichten: zum ersten mal nach (oder bei) sonnenuntergang (vgl. n° 82 anfang) oder in der vornacht, zum zweiten mal um mitternacht und zum dritten mal in der zweiten hälfte der nacht. Nach den vier Taittirīyasutras auch dreimal des tages: morgens frühe, am mittag und nachmittags. Diese ceremonie verrichtet man eine nacht, drei, fünf, sieben oder elf nächte (tage) oder während eines halbmonats oder noch länger, ja einige halten das dhuvana sogar ein ganzes jahr. Je nach der dauer des dhuvana ist natürlich die antwort der gattin (n° 81) zu variieren.

⁵¹⁹⁾ Kauś. sū. 84. 11; Kāty. śrs. XXI. 3. 9; Baudh. pi. sū. I. 14 s. f; Hir. kalpasutra XXIX. 2. s. f.

86. Wenn jetzt auf dem schon erwähnten feuer in fünf töpfen verschiedene musspeisen gekocht worden sind (eine aus körnern mit schmalz, eine zweite aus körnern mit gekochter milch, eine dritte aus körnern mit milch, eine vierte aus körnern mit saurer milch, eine fünfte aus körnern mit honig), machen sie sich, d. h. der adhvaryupriester und die verwandten, in der zweiten hälfte der nacht auf den weg — wenn man weder vorn noch hinten den mond sieht, also in der neumondnacht ⁵²⁰⁾ — das feuer voran, dann der wasserkrug, dann der rothe zugochs, dann der aschenkrug ⁵²¹⁾ und die übrigen requisiten, vgl. n° 78. Das feuer setzt der adhvaryu zwischen dem śmaśāna und dem dorfe auf den boden und bleibt, das feuer in flammen erhaltend, sitzen; noch ehe es hell zu werden anfängt, gehen sie nach dem für das śmaśāna bestimmten ort.

Jetzt die eigentliche loṣṭaciti.

⁵²⁰⁾ vgl. note 483.

⁵²¹⁾ Von den Śaunakins wieder mit den „aufsteh-versen“ aufgehoben und mit den „bringversen“ weggebracht (Kauś. sū. 84. 13).

87. Eine der schwierigsten bei der loṣṭaciti sich erhebenden fragen ist diese: wie ist die art und welche sind die proportionen des herzurichtenden śmaśāna?

Zuerst: welches ist das verhältniss dieses śmaśāna zu der als kāmīyā citi aus den texten des Yajurveda bekannten śmaśānaciti? ⁵²²⁾ Über diesen bis jetzt unsicheren punkt ⁵²³⁾ glaube ich soviel behaupten zu können, dass mit der śmaśānaciti des „feuerschichtungs-ritus“ und der śulbasūtras ein feueraltar gemeint ist, welcher nur die gestalt nicht die maasse mit dem śmaśāna oder todtendenkmal gemeinsam hat. Das feld der śmaśāna-citi nämlich ist nach dem Baudhāyanasūtra das des gewöhnlichen feueraltars: $7\frac{1}{2}$ □ puruṣa ⁵²⁴⁾; die prācī ist 6 puruṣa, die höhe 1 janū (= 32 anguli's); aus fünf schichten besteht der altar.

Das śmaśāna dagegen hat nach ausweis desselben sūtra, und damit stimmen alle anderen quellen überein, die länge eines puruṣa. Was aber die śmaśānaciti mit dem śmaśāna gemeinsam hat, ist die eigenthümlichkeit, dass die oberfläche nicht horizontal sondern schräg, d. h. im osten höher als im westen, ist. Gerade die stelle des Baudhāyanasūtra, die der commentator zum Baudh. śulbasūtra (Thibaut. I. I. s. 269) citiert, wenn er von der schrägen oberfläche der śmaśānaciti handelt, ist dem Baudhāyanapitṛmedhasūtra (I. 15 init.) entlehnt. Während also nach dem Baudhāyanakalpa das śmaśāna die gestalt der śmaśānaciti hat, wie sie Thibaut in seinem diagramm (Plate XVIII) gezeichnet hat, aber nur viel kleiner ist, steht es mit dem śmaśāna der anderen schulen anders. Nach dem śulbasūtra des Āpastamba-Hiraṇyakeśin ⁵²⁵⁾ „gibt es zwei arten von śmaśāna, viereckige und runde.“ Weiter heisst es, dass die viereckige śmaśānaciti mit der droṇaciti identisch ist, aber ohne den stiel. Ebenso wie nach diesem texte für die śmaśāna-citi eine doppelte form erlaubt wird, gibt es nach dem Kauśikasūtra viereckige und runde śmaśāna. Wichtig ist in diesem zusammenhang die angabe im cayanasūtra des Hiraṇyakeśin: ⁵²⁶⁾ „viereckig oder kreisförmig ist die śmaśānaciti, nach einigen wie die vedi beim Grossväteropfer“. Damit stimmt nun wieder die

vorschrift der Mādhyandinas⁵²⁷⁾ überein, nach welcher das śmaśāna ein viereck sein soll, dessen ecken nach den vier himmelsgehenden gerichtet sind; an der nördlichen und westlichen seite soll es breiter sein.

⁵²²⁾ TS. V. 4. 11. 3, MS. III. 4. 7 s. f. Man vergleiche besonders die ausführliche beschreibung, die Thibaut im Journal of the Asiatic Soc. of Bengal, part I n° III, 1875 s. 265 flgg. nach dem Baudhāyanaśulbasūtra mittheilt. Im vorübergehen berichte ich hier einen sehr störenden fehler in Thibaut's übersetzung des sūtras *tribhīr bhāgair... uddharet* (l. l. s. 266); man hat zu lesen: „with three of these parts construct an oblong of the breadth of the half of one part“ u. s. w. und zwei zeilen weiter: ... equal to the half of the side“.

⁵²³⁾ vgl. Weber, Ind. stud. XIII, s. 264; Thibaut l. l. vermuthet unrichtig: „it seems to be a construction on which the dead body was placed, perhaps the pile on which it was burned“.

⁵²⁴⁾ Aus welchem grunde man hier halbe puruṣa's anzunehmen hat, ist von Thibaut nicht erklärt.

³²⁵⁾ Āp. śulbasūtra, adhy. 13 s. f., Hir. kalpasūtra praśna XXV, adhy. 14. s. f.: *śmaśānacitaṃ cinvīta yaḥ kāmayaḥ pitṛloka ṛdhnuyām iti vijñāyate drayāni khalu śmaśānāni* (Hir.: *śmaśānacitāni*) *caturaśrāṇi parimaṇḍalāni ca tatra yāthākāmi śabdārthasya viśayitvāc caturaśraṃ vā yaśya guṇaśāstraṃ samacaturaśravat tat tsaruvārjaṃ droṇacitoktam*. Hiermit vergl. man den leider mir verdorben vorliegenden commentar des Kapardisvāmin (MS. Burnell LXXX, fol. 20, b.): *yeṣu pitṛmedhī kriya* (sic) *teṣāṃ pitṛṇāṃ sambandhabuddhyā ca tasmāc caturaśra eva cetavyaḥ*.

⁵²⁶⁾ Kalpasūtra pr. XII. 20. s. f.: *caturaśraḥ parimaṇḍalo vā yathā mahāpitṛyajñiki vedir ity ekeṣāṃ*.

⁵²⁷⁾ Kāty. XXI. 3. 28: *dikṣraktipuruṣamātraṃ mimāṇe. uttarataḥ pṛthu paścāc ca*; Śat. Br. XIII. 8. 1. 5: *catuḥśrakti* (sc. *kuryāt*).

88. Wie die gestalt, so sind natürlich die proportionen des śmaśāna je nach den schulen verschieden.

a. Die länge und breite. Baudhāyana gibt bloss an: „es soll das maass eines mannes haben,“ also so gross sein wie ein mann mit emporgehobenen armen. Dasselbe maass nach den Mādhyandinas.

Die jüngeren Taittirīyasūtras messen ein viereck aus, dessen seiten überall fünf schritt (prakrama) sind, nach einigen aber im osten sechs schritt." Das śmaśāna der Śaunakins hat diese proportionen: östlich 5, westlich 3, süd- und nördlich 7; oder östl. 7, westl. 5, süd- und nördlich 9; oder östl. 9, westl. 7, süd- und nördlich 11. Alle diese vorschriften stimmen mit denen der śmaśāna-citi nach Baudhāyana in dem punkt überein, dass die für die nord- und südseite angegebenen maasse unter sich gleich sind und dass die östliche seite länger ist als die westliche. Anders scheint die sache nach der ausmessung des prayoga (Mahīdhara zu VS. XXXV) der Mādhyandinas beschaffen zu sein. Der ganze umfang des śmaśāna beträgt nach dieser quelle vier puruṣa (4×120 angula), welche so zu vertheilen sind, dass die beiden nach n.o. und n.w. gekehrten seiten die längsten (jede seite zu $129\frac{1}{4}$ angula), die beiden anderen nach s.o. und s.w. gekehrten seiten dagegen die kürzeren sind (jede zu $110\frac{3}{4}$ ang.) Hier ist also die südöstliche seite kürzer als die nordwestliche.

b. Die höhe. Im Hiranyakeśisūtra wird gesagt: „das maass des śmaśāna ist: zwei angula, drei angula, vier angula, ein prādeśa, eine vitasti, bis zum knie reichend, bis zum schenkel reichend, bis zur hüfte reichend. Dies ist das höchste maass des śmaśāna, welches er aber nicht zu erreichen suche. Ein wie grosses maass (er) östlich (erreicht), das unmittelbar daran sich anschliessende (erreiche er) westlich; oder auch zwei angula östlich und mit dem boden gleich westlich, nach einigen". Diese worte bedeuten einfach folgendes: macht man das śmaśāna im osten (vorne) zwei angula hoch, so soll es im westen (hinten) gleich mit der erde sein; im osten drei angula hoch, dann im westen zwei angula, im osten bis zum knie reichend, dann im westen eine vitasti u. s. w. Um dieses zu erreichen soll man nach einem prayoga⁵²⁸) vor dem niederlegen der ziegel das śmaśānaterrain am östlichen theil erhöhen, so dass der boden, von hinten, d. h. vom westen gesehen sich wie der rücken eines elephanten ausnimmt. Dasselbe bezweckt Baudhāyana's vorschrift: wenn es im osten bis zum halse reicht, soll es im westen bis zum nabel reichen; wenn es im osten bis zum nabel reicht, dann im westen bis zum knie; wenn es im osten bis zum knie reicht, dann im westen bis zum fussknöchel, wenn es im osten bis zum fussknöchel reicht, dann soll es im westen mit dem boden gleich sein. Vielleicht haben die im Kauśikasūtra (85.1) angegebenen, zum theil ganz unbekannten maassnamen einen ähnlichen zweck wie die aufzählung im Hiranyakeśisūtra. „So gross wie ein mann mit emporgehobenen armen soll es für einen agnicit sein,"⁵²⁹) wird in

derselben quelle gesagt. Nach den Mādhyandinatexten ist nur für einen kṣatriya die mannshöhe zu nehmen, für einen brahmanen reiche es bis zum munde; für eine frau bis zum schoosse, bis zum schenkel für einen vaiśya, bis zum knie für einen sūdra — oder für alle bis zum knie, „in dieser weise lässt er nicht raum für einen zweiten“. ^{529*)} Was des Hiranyakeśin's verbot anbelangt, das höchste maass zu erreichen, so vergleiche man damit die vorschrift aus dem Śatapatha: „er soll es nicht gross machen, damit er nicht ein grosses übel (*agham*, vgl. note 106*) mache (verursache)“.

⁵²⁸⁾ Prayoga Burnell: *iṣṭakopadhānāt pūrvam eva yathāhastiprṣṭhāvat: purastād unnatam paścān ninatam bhavati; tathā kṣetralalpanū ca*; vgl. Thibaut, l. l. s. 269, z. 29.

⁵²⁹⁾ Kauś. sū. 85. 10: *yāvān puruṣa ūrdhvabāhus tūvad agnicitah* (sc. *śmaśānam syāt*). So ist, meine ich, mit den hss. Bū. Ch. E. Ku. und den anderen zu lesen. Bloomfield's beide emendationen halte ich für verfehlt.

^{529*)} Śat. Br. XIII. 8. 3. 11. sq.; vergl. hierüber die addenda.

89. An der stelle, wo man das śmaśāna errichten will, angelangt, besprengt der adhvaryu diese tüchtig mit wasser und zwar aus krügen, die in ungrader anzahl vorhanden sind, so, dass alle lebendige wesen entfernt werden. ⁵³⁰⁾ „Nicht auf lebendiges streue er (die knochen) aus, wenn er es thäte, so würde er auf lebendige (personen) ausstreuen“. Es wäre also ein böses omen für die überlebenden. Mit einem noch frisch grünen palāśa-, śamī- oder kām-pīla-aste wird die stelle gereinigt, wozu folgender spruch ausgesprochen wird:

„Geht fort, geht hin, zerstreuet euch von hinnen“ vgl. s. 33. So die vier Taittirīyaschulen und die Śaunakins; die Mādhyandinas verwenden diesen:

„Von hinnen sollen gehn die geiz'gen, die widerwärtigen götter-
[feinde; diesem, der Soma presste, gehört die stelle:
Von lichte, tagen, nächten wohl erhellet, soll einen ruheort ihm
[Yama geben.“

Er wirft den ast in südlicher ⁵³¹⁾ richtung fort (in südöstlicher nach den Śaunakins) und berührt wasser.

⁵³⁰⁾ Nach dem ritus der drei Taitt. und des Kauś. sūtra war diese handlung schon am vorigen tage verrichtet, vgl. n° 76.

⁵³¹⁾ Im gewöhnlichen rituell, z. b. nach der reinigung der für den gārhapatya-altar bestimmten stelle, wird der ast in nördlicher oder östlicher richtung fortgeworfen, z. b. Āp. kalpa-sūtra praśna XVI. 4 init. *prācīm udicīm vā śākhām udasitvā*.

90. Auf den befehl des adhvaryu ⁵³²⁾ wird jetzt das terrain ausgemessen. Dazu gebraucht man ein von muñja- oder balbaja-gras nach links herum geflochtenes dreifaches seil, fängt im osten an und geht um die auszumessende stelle so herum, dass man dieser die linke seite zukehrt. ⁵³³⁾ Am ausführlichsten sind hier die texte der Śaunakins und der Mādhyandinas. Nach den ersteren wird mit dem spruch:

„Wir messen dieses maass hier aus; dass nicht ein zweites mal
[gemessen werde,
Nicht eher als bis wir hundert jahr' gelebt" ⁵³⁴⁾

südlich (d. h. wohl von süd nach west) mit dem seil gemessen. Darauf wird ein umlegeholz vom varaṇa-baum umgelegt mit den worten: „es halte das übel fern" (*vārayatām*) und an der südlichen ecke ein hölzerner pfahl (um das seil zu halten) eingeschlagen. Ebenso wird im osten ein pfahl eingeschlagen und ein umlegeholz von śāmīla mit den worten: „in ruhe sei (*śamebhyaḥ*) das übel" umgelegt. Im norden ein umlegeholz von udumbara mit den worten: „beschwichtigt sei das übel." Im westen ein umlegeholz von palāśa mit: „das übel ist beruhigt." Auch nach dem Kātyāyanasūtra werden an den ecken die vier pfähle eingeschlagen um das umgespannte seil zu halten: im osten von palāśaholz, an den anderen ecken von śāmīla-, varaṇa-holz und von stein. Ist das terrain ganz ausgemessen, so spricht nach den Śaunakins der adhvaryu den spruch:

„Das maass hab' ich gemessen, zum himmel kam ich, lange möcht'
[ich leben;
Dass nicht ein zweites mal gemessen werde, nicht eher als bis
[ich hundert jahr' gelebt."

In der quere wird endlich ein blau-rother faden (vgl. note 377) befestigt. In dem boden ist jetzt, dem gespannten seil entlang, eine linie einzuritzen, das seil ist wegzunehmen, und grübchen sind in der eingeritzten linie zu graben, in welche, nach einigen jetzt, nach anderen später, vgl. n^o 96, die von Kātyāyana *parīśritaḥ*, von Bau-dhāyana *apasyāḥ*, von den anderen *śarkarāḥ* genannten, kleinen zur umschliessung des feueraltars gebrauchten steinchen aufrecht ein-

gegraben werden ⁵³⁵). Diese sollen im westen und süden nach Baudhāyana etwas höher sein.

⁵³²) *premāṇi mātṛām upastuhi.*

⁵³³) Also auch hier in einer von der gewöhnlichen praxis, wo man mit der sonne geht, abweichenden weise.

⁵³⁴) Von einer „verwesungsfrist“ (so Weber) ist entschieden hier die rede nicht. Die betheiligten personen geben nur der hoffnung ausdruck, nicht vor dem alter zu sterben. Höchstwahrscheinlich sind die folgenden mantras (AS. XVIII. 2. 39 – 44) dazu bestimmt das ausmessen der anderen seiten des vierecks zu begleiten, obschon das Kauś. sūtra dies nicht erwähnt.

⁵³⁵) Kāty. śrs. XXI. 3. 33, Ś. Br. XIII. 8. 2. 2, Baudh. pi. sū. I. 15. Überall wird bekanntschaft mit dem ritus des agnicayana vorausgesetzt. So verweist die citierte Kātyāyana-stelle auf śrs. XVI. 8. 24; das Baudh. pi. sū. ist hier zum theil gleichlautend mit dem agnisūtra adhy. 19: *athainam* (nl. *agnikṣetram*) *akṣṇayāmānena pramāya samantam spūndyayā paritanoty, anuspandyaṁ lekhāṁ likhaty, apoddhṛtya spandyaṁ karṣūḥ khānayanty, ucchrayanty apasyā, dakṣiṇataś ca paścā ca varṣiyasīḥ kurvanti.*

91. Jetzt wird die stelle in stand gesetzt um die gebeine aufzunehmen. Erst soll sie, wie immer vor der anlegung eines feueraltars geschieht, gepflegt und besät werden.

Südlich oder nördlich (so die Kātyas) wird ein vorher von udumbara-holz verfertigter pflug auf den befehl des adhvaryu: „spannet an“ mit sechs zugochsen bespannt: mit sechs, zwölf oder vierundzwanzig oxen nach den jüngeren Taittirīyaschulen, also wie beim agnicayana ⁵³⁶). Anders Baudhāyana, nach welchem vor den pflug sieben, dreizehn oder eine (andere) ungrade anzahl oxen zu spannen sind ⁵³⁷). Wie schon bemerkt (vgl. n° 77) hängt die zahl der pflugochsen mit der der ziegel (erdschollen) zusammen, in der weise, dass so viel hundert ziegel gebraucht werden als es pflugochsen gibt; natürlich wachsen auch alle proportionen des śmaśāna verhältnissmässig. Das einspannen wird von folgendem spruche begleitet:

„Gott Savitar hat dies gebein in den schoos der Mutter, der erde,
[gelegt:

Dafür sollen angespannt die stiere werden.“

Besser zur handlung passend ist die redaction dieses spruches bei den Mādhyandinas:

„Deinem gebein soll Savitar einen platz in der erde suchen:
Dafür sollen die stiere angespannt werden.“

⁵³⁶⁾ vgl. Ind. Stud. XIII. s. 244.

⁵³⁷⁾ Wieder im gegensatz zum *daivaṃ karma*, weil es beim cayana (adhyāya 25 s. f.) heisst: *athāsya itatpurastād eva dūmbaram yugalāṅgalaṃ kṛitaṃ bhavati śadgavaṃ dvādaśagavaṃ vā*.

92. Der vom seil eingeschlossene raum wird darauf mit furchen durchzogen. Nach den schulen des Schwarzen Yajus werden in der folgenden weise sechs furchen gezogen: eine von ost nach west; darauf, nachdem die pflugschaar aufgehoben worden ist ⁵³⁸⁾ und man sich nach links hin umgewendet hat, eine in entgegengesetzter richtung: von west nach ost; dann noch eine von ost nach west. Darauf eine furchen von nord nach süd, eine von süd nach nord, und eine sechste von nord nach süd. Jedesmal während eine furchen gezogen wird, sagt der adhvaryu diese beiden sprüche her:

1. „Die ochsen und die männer und die pflugschaar pflüge
[richtig jetzt;
Richtig der riem gebunden sei; den stachel schwinde rich-
[tig du!

Śūna und Sīra, macht's uns recht!“

2. „Śūna, Sīra (hört) dieses wort: benetzt die erde mit dem nass,
Welches im himmel ihr erzeugt.“

Jedesmal wenn eine furchen gezogen ist, sagt der adhvaryu, indem er nach der furchen hinblickt: ⁵³⁹⁾

„O furchen, wir verehren dich, sei lieblich uns und hold gesinnt,
Damit du uns mögst glücklich sein, damit du uns mögst frucht-
[bar sein“.

Nach dem ritual des Weissen Yajus werden dem gespannten seile entlang vier furchen gezogen, die erste von nord nach west mit dem yajus: „Vāyu reinige dich!“ die zweite von west nach süd mit dem yajus: „Savitar reinige dich!“ die dritte von süd nach ost mit dem yajus: „Mit Agni's schimmer“, die vierte von ost nach nord mit dem yajus: „Mit Sūrya's glanz“. Ohne spruch wird darauf in der mitte eine unbestimmte anzahl furchen gezogen ⁵⁴⁰⁾.

⁵³⁸⁾ Im gegensatz zum pflügen beim agnicayana, wo nicht für

jede neue furche die pflugschaar aufgehoben wird. Die oben mitgetheilten details entlehne ich dem Prayoga Haug.

⁵³⁹⁾ Das hinblicken nach der furche, im agnicayana-rituell des Weissen Yajus fehlend, findet sich in dem des Schwarzen Yajus: Hir. kalpasūtra XI. 15 init.: *śītām pratyavekṣate ghṛtena śīteti*.

⁵⁴⁰⁾ Im rituell der Śaunakins wird bloss die handlung des pflügens verordnet, näheres fehlt hier.

93. Mitten in die gepflügte stelle wird der aschenkrug hingestellt mit folgendem spruch:

„Gott Savitar hat dieß gebein in den schooss der Mutter, der
[erde, gestellt:

Sei günstig ihm, o Aditi!”

94. Das abspannen der zugochsen geschieht nach den Mādhyandinas bloss mit dem yajus: „abgespannt sollen sie werden”. Nach den schulen des Schwarzen Yajus aber wird derselbe mantra ausgesprochen wie bei der correspondierenden handlung im agnicayana:

„Geht, abgespannt, ihr stiere! zu den göttern; wir haben die
[grenze jenes dunkels überschritten,

Das licht erreichten wir, zum himmel gelangten wir”.

Während beim agnicayana die zugochsen in nördlicher richtung ⁵⁴¹⁾ entlassen werden, tritt beim pitṛmedha wieder das gegentheil ein: hier werden sie in südlicher richtung entlassen. Wenn anlässlich des pitṛmedha ein opferlohn dargereicht werden soll, so werden später die pflugochsen dem adhvaryu geschenkt. ⁵⁴²⁾

⁵⁴¹⁾ Hir. kalpasūtra XI. 15: *vimucyadhvam . . . aganmeti dakṣiṇe 'mse balivardān vimucyottare vā prāñca udico votsrjati*. Baudh. cayanasūtra: *udica utsrjati*.

⁵⁴²⁾ Die Baudhāyana-stelle (pi. sū. I. 15): *ta ete 'dhvaryor bhavanti bis tad yugalāṅgalam* ist mit dem cayana gleichlautend, ausgenommen *dakṣiṇāvān pitṛmedho*, wofür das cayanasūtra hat: *dakṣiṇāvatā yajate*.

95. Darauf wird die śmaśāna-stätte besprengt und besät. Aus einem wassergefäss vermittelt eines udumbara-astes sprengt er

wasser ⁵⁴³) über die stätte vom osten aus, links herum, im süden aufhörend. Nach Baudhāyana wird die stätte nicht besprengt, sondern der aschenkrug oder das terrain befächelt. Folgender spruch begleitet die handlung:

„Es weht der wind, die blitze fallen, die kräuter spriessen ⁵⁴⁴)
[auf, die sonne scheint,
Es kommt erquickung zu der ganzen welt, wenn Parjanya mit
[seinem saft die erd' erfrischt.“

In dem erwähnten wassergefäße werden verschiedene ⁵⁴⁵) kräuter (wohl die saat) zusammengerührt (mit saurer milch und opferbutter nach Baudhāyana). Der mantra, der nach dem Schwärzen Yajus zum aussäen dieser kräuter gesprochen wird, ist folgender:

„Wie für gott Yama den palast die fünf ⁵⁴⁶) menschen besäeten,
So auch besä' ich den palast, damit wir lang' im leben seien.“

Die Mādhyandinas sprechen beim aussäen einen der mantras aus, die bei der entsprechenden handlung im cayanarituell gebraucht werden (VS. XII. 79)

⁵⁴³) Vgl. Kāty. XVII. 3. 3; Hir. kalpasūtra XI. 15: *pañcadaśodacamasūn ninayati, dvādaśānusūtam trīn akrṣṭe*. Im Baudhāyana-cayanasūtra fehlt das besprengen.

⁵⁴⁴) eig.: „richten sich auf“, nach dem erfrischenden gewitter.

⁵⁴⁵) Vierzehn arten: sieben cultur- und sieben wilde kräuter nach Hir. I.1.: *sapta grāmyā vapaty anusūtam, akrṣṭa āranyā; yām oṣadhīnām nādhigachet tasyāḥ sthūne yavān madhumīśrān vapet*. Dieses letzte erlaubt Prayoga Haug auch beim pitṛmedha. Baudhāyana's *agnivat* deutet auf das cayanasūtra: *athāsyaitat-purastād evaudumbare droṇe sarvaūṣadham dadhnājyena samudāyutam bhavati*.

⁵⁴⁶) Bezeichnung einer unbegrenzten mehrheit.

96. Ganz wie bei der gewöhnlichen „feuerschichtung“ wird das śmaśānafeld jetzt mit den kleinen steinen (*śarkarāḥ*) umschlossen (vgl. n° 90). Ihre anzahl wird unbestimmt genannt, soll aber nach den späteren quellen mehr als siebenundzwanzig, die beim cayana gebrauchte anzahl, betragen. Beim hinstellen dieser steinchen in die zuvor gemachte grube (vgl. n° 90) wird über je dreien folgender spruch hergesagt:

„Schichtend seid ihr, unterschichtend, heraufschichtend!

Seid festgesetzt! Die Väter sind eure gottheit. Prajāpati möge
[euch mit hilfe dieser gottheit stellen.]

Darauf wird auf das śmaśāna gleichmässig und so, dass die śarkarās befestigt werden ⁵⁴⁷), sand ausgestreut mit einem im gāyatrī-metrum verfassten vers für einen brahmanen, mit einem im triṣṭubh-metrum verfassten für einen kṣatriya und mit einem im jagatī-metrum verfassten für einen vaiśya. Alles wie beim agnicayana ⁵⁴⁸).

⁵⁴⁷) Baudh.: *yathasuṣṭhu yathāśarkaraṃ*. Dazu Mahāgnisarvasva fol. 26. a: *yathā agnikṣetraṃ samam bhavati yathā ca tat bahiśśarkarāḥ dṛḍhā bhavanti tathā śarkarā anatīkramya sam-bhārān vyūhati*.

⁵⁴⁸) vgl. Ind. Stud. XIII, s. 246. Die mantras sind: *āpyāyasta sametu te*, TS. III. 2. 7. 4; *sam te payāṃsi*, TS. ib.; und für den vaiśya (von Baudh. nicht erwähnt): *asāvi somo aruṣo*, RS. IX. 82. 1. So nach Hir. kalpasūtra XI. 15. s. f.

97. Die vier erdklösse, die beim cayana in den vier himmels-
gegenden vom terrain ausserhalb der vedi zu holen und innerhalb
der śarkarās niederzulegen sind ⁵⁴⁹), kommen auch beim śmaśāna zur
anwendung. Im rituell der Taittirīyashulen tragen sie den namen
vidhṛtiloṣṭa, „die scheidungsklösse“. Der erste wird im osten nieder-
gelegt mit dem spruch: „die erde richt' ich um dich auf“ vgl.
n° 58, s. 107; der zweite im norden mit diesem spruch: „geh' ein
zur mutter“ vgl. ib. s. 108; der dritte im westen mit dem spruch:
„thu' dich, o erde, auf“, vgl. ib.; der vierte im süden mit dem
spruch: „es stehe fest die aufgemachte erde“, vgl. ib.

Ohne hinzublicken legt er die erdklösse hin.

⁵⁴⁹) vgl. Ind. Stud. XIII, s. 245 und Hir. XI. 15 med.: *mā no himsij janiteti catasṛbhir digbhyo loṣṭān samasyati ye 'ntarriḍhād bahirvidham āpannā bhavanti*. So auch die Pra-yogas: Prayoga Burnell: *tato ye 'ntarvidho bahirvidham āpannā bhavanti* u. s. w. und Prayoga Haug: *karṣaṇakāle antaḥ-sthitā (ye) loṣṭā bahiḥsthitā bhavanti tān... antar nyasyati*.

98. Jetzt, da das terrain für die „schichtung“ gehörig zubereitet
ist, wird die stelle des śmaśāna, wo die gebeine niedergelegt werden

sollen, zur aufnahme derselben zurechtgemacht. Die Śaunakins graben in der mitte ein loch mit einem spruch, in welchem der gott Rudra angerufen wird, und streuen darein kies, salzhaltige erde, muscheln, wohlriechende substanzen u. s. w. Ein altes kleid und zerfaserte fäden werden darüber gelegt.

Nach den Taittirīyaśākhās werden zuerst getreidekörner verschiedener art, mit sesamkörnern vermischt, dreimal nach links herum ausgestreut ⁵⁵⁰). Der hierbei sowohl von den Taittirīyas als von den Śaunakins verwendete spruch ist folgender:

„Die bunten und die falben und die schwarzen, die rothen kör-
[ner: diese milchenden kühe,
Der sesamkälber mütter ⁵⁵¹), mögen immer ihm labung träufeln,
[nie von ihm entweichend.”

Nur von den Śaunakins wird noch der spruch gebraucht:

„Die körner, mit sesam vermischt, die labungsvollen, die ich streu’,
Die überlasse Yama dir, und reichlich, mächtig seien sie dir.”

⁵⁵⁰) Zu beachten ist Baudhāyana’s *upavikīrati*.

⁵⁵¹) Die getreidekörner (die kühe) mit den sesamkörnern (den kälbern) mögen im jenseits ihn laben.

99. Die milch einer kuh, deren eigenes kalb gestorben ist ⁵⁵²), wird in eine halbe schale gegossen, grütze wird hineingethan und durch rühren mit dem quirlstab — dreimal nach links hin — wird davon ein mantha, rührtrank, bereitet. Dieser, in eine andere und zwar ungebrannte schale gegossen, wird südlich (wohl von der stelle, wo der aschenkrug, vgl. n° 93, steht? ⁵⁵³)) mit folgendem spruch hingesezt:

„In Yama’s sitz wird, in dein haus, dir diese labung hingesezt,
Sie reiche dir für ewig aus, o N. N!”

Diese handlung, deren zweck es selbstverständlich ist, dem verstorbenen ins jenseits überfluss von guter nahrung mitzugeben, hat ihre analoga in den ritualien anderer schulen. Die Śaunakins setzen, freilich erst nach der sub n° 106 beschriebenen handlung, zwei ⁵⁵⁴) schüsseln, eine mit butter, eine mit honig gefüllt mit folgenden mantras neben das haupt des todten nieder:

1. „Die leben und gestorben sind”, vgl. n° 21, s. 41;
2. „Den vätern, früheren und späteren, die alle hingeschieden sind,
Zu diesen geh’ des fettes strom von süßem triefend und fließend.”

Dasselbe bezweckt die von den Mādhyandinas gegebene vorschrift, nach der darstellung des śmaśāna zwei gekrümmte gruben zu graben, südlich vom śmaśāna, und diese mit milch und wasser zu füllen: „die werden,“ so heisst es in einem brāhmaṇam, „im jenseits als zwei unversiegbare ströme auf ihn zufließen“ ⁵⁵⁵).

⁵⁵²) Diese milch ist immer bei einem todesfall zu gebrauchen, vgl. auch n° 41. Die „halbe schale“ deutet wohl ein bestimmtes maass an.

⁵⁵³) Anders der comm. zu Bhār. pi. sū. und Prayoga Burnell: *agner dakṣiṇataḥ*.

⁵⁵⁴) Kauś. sū. 86. 2, wo statt *caruṇ* mit den besten hss. *carū* zu lesen ist; es waren ja elf schüsseln verordnet (Kauś. sū. 83. 2, vgl. oben n° 78): zwei finden ihre verwendung nach 86. 2, acht nach 86. 3 und eine nach 86. 4.

⁵⁵⁵) Śat. Brāhm. XIII. 8. 4. 2.

100. In der mitte des śmaśāna bereitet er dem verstorbenen einen sitz: darbha-gräser, mit den wurzeln ⁵⁵⁶) aus dem boden gerissen, werden mit den spitzen nach süden hingestreut. Dazu der spruch (vgl. n° 25):

„Dies’ opferstreu bringen den Vätern wir, den Göttern streu’n
[wir sie später, wenn wir leben.

... Hier steige auf, N. N. ⁵⁵⁷), sei opferrein, find’ dich mit Yama
[und Yamī zusammen.“

⁵⁵⁶) „Das mit den wurzeln ausgerissene gras ist den Vätern geheiligt“ TBr. I. 6. 8. 7. Āp. śrs. I. 7. 3; Āśv. gr̥hs. II. 5. 2.

⁵⁵⁷) TĀ. liest *tattvamūrohāso medhyo bhava*, welches als plural zu *tattvamūroha* (= *paramārthatattvamūroḍhakāmaḥ*) aufgefasst wird. Die Atharvanrecension (XVIII. 4. 51) jedoch dieses mantra’s lehrt, dass die worte, wie auch im Prayoga Haug als möglich betrachtet wird, so zu zerlegen sind: *tat tvam ūroha asau*.

101. Nach einigen (den jüngeren Taittirīyas) werden in diesem zusammenhange, nach anderen (Kāty., Kauś.sū.) früher (vgl. n° 90), nach anderen (Baudh.) später, die umlegehölzer um die mit darbha bestreute stelle ⁵⁵⁸) hingelegt und zwar paarweise, nach Baudhāyana

zuerst im osten und norden eines von palāsa- und eines von varaṇa-holz mit dem spruch (vgl. n° 58):

„Die beiden hölzer sollen dich nicht beengen, und nicht die grosse
[Mutter Erde:
Du wirst dort zu den Vätern gehen, sei glücklich in des Yama
[reich.“

Westlich und südlich ein stück vetasa- und śamī-holz mit einem von dem oben mitgetheilten nur wenig verschiedenen spruch. Auf die gräser wird erst noch der halm eines rohrschilfs ⁵⁵⁹⁾ mit folgendem spruch niedergelegt:

„Besteige dieses schilf als boot und geh mit diesem deinen weg,
Und du, mit diesem schilf als boot, gelang hinüber, setz' über.“

⁵⁵⁸⁾ So Prayoga Haug: *darbhāstrtasthālasya pūrvāparau nidadhāti* ... *kecic citisthālam eva paridadhāti*. Letzteres gilt für die Baudhāyanīyas (?), die Mādhyandinas und die Śaunakins. Auch Prayoga Burnell lässt die wahl offen: *stīrnan darbhān agny-āyatanam vā ... paridadhāti*.

⁵⁵⁹⁾ *naleṣīkā*. Nach Prayoga Haug ist damit gemeint: *kāśaprasū-nakāṇḍam*, nach Bhāṣya zu Bhār. pi. sū. und Prayoga Burnell: *kṛṣṇapuspekṣuh*.

102. Jetzt endlich das in allen kalpas beschriebene ausstreuen der knochen. Nachdem der adhvaryu dieselben mit alter butter tüchtig benetzt hat, setzt er sich nördlich und schüttet die knochen aus dem aschenkrug auf die streu aus; dazu spricht er, wenn er sich zu einer der Taittirīyashulen bekennt, indem er den blick abwendet, den schon n° 93 erwähnten spruch: „Gott Savitar“ aus, mit der variante „Erde“ statt: „Aditi“. Der Mādhyandina verwendet folgenden:

„Gott Savitar soll dein gebein in den schoos der Mutter ausstreuen,
O Erde, sei du günstig ihm.“

Danach sagt er noch folgende worte ⁵⁶⁰⁾: „In Prajāpati als gottheit, in die am wasser liegende stelle (welt), lege ich dich, o N. N., nieder; er strahle von uns das übel weg.“

Zum richtigen verständniss der sprüche und der erwähnung des Sonnengottes behalte man die im Mādhyandina-kalpa überlieferte ⁵⁶¹⁾ vorschrift im auge, dass gerade das ausschütten der knochen mit dem sonnenaufgang zusammenfallen soll.

Nach den Śaunakins verrichtet der jüngste sohn das ausschütten mit den sprüchen:

1. „Hier steige auf, dir kraft einstreichend.....⁵⁶²);
Geh' fort von hinnen — bleibe nicht zurück hier — zur
[welt der Väter, die im jenseits die erste (ist)].
2. „Ich gebe diesen ruheort“ u. s. w. vergl. n° 16, s. 34.

⁵⁶⁰) VS. XXXV. 6, Śat. Br. XIII. 8. 3. 3.

⁵⁶¹) Śat. Br. XIII. 8. 1. 9, Kāty. śrs. XXI. 3. 14.

⁵⁶²) ? *svā iha brhad u dīdayante*.

103. Die knochen sollen jetzt so auseinander gelegt werden, dass eine menschliche gestalt hergestellt wird. Die Śaunakins ⁵⁶³) sprechen dazu den spruch:

„Du hast auf diese streu dich, opferrein, gesetzt, die Väter sol-
[len dich, den hingeschiedenen, anerkennen;
Nimm dir zusammen deinen körper, glied um glied, durch
[brahma stell ich diese glieder wieder her].
Wieder einen anderen mantra sagt der Mādhyandina.

⁵⁶³) Kauś. sū. 85. 25 ist verdorben; wahrscheinlich ist zu lesen:
edaṃ bārkir ity asthitas tanuṃ yathāpari sañcinoti; asthitaḥ,
ablat.: „aus, von, mit den knochen“, ἀπὸ τῶν ὀστέων.

104. Ist diese handlung zu ende gebracht, so spricht der Taittirīya die śaddhotṛ-formel (vgl. n° 31) über die knochen aus, der Śaunakin folgende sprüche:

1. „Nicht bleibe“ (n° 56. s. f.); 2. „Wenn eins von“ (ib.);
3. „Indra soll mit den Maruts mich von osten schützen, wie
die erde den himmel dort oben (hält).
Den raum- und wegbereitenden der götter opfern wir,
die ihr hier zum opfer berechtigt seid“.
4. „Dhātār soll mit Nairṛti von süden“ u. s. w.
5. „Aditi soll mit den Ādityas von westen“ u. s. w.
6. „Soma soll mit den Allgöttern von norden“ u. s. w.
7. „Dhartar der schützer halte dich von oben“ u. s. w.
8. Im osten vor der zudeckung ⁵⁶⁴) stelle ich dich in die
svadhā“ u. s. w.

9. „Im süden vor der“ u. s. w.; 10. „Im westen vor der“ u. s. w.; 11. „Im norden vor der“ u. s. w.; 12. „Unten, vor der“ u. s. w.; 13. „Oben, vor der“ u. s. w.; 14. „Der halter, der träger, der stier bist du“.
15. „Wassererfüllt, honigerfüllt, winderfüllt bist du!“

⁵⁶⁴⁾ nl. mit den ziegeln.

105. Der aschenkrug wird darauf vernichtet ^{564*)} und zwar nach den drei jüngeren Taittiriya-schulen in folgender weise: mit einem alten kleide wird der krug (an der innenseite, Prayoga Burnell) abgewischt und vom adhvaryu, der sich noch immer nördlich vom śmaśāna befindet (vgl. n° 102) dicht über den kopf des toden nach süden geworfen, wozu er den spruch sagt: „Entfern' dich, Tod, und ziehe deine strasse“ u. s. w., vgl. n° 64. Die scherben werden so zerbrochen, dass kein wasser mehr darin stehen bleiben kann. Diese handlung ist nach den Mādhyandinas nur insofern verschieden, als hier nicht der adhvaryu, sondern eine beliebige person ohne zu athmen in südlicher richtung geht und den krug zerbricht; wenn er zurückkommt flüstert der adhvaryu den spruch.

^{64*)} *prakṣiṇuyāt*; Śat. Br. XIII. 8. 3. 4: *prakṣiṇya*. Kāty. śrs. XXI. 4. 6 hat *ākṣṇauti*, was „anreiben“ heissen soll. Es ist aber wohl *prakṣiṇoti* herzustellen; die vv. ll. zu den Taitt. sūtras haben auch irrthümlich: *prakṣṇuyāt*.

106. Wenn endlich die knochen mit dem schon erwähnten alten kleide überdeckt worden sind, besprengt (befächelt, Baudh.) der adhvaryu das ganze, indem er dazu folgenden mantra spricht:

„Nicht schaden soll die hitze dir, nicht auch die kräuter und
[der wind;

Günstig seien mir die himmelsgegenden“.

Den Śaunakins eigenthümlich ist folgende an die verwandten zu richtende aufforderung:

„Hier ist der holzstoss(?) durch schichtung geschichtet, seht, ihr
[verwandten, danach hin und kommet;
Zur unsterblichkeit geht der sterbling hier ein, macht ihm ein
[haus, soviel' ihr ihm verwandt seid“.

107. Die eigentliche schichtung kann jetzt einen anfang nehmen. Erst werden, wie vor der schichtung eines feueraltars immer geschehen soll ⁵⁶⁵), vom adhvaryu zwei sprüche: „In mich ergreife ich das feuer“ und „Das feuer, Väter, das in unsrem herzen“ gemurmelt. Darauf flüstert er den svayaṃciti genannten spruch: „Das brennholz, das du, Agni, hast.“ Das flüstern dieser mantras scheint nur bei der eigentlichen feueraltarschichtung einen zweck zu haben und zwar, wenn ich nicht irre, folgenden. Der adhvaryu nimmt mit den beiden ersten mantras sein eigenes feuer in sich auf, damit er nicht dieses, sein, feuer für den yajamāna schichte. Deshalb bittet er mit der svayaṃciti das feuer, sich selbst schichten zu wollen. Das murmeln der beiden mantras und der svayaṃciti fällt fort, falls der yajamāna selbst die schichtung vollbringt ⁵⁶⁶).

Auch soll hier das ārohaṇa stattfinden, d. h. das murmeln des capitels Taittirīya-Āraṇyaka X. 72 ⁵⁶⁷).

⁵⁶⁵) vgl. Ind. Stud. XIII, s. 249. Im sūtra der jüngeren Taittirīyas werden diese handlungen nicht erwähnt, wohl aber, freilich etwas früher (schon vor n° 91 und später noch einmal, vor n° 97), im sūtra des Baudhāyana. Der prayoga Haug schreibt der natur der sache entsprechend, das murmeln an dieser stelle (n° 107) vor. Im übrigen lassen Baudh. und das Kauś. sūtra einige der handlungen, die in den sūtras der jüngeren Taitt. nach dem iṣṭakopadhānam folgen, schon vor diesem eintreten.

⁵⁶⁶) vgl. das brāhmaṇam TS. V. 7. 9. und V. 7. 8, Hirany. kalpasūtra pr. XI. 16: *uttaravedim abhirmṣya mayi grhṇāmi yo no agniḥ iti dvābhyām ātmann agniṃ grhṇtvā yās te agne samidho yāni dhāmeti svayaṃcityābhimṣatīṣṭakābhir agniṃ cinoty adhvaryur yajamāno brahmā vā svayam agniṃ cinvan nātmann agniṃ grhṇīte na svayaṃcityābhimṣati.*

⁵⁶⁷) Das Hir. sū. XXIX. 4 (post med.) verordnet nur: *ārohaṇam japaty avarohaṇam japati.* Der Prayoga Haug: *tato vān ma āsann ity ārohaṇam japati* und nach n° 112: *atha vān ma āsann iti pratyavarohaṇam.* Dazu vergl. Āp. śrs. XVI. 21. s. f.: *vān ma āsann iti sarvatrārohan pratyavarohaṃśca japati sakrd vāntataḥ.* Hir. XI. 17 init.: *vān ma āsann asoḥ prāṇa ityagniṃ adhikrāman sarveṣu ākramaṇeṣu japati.*

108. Das niederlegen der ziegel resp. erdschollen geschieht nach den sūtras des Schwarzen Yajus folgendermassen. In dem öst-

lichen theil des śmaśāna legt der adhvaryu hundert ziegel nieder, indem er, den blick zur seite wendend ⁵⁶⁸), über jedem ziegel den mantra ausspricht: „In der erde welt setze ich dich (o ziegel!); des N. N. decke bist du; die Väter sind deine gottheit; Prajāpati möge dich mit hilfe dieser gottheit festigen“ ⁵⁶⁹). In dem nördlichen theil hundert mit diesem spruch: „In die welt des himmels setze ich dich“ u. s. w.; in dem westlichen theil hundert mit diesem spruch: „In die welt des himmels“ u. s. w.; in dem südlichen theil hundert mit dem spruch: „In die welt der himmelsgegenden“ u. s. w.; in der mitte des śmaśāna hundert mit diesem: „In das himmelsgewölbe setze ich dich“ u. s. w. Endlich zum sechsten mal hundert ebenso in der mitte, südlich von den zuletzt erwähnten iṣṭakās mit folgendem spruch: „In der sonne höhe setze ich dich; des N. N. decke bist du“ u. s. w. ⁵⁷⁰).

Baudhāyana, der das niederlegen der ziegel später (nach n° 111) verordnet, schliesst hier gleich das niederlegen der „raumfüller“ an und vollendet die citi also in einem fort.

Ausserst kurz sind die vorschriften für das eigentliche aufbauen des śmaśāna in den ritualtexten der Mādhyandinas. Nach diesen kommen im ganzen nur dreizehn, einen pāda grosse, unbezeichnete ziegel zur verwendung, von denen je drei an die äussersten grenzen nach jeder himmelsgegend und eine in die mitte, ohne hersagen von mantras, zu setzen sind.

Nach dem ritualtext der Śaunakins wird (freilich erst nach n° 111) das śmaśāna mit steinen bedeckt, wozu folgender mantra gesprochen wird:

„Der theil der nahrung, der diesen erzeugt hat, der stein trat
an der speisen oberherrschaft:

Diesen, o Viśvamitra's, ehrt mit opferspeise, er, Yama, möge uns
das leben längern“. ⁵⁷¹)

Darauf werden erdschollen (vgl. n° 97) nach den himmelsgegenden ⁵⁷²) (also wohl vier oder acht) mit dem spruch: „die erde richt' ich um dich auf“ darüber gelegt und die eigentliche schichtung der ziegel mit folgenden sprüchen vollzogen:

1. „Hier siehst du nun zum letzten mal die sonne an dem himmel
[(steh'n);

Wie mit dem kleid die mutter 's kind, o Erde, so bedecke
[ihn“.

2. „Geh' ein zur mutter“ u. s. w. vgl. n° 58. ⁵⁷³)

Wenn er das śmaśāna (mit dem letzten ziegel) abgeschlossen (?) hat, spricht er dazu: „Wie für gott Yama“ u. s. w. vgl. n° 95.

- ⁵⁶⁸) Nach Prayoga Burnell verhüllen sich einige das gesicht: *upa-dhānakāle kecid vāsasā mukham āveṣṭyopadhānam kurvanti.*
- ⁵⁶⁹) Baudh. fügt hinter jedes yajus noch die worte: „wie Aṅgiras sitze fest,“ ein und verordnet auch (nach jedem ziegel?) die sūdadohasa-formalität. Hierüber sehe man Ś. Br. VII. 1. 1. 31 und Eggeling's bemerkungen in Sacred Books of the East, vol. XLI, s. 301 und 307.
- ⁵⁷⁰) Nach Prayoga Haug (vgl. note 491) will es scheinen, als ob erst sechs ziegel im o., n., w., und s. und zwei in die mitte jeder mit seinem mantra hinzulegen sind, dann 600 und endlich 594 lokamprñās. Diese vorschrift scheint sich nicht auf den text des pitṛmedhasūtra zu stützen.
- ⁵⁷¹) Der sinn der worte entgeht mir; wahrscheinlich liegt ein wortspiel mit *aśmā* („esser“?) vor.
- ⁵⁷²) Diese bedeutung hat *yathāparu* (Kauś. sū. 86. 8) doch wohl?
- ⁵⁷³) Der text eines dritten mantra's ist mir unverständlich (AS. XVIII. 4. 66).

109. Ehe (nach den sūtras der jüngeren Taittirīyaschulen) das śmaśāna, durch hinzufügung der „raumfüller“ und der schutt, die bestimmte höhe bekommt, werden dem verstorbenen noch speisen ins jenseits mitgegeben. Zuerst die schon früher (vgl. n° 86) zubereiteten kuchen, fünf an der zahl nach den Taittirīyas, neun nach den Śaunakins. Von diesen werden vier an die verschiedenen seiten gesetzt (von den Śaunakins auch an die ecken nach den zwischengegenden) und einer in die mitte. Wie immer geht man beim hinsetzen, im osten anfangend, nach links herum. Also im osten der mit butter bereitete kuchen ⁵⁷⁴) mit dem spruch:

„Die schale mit dem butterkuchen sei hierher gesetzt,

Von unten stützend die erde und den himmel droben.

Die raum- und wegbereiter von den göttern ehret,

Die ihr hier anrecht auf die butter habet.

Hier wird in Yama's wohnort dir

Svadhā im hause hingelegt, o N. N!

Die zehnfache; diese schütze und bewache dir, diese übergeb'

ich dir, in dieser sollen nicht dir schaden die gottheit: die

Väter. Prajāpati festige dich mit dieser gottheit: wie die

Aṅgiras sitze fest“.

Bei den anderen kuchen, die der reihe nach im n., w., s. und in der mitte niederzulegen sind, wird derselbe spruch gesprochen, jedes-

mal der gabe nach zu ändern, indem statt „zehnfache“ jedesmal „hundert-, tausend-, zehntausend-, hunderttausendfache“ auftritt.

Die Śaunakins setzen neun kuchen nieder, der reihe nach bereitet mit frischer milch, saurer milch, flüssiger saurer milch ⁵⁷⁵), schmalz, fleisch, reis(?), honig, (frucht)saft und wasser. ⁵⁷⁶)

⁵⁷⁴) Prayoga Haug: *carum uddhṛtya parastān nidadhāti, na tu sthālyā saha; carum uddhṛtya nidadhātīti bhāradvājaḥ, anuddhṛtyeti sampradāyaḥ*. Dieses citat findet sich in dem mir bekannten Bhāradvāja-text nicht vor. Dem sinn der mantras nach wäre der kuchen sammt der sthālī hinzusetzen.

⁵⁷⁵) ? *drapsavān*. Im PW. unbelegt.

⁵⁷⁶) Kauś. sū. 86. 3, 4 (*apavantam*) vgl. AS. XVIII. 4. 16—24: Wiener Zeitschr. f. d. kunde des Morgenl. VIII. s. 369.

110. Nach links streut der adhvaryu (geröstete) gerstenkörner, diesmal (vgl. n° 98) ohne sesam, dreimal herum; dazu spricht er:

„Die körner, die ich hier dir ausstreu’, diese mach’ ich dir zur
[ewigdauernden labung:

Die soll dir Yama, der der Väter könig, im jenseits zu kāma-
[dhukkühen ⁵⁷⁷) machen.”

Statt dieser handlung begiessen die Śaunakins die citi aus den beiden durchlöcherten krügen (vgl. n° 98); folgender spruch wird dazu vom adhvaryu hergesagt:

„Die tausend- und die hundertström’ge quelle, die auf des meeres
[rücken sich ausbreitet,

Die labung träufelt und sich nicht entziehet, diese umlagern die
[Väter nach behagen ⁵⁷⁸).”

⁵⁷⁷) Eine kuh, die nicht milch gibt, sondern alles was man sich wünscht.

⁵⁷⁸) vgl. den letzten mantra unter n° 83.

111. Auf die kuchen werden, gleichfalls nach dem Kausika-rituell, palāśa-blätter gelegt:

„Der könig Parṇa ⁵⁷⁹) ist der kuchen decke; der labung kraft
[kam zu uns mit der stärke,

Das leben den lebend'gen zuertheilend, zu langem hundert-
[jäh'r gem leben".

Im rituell der Taittirīyashulen werden vier grasbüschel jedes an eine der vier seiten auf die citi ⁵⁸⁰⁾ gelegt, östlich der arjuna ⁵⁸¹⁾:

„Es nennen dich, o Arjuna, der pflanzen milch die brāhmaṇas.
Von diesen pflanzen nehm' ich dich zu der bedeckung der kuchen".

Nördlich das dūrvā-büschel:

„Das dūrvā-büschel hol' herbei, das gras, das mir am liebsten ist;
In dieser, der menschen, himmelsgegend wachse es hoch empor".

Westlich das kāśa-büschel:

„Das kāśa-büschel hol' herbei, zu der rakṣasen vertreibung,
Damit von dieser gegend her die Bösen nicht wieder gewalt üben".

Südlich das darbha-büschel:

„Das darbha-büschel hol' herbei, das kraut, das lieb den Vätern ist,
Es möge dessen wurzel leben, dann auch der halm und auch
die frucht".

Baudhāyana fügt noch hinzu, die grasbüschel seien so zu legen, dass sie mit den spitzen den in der mitte gestellten kuchen bedecken, wozu dann dieselben vier mantras auszusprechen seien.

⁵⁷⁹⁾ parṇa ist der ältere namen des palāśa.

⁵⁸⁰⁾ Wenn man die begleitenden sprüche ins auge fasst, hat es eher den anschein, als ob die vier mit den wurzeln ausgerissenen pflanzen um die citi gepflanzt werden sollten.

⁵⁸¹⁾ Nach Prayoga Haug ist arjuna: *vr̥kistambah kṛṣṇaśūkah, priyaṅgastamba iti kecit*. Das Bhāṣya zum Bhār. pi. sū.: *kṛṣṇaśūkah priyaṅgah*.

112. Jetzt ist die citi mittelst der „raumfüllenden" ziegel zur erforderlichen höhe aufzuschichten. Ihre anzahl ist abhängig von der grösse, die man der citi geben will (vgl. n° 77); meistens ist die gesamtzahl der ziegel tausend; desshalb heisst es im Baudhāyanapitṛ-medhasūtra: „mit den raumfüllern macht er die zahl tausend voll." Zu jedem ziegel, die niedergelegt wird, sagt der adhvaryu folgende worte:

„Fülle den raum, fülle das loch und dann, sitze zum heile fest;
In diese stelle setzten dich Indra, Agni, Bṛhaspati."

Auch ist das *sādana* und das *saudadohasa* zu vollziehen ⁵⁸²⁾.

Darauf wird — wie beim *agnicayana* ⁵⁸³⁾ — schutt über die jetzt vollendete *citi* gestreut. Nach dem *Mādhyandinarituell* ist diese aus einem riss im boden zu holen, nach dem *Baudhāyanasūtra* wird mist ⁵⁸⁴⁾ gebraucht.

Es folgt das besprengen (nach *Baudhāyana* befächeln) des *śmaśāna* mit einem spruch, der einem oben (n° 106: „nicht schaden“) schon mitgetheilten beinahe gleich ist.

Endlich das (*praty*)*avarohaṇa*, zum beweis, wie es scheint, dass die schichtung vollendet ist ⁵⁸⁵⁾.

⁵⁸²⁾ vgl. note 569.

⁵⁸³⁾ vgl. Ind. Stud. XIII. s. 255.

⁵⁸⁴⁾ *tanupurīṣam*. — Der dabei zu sprechende mantra ist TBr.

III. 11. 6. 4 *prṣṭo divi*.

⁵⁸⁵⁾ vgl. note 567.

113. Die *citi* berührt er ⁵⁸⁶⁾ mit dem spruch:

„Nur dieses! Nicht soll von hier aus ein and'res übel ⁵⁸⁷⁾ uns
[treffen.]

Dies ist von den zwei *Aśvinen*, *Mitra* und *Varuṇa* gemacht.“

Um von allen seiten dem bösen einfluss, der vom *śmaśāna* ausgehen könnte, zu wehren, wird es nach dem rituell der *Śaunakins* immer wieder nach links herum umgossen, wonach die wasserkrüge zu zerbrechen sind; nach den *Mādhyandinas* wird es mit *avakā*-pflanzen (vgl. n° 57) und *kuśa*-gräsern überdeckt und mit gerstenkörnern bestreut. Bei den *Taittirīyakas* legt der *adhvaryu* östlich einen *varaṇa*-ast nieder:

„Der *varaṇa*, der waldesherr, der gott, der scheide dieses ab ⁵⁸⁸⁾,
Und auch vor krankheit, tod und hass (schütze uns) der baum.“

Nördlich legt er einen erdklumpen hin:

„Scheidung bist du, scheide von uns die böse anfeindung ⁵⁸⁹⁾.“

Westlich einen *śamī*-ast:

„*Śamī*, beschwichtige die böse anfeindung ⁵⁹⁰⁾.“

Südlich gerstenkörner:

„Gerste, halte fern von uns die böse anfeindung ⁵⁹¹⁾.“

Eine andere massregel, die denselben zweck hat, ist den ritual-

texten der Śaunakins und der Mādhyandinas bekannt ⁵⁹²). Eine art grasgeflecht wird nämlich „von der seite des dorfes“, das heisst wohl zwischen dem dorfe und dem śmaśāna an ein stück bambus aufgehängt ⁵⁹³), wozu die worte gesprochen werden: „das übel ist verhüllt.“ Dies geflecht soll nicht zu boden geworfen, sondern (später?) im hause aufgehängt werden.

⁵⁸⁶) Nach Hir. ist diese handlung schon das upasthāna.

⁵⁸⁷) *ārtim*, krankheit. Den eigentlichen sinn der zweiten hälfte dieses spruches erfasse ich nicht.

⁵⁸⁸) *varaṇo vārayāt*.

⁵⁸⁹) Mit *aghā dveṣāṃsi* ist wohl der üble einfluss des todes gemeint.

⁵⁹⁰) *śami śamayāsmat*.

⁵⁹¹) *yava yavayāsmat*.

⁵⁹²) Kāty. śrs. XXI. 3. 27, Śat. Br. XIII. 8. 3. 12; Kauś. sū. 86. 14.

⁵⁹³) Richtig das Ś. Br.: *uttarataḥ*, man war ja in südlicher richtung gegangen (Kāty. XXI. 3. 13).

114. Endlich bringt der adhvaryu dem śmaśāna seine aufwartung dar — wie dies beim cayana geschieht ⁵⁹⁴) — mit den worten:

„Zur erde geh', zum luftraum geh', zum himmel geh', zu den himmelsgegenden geh', zum Svar gehe. — Zum Svar gehe, zu den himmelsgegenden geh', zum himmel geh', zum luftraum geh', zur erde geh'. Geh' zu den wassern, wenn es dir genehm ist, mit deinem leibe bleibe bei den kräutern.“

Darauf entfernen sich alle verwandten vom śmaśāna und verrichten dieselben ceremonien wie nach der cremation, also die oben (n° 36 I, III; 37; 38) beschriebenen.

Nach Baudhāyana ist endlich noch die sautrāmaṇī-feier zu halten oder eine amikṣā darzubringen.

⁵⁹⁴) Ind. Stud. XIII. s. 256.

NACHTRÄGE.

— — —

I. Zum ältesten ritus.

Man hat den versuch gemacht den bestattungsritus des vedischen zeitalters aus den vedischen ritualgesängen selbst zu construiren, besonders aus dem Rgveda; so zuerst meines wissens R. von Roth in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (VIII, 467) und auf seiner spur Kägi in seinem „Rigveda“ (s. 105 flgg), Monier Williams in seinem „Religious thought and life in India“ (s. 279), Lefmann in seiner „Geschichte des alten Indiens“ (s. 110), Zimmer in „Altindisches Leben“ (s. 404).

Diese reconstruction muss, wenn ich nicht irre, als verfehlt betrachtet werden. Denn erstens, aus welcher zeit soll der von v. Roth geschilderte bestattungsritus herrühren? Natürlich doch aus der zeit, als die vedischen lieder gedichtet wurden, denen v. Roth die data für seine darstellung entnommen hat. Nun ist freilich ein unterschied zu machen zwischen Samhitā-, Brāhmaṇa- und Sūtra-periode, d. h. den drei auf einander folgenden perioden, in welchen die Vedalieder gedichtet wurden, die theologischen speculationen zusammengestellt sind und der ritus seine gestalt bekommen hat, die er in den uns bekannten kalpatexten jetzt hat. Niemand wird es aber leugnen, dass, wenn auch die ritualtexte im allgemeinen jünger als die Samhitās und die Brāhmaṇas sind, ihr inhalt, d. h. der ritus selbst zum grössten theil ebenso alt wie die Brāhmaṇas ist: der ritus, über welchen die brāhmaṇa-texte ihre speculationen geben, ist ja derselbe wie der in den sūtras aufbewahrte. Es ist aber kaum denkbar, dass der ritus seit der zeit, in welcher der von v. Roth geschilderte bestattungsritus geltung gehabt haben soll, so grosse änderungen erfahren hat, wie man anzunehmen hätte, wenn wirklich der von v. Roth dargestellte einstmals wirklich bestanden hätte.

Zweitens lässt sich, wie ich meine, der nachweis liefern,

dass diejenigen sūktas der Rksamhitā, auf welche v. Roth seine darstellung gründet, nicht eigentliche lieder aus einem gusse sind (wie er freilich selber für X. 14 einräumt), sondern eher spruchsammlungen, in denen die reihenfolge, in welcher diese sprüche im ritus verwendet wurden, nicht beibehalten ist. Bei einer näheren untersuchung der lieder X. 14—18 fällt es schon gleich auf, dass jedes sūkta aus vierzehn strophen besteht: das ist gewiss kein zufall. Dass das sechzehnte lied kein einheitliches ist, lässt sich leicht nachweisen: strophe 1 und strophe 2 sollen, wie der inhalt unwiderlegbar darthut, ausgesprochen werden, während der todte auf dem scheiterhaufen liegt und das feuer ihn berührt. So ist auch wirklich der ritus der Taittirīyashulen (n° 30), der Śaunakins (n° 33), der Āśvalāyanīyas und der meisten übrigen schulen. Nun folgt aber in demselben sūkta erst später (vs. 7) die strophe, die nur gebraucht werden konnte in dem augenblick, da die haut der anustaraṇī auf den todten gelegt wurde (n° 28); weiter in demselben sūkta folgen die strophen (9 und 10), die nur einen sinn haben, wenn beim śāntikarman verwendet (n° 61); vs. 12 wird nur beim (piṇḍa)pitryajña gebraucht und vss. 13. 14 beim asthisāṇcayana (n° 55). Was für das eine sūkta in diesem zehnten buche gilt, kann, ja muss auch für ein anderes gelten: für das achtzehnte, aus dessen inhalt v. Roth seinen bestattungsritus des vedischen zeitalters gewonnen hat. Statt dass dieses achtzehnte sūkta für ein ganzes zu halten wäre, wie es von v. Roth und von anderen geschehen ist, sind nach meiner ansicht vier theile darin zu unterscheiden:

1. vss. 1—7, die zum śāntikarman gehören.
2. vss. 8—10, die zum dahana gehören.
3. vss. 10—13, die zum nidhāna gehören.
4. vs. 14, der mit dem ganzen ritus nichts zu thun hat und welchem die redactoren nur hier ein plätzchen einräumten um dem „lieder“ denselben umfang wie den vorigen zu geben.

Im dem Roth'schen bestattungsritus soll schon ehe der verstorbene ins grab gelegt ist⁵⁹⁵ der tod beschworen werden sich zu entfernen; noch ehe die leiche entfernt ist, werden die verwandten als gereinigt und opferwürdig bezeichnet, was einfach unmöglich ist. Zwar übersetzt v. Roth die worte: *suddhāḥ pūtā bhavata yajñīyāsaḥ* mit: „ihr frommen, euer sinn sei rein und lauter“. Ist es aber wahrscheinlich, dass, wer unmittelbar mit dem tod in berührung ist, als *yajñīya* angeredet wird?⁵⁹⁶ Schon ehe man den todten in sein grab (nach v. R.) gelegt hat, sollte es schon heissen: „geschieden sind die lebenden vom todten, der gottesdienst ge-

lang ⁵⁹⁷) uns heute glücklich". Während man die leiche noch in ihr grab zu legen hat, wird (in dem Roth'schen ritus) der stein (der berg), der die lebendigen symbolisch vom todtten scheiden soll, hingelegt. Nach dem von v. Roth geschilderten ritus sollten „die freundinnen der wittwe, eheweiber, bei welchen das verhältniss noch nicht gestört ist, welches hier der tod zerrissen hat, in festlichem schmuck und ohne zeichen der trauer in die heilige umgrenzung des altars treten und ihre gabe ins feuer giessen." Aber woher weiss man, dass mit „die frauen," die freundinnen gemeint seien? Woher weiss man, dass mit *yoniṁ* „des todtten stätte" gemeint sei, und zwar „die heilige umgrenzung des altars?" Woher weiss man, dass die frauen „ihre gabe ins feuer werfen sollen?" Nach meiner ansicht ist es in hohem grade unwahrscheinlich, dass sich der ritus von der vedischen zeit bis zur sūtraperiode so gründlich geändert habe, dass z. b. in jener älteren periode junge verheirathete frauen vorzugsweise mit dem tode in berührung gebracht wurden, während in jener späteren alles, dessen berührung mit dem tode unvermeidlich war, alt sein musste.

Über die folgenden strophen (X. 18. 11—13) vergleiche man Oldenberg, Religion des Veda s. 571, dem ich natürlich beistimme.

So erweist sich der bestattungsritus, den v. Roth, freilich vor etwa vierzig jahren, als die ritualien noch nicht zugänglich waren, aus dem blossen text des Rgveda zu construiren versuchte, als eine phantasie, die mit der wirklichkeit in widerspruch steht.

Von Weber ist neuerdings der versuch gemacht worden, die sprüche zum todttenritual im achtzehnten buch der Atharvasamhitā, „für sich allein reden zu lassen." Meiner ansicht nach kann dieser versuch nicht als gelungen betrachtet werden, offenbar stehen ja meistens die betreffenden strophen in bunter verwirrung durch einander.

Obschon ich also meine behaupten zu müssen, dass der uns aus den sūtras bekannte ritus in seinen grundideen und in den hauptsachen auch bestand in der zeit, als die Veden ihre jetzige redaction bekamen, so ist es nicht zu leugnen, dass in den einzelnen śākhās viele einzelne züge sowohl verloren gegangen als hinzugekommen sind. Eine wichtige frage drängt sich hier gleich in den vordergrund. Haben die ältesten Inder einen beerdigungsritus gekannt, der den späteren zeiten abhanden gekommen ist? Ich meine einen beerdigungsritus, der neben der (später allein vor-

kommanden) cremation geltung hatte, „concurrentement avec l'incinération?“ (Bergaigne, la rel. védique, I. p. 77). Bekanntlich werden in den liedern des Rgveda neben einander erwähnt „die vom feuer verbrannten und die nicht vom feuer verbrannten“. Allerdings gibt es im ritus fälle, wo beerdigung, nicht verbrennung vorgeschrieben ist (vgl. n° 49, 50). Die frage ist jetzt, ob mit den in den Vedaliedern gemeinten „nicht vom feuer verbrannten“ die jungen kinder und (oder) die asketen gemeint sein können. Ich wage es nicht diesen punkt zu entscheiden, muss aber eingestehen, dass derjenige theil des Baudhāyanasūtra, wo das ritual des asketen behandelt ist, zu den jüngeren partien des werkes gehört. Indessen ist es auch möglich, dass mit den „nicht vom feuer verbrannten“ diejenigen gemeint sind, an denen durch besondere umstände die cremation nicht verrichtet war, weil sie z. b. in der fremde gestorben waren und ihre leiche nicht aufgefunden war. Ein sicherer beweis für die beerdigung der Arier in ältester zeit scheint mir nicht vorhanden zu sein. Über Rgveda X. 18, 10—13, die stellen, die früher als beweis galten, vgl. oben, s. 165 und n° 58, 97. Eine spur davon, dass einst, in vorvedischer, vorgeschichtlicher zeit, die leiche beerdigt wurde, meine ich in den ritualbüchern entdeckt zu haben. Wie ist nämlich die von einigen facultativ gestattete, von anderen verbotene sitte zu erklären, den unrath aus der leiche zu entfernen (vgl. n° 7, note 67)? Diese sitte scheint nur einen zweck zu haben, wenn die leiche begraben wurde: man wollte dadurch aus der todten hülle, die man noch als die wohnstätte der seele ansah („parceque le corps était conçu comme continuant de vivre dans la tombe“ Perrot), dasjenige herausnehmen, wovon man wusste, dass es die verwesung beschleunigte. Erst wird man sowohl das eingeweide wie den unrath in die erde vergraben haben; als die cremationssitte in gebrauch kam, wollte man die leiche nicht schänden, die jetzt zwecklos gewordene sitte aber, den unrath zu entfernen, blieb bestehen, als „survival.“ In geschichtlicher zeit hat der widerwille den todten zu verstümmeln noch mehr zugenommen, jetzt wird sogar gedroht, die kinder des todten, den man nach dieser sitte behandelt hat, würden vom hunger gequält sein. Man vergleiche auch die addenda.

Aus den einzelnen versen der vedischen lieder ergibt sich in manchen fällen die thatsache, dass das rituell einer schule in ältester zeit züge aufzuweisen hatte, die man in den sūtrarexten nicht verzeichnet findet. Wenn z. b. mitten zwischen den zum todtenrituell zu gebrauchenden mantras der einen oder anderen saṃhitā sprüche auftreten, die in den sūtrarexten anderer schulen eine bestimmte

handlung begleiten, so ist die folgerung nicht allzu gewagt, dass im ritus der sich zu jener saṃhitā bekennenden schule einst auch dieser zug einen platz einnahm. So ist es z. b. nach R.V. X. 17. 3—6 höchstwahrscheinlich, dass auch den Bahvṛcas einst das in historischer zeit nur von den Taittirīyakas und Śaunakins bewahrte rituell während des hinüberbringens nach dem bestattungsort (n° 13) bekannt gewesen ist; ebenso, dass auch sie, wie es in dem uns bekannten kalpa nur noch die Śaunakins machen, gewisse spenden der Sarasvatī darbrachten (R.V. X. 17. 7—9, vgl. Oldenberg, Rel. des Veda s. 577, note 3). Die strophen R.V. X. 17. 10 sqq., besonders 11, 12, die in der Ṛksaṃhitā mitten im totenrituell auftreten, haben einstmals wahrscheinlich auch einen act begleitet, wie dieselben mantras nach den Taittirīyas beim dhuvana (n° 83), nach den Śaunakins beim begiessen des śmaśāna (n° 118). Im ritualbuche der Śaunakins, dem Kausikasūtra, kommen bei weitem nicht alle die mantras der totenbestattung, die in der Saṃhitā bewahrt sind, zur anwendung in der praxis. Scheinbar ist also auch hier der ritus ausgedehnter gewesen als der uns jetzt bekannte. So sind u. a. in der Atharva-saṃhitā die mantras aufbewahrt, die von anderen während des zuges vom sterbehausa zum bestattungsort ausgesprochen werden (XVIII. 2. 54, 55). Im rituell der Mādhyandinas gibt es auch einen fall, wo es sich beweisen lässt, dass der ritus des sūtra's (Kātyāyana) einen act nicht erwähnt, der im brāhmaṇa überliefert ist und dessen mantra die saṃhitā aufbewahrt hat (vgl. note 560 zu n° 102).

Als jüngeren zuwachs im totenrituell dagegen könnte man die drei spenden an Yama, Kāla, Mr̥tyu bezeichnen (n° 16), das wegnehmen des stabes vom brahmanen und des stachels vom vaiśya. In diesem ritus steht Āśvalāyana, der nur das wegnehmen des bogens vorschreibt, auf älterem standpunkt als die Taittirīyatexte und das Kausikasūtra: der spruch *suvarṇam hastād* (TĀ. VI. 1. 15) verräth sich durch das metrum als nachbildung von *dhanur hastād* (ib. 16). Auch das umgiessen des scheiterhaufens (n° 29, 35) macht wohl nicht einen theil des ältesten ritus aus.

⁵⁹⁵⁾ v. R. nimmt nämlich an, dass sūkta 18 ein begräbniss schildert.

⁵⁹⁶⁾ *abhūma yajñīyāḥ śuddhāḥ* sagen die verwandten (AS. XII. 2. 13), nachdem sie den „agni fleischfrass“ entfernt und das reine opferfeuer angelegt haben (vgl. n° 61).

⁵⁹⁷⁾ M. Müller übersetzt *abhūd bhadrā* mit: „es sei uns heilvoll“!

II. Die praxis nach den epischen gedichten.

Im folgenden sollen, um die theorie mit der praxis zu vergleichen und aus ihr zu ergänzen, aus der epischen literatur einige beschreibungen von todesfällen mitgetheilt werden. Zuerst aus dem Rāmāyaṇa (VI, 113, 102 flgg.) die beisetzung des von Rāma erschlagenen Lankā-königs und Rākṣasa-fürsten Rāvaṇa.

„Darauf unternahm Vibhīṣaṇa die weihung seines bruders, des getödteten Rāvaṇa. Er trat in die stadt Lankā ein und holte ohne zögern des Rāvaṇa agnihotra (d. h. die feuer mit zubehör, in welchen Rāvaṇa während seines lebens das agnihotra darzubringen pflegte), hervor: die opferwagen, die hölzernen geräthe, die opferfeuer, sandelholz und stücke holz anderer art, wohlriechende aguru's, auch duftende wohlgerüche, edelsteine, perlen und korallen holte er. Nach einer weile kam er, nl. der todte Rāvaṇa selbst, von Rākṣasen umgeben, an und dann verrichtete Vibhīṣaṇa mit Mālyavān die ceremonie. Der in leinwand gekleidete leichnam des Rāvaṇa, auf eine prachtvolle goldene mit bunten flaggen gezierte und mit blumen bestreute bahre gelegt und von verschiedenartigen musikinstrumenten und gesängen umtönt, wurde jetzt von zweimalgeborenen mit bethrängten gesichtern aufgehoben; von Vibhīṣaṇa angeführt traten alle, mit holzscheiten versehen, in südlicher richtung den zug an. Vor dem todten wurden alle flammenden feuer vom adhvaryu in gefässen getragen; ihm folgten laut weinend alle frauen aus dem harem, die von allen seiten mit eile heranströmten. Nachdem sie des Rāvaṇa leichnam an einen zur handlung passenden ort niedergesetzt, richteten die schwerbetrübten dem heiligen ritus gemäss, von sandel-, padmaka- und uśīraholz einen scheiterhaufen auf, auf welchem das schwarze antilopenfell⁵⁹⁸) ausgebreitet wurde. Jetzt begannen sie die feierliche bestattung (pitṛmedha) des Rāvaṇafürsten: eine nach südost gerichtete vedi (altar, vgl. n° 18) ward gemacht, die feuer wurden jedes an seine stelle gesetzt, der sruvalöffel, mit gesprenkelter butter (vgl. n° 19 s. f.) gefüllt, auf die schulter des todten hingelegt⁵⁹⁹), auf die heine der opferwagen, auf die beiden schenkel der mörser und die keule, alle hölzernen geräthe und die beiden reibhölzer jedes an seinen ort, nach dem in den śāstras gelehrt von den grossen weisen verordneten ritus. Nachdem sie ein opfermässiges thier als „umlegethier“ geschlachtet hatten, legten sie dieses von fett triefende (thier) auf den leichnam des königs und als sie in betrübter stimmung mit wohlgerüchen und kränzen und bunten

kleidern den Rāvaṇa geschmückt, bestreuten sie ihn, das gesicht von thränen benetzt, mit gerösteten körnern. Da gab ihm Vibhīṣaṇa dem ritus gemäss das feuer (d. h.: brachte das feuer mit ihm in berührung) und nachdem er gebadet und mit dem feuchten kleide mit darbha vermischte und mit wasser vermischte sesamkörner (dem Rāvaṇa) dargebracht hatte, alles in der weise wie es der ritus verordnet, redete er die weiber (die gattinnen des R.) freundlich an und beruhigte sie nach wie vor indem er zu ihnen sagte: „gehet jetzt.“ Darauf traten alle frauen in die stadt ein.“

In mancher hinsicht merkwürdig ist die geschichte von Daśaratha's tod im Rāmāyaṇa II. 64. 77 sqq. Sobald der tod des fürsten bekannt ist, klagen und weinen die weiber, seine gattinnen, um ihn, wobei u. a. seine geliebteste gattin Kausalyā des königs haupt in ihren schooss nimmt. Die hausgenossen (*amūtyāḥ*) verrichten zwar die ersten nöthigsten feierlichen handlungen, da sie jedoch nicht in abwesenheit der söhne (Rāma und Lakṣmaṇa sind in den wald ausgewandert, Bharata und Śatrughna verweilen bei den verwandten ihrer mutter) die eigentliche todtenfeier begehen wollen, legen sie den leichnam in eine mit öl gefüllte badewanne ⁶⁰⁰). Darauf findet die feierliche todtenklage der weiber statt, die sie mit bethränen gesichtern und emporgehobenen armen verrichten (II. 66. 17). Am nächsten tage wird eine versammlung und berathung der rathsleute vom purohita Vasiṣṭha veranlasst, in welcher man beschliesst Bharata und Śatrughna kommen zu lassen. Als in folge dieser botschaft Bharata nach Ayodhyā zurückgekehrt ist, wird der leichnam aus der ölwanne gehoben (II. 76. 4), reichlich geschmückt und auf ein schönes ruhebett gelegt. Darauf folgt Bharata's klage. In die feuer des königs, die aus dem feuerhause geholt sind, wird von den opferpriestern dem ritus gemäss geopfert. Der leichnam des fürsten, auf eine bahre gelegt, wird von den tief gerührten dienern fortgetragen. ⁶⁰¹) Vor dem könig gehen leute, die gold und kleider auf dem wege ausstreuen; andere tragen sandelholz, aguru, harz, tannenholz, cerasusholz und allerhand wohlgerüche und werfen dies alles auf den scheiterhaufen. Zur stelle angelangt, wird der königliche leichnam von den priestern auf den scheiterhaufen gelegt, und wenn sie ins feuer geopfert haben, flüstern für ihn seine priester (die pitṛmedhasprüche) und singen die Sāman-sänger die gesänge, dem ritus gemäss. ⁶⁰²) Auf bahren und wagen, nach ihrem stand, waren auch die frauen des königs aus der stadt gekommen, von bejahrten männern begleitet. Dann gehen die priester um den auf dem scheiterhaufen liegenden könig herum,

indem sie diesem die linke seite zukehren, desgleichen die von schmerz gequälten weiber, Kausalyā voran. Weinend und jammernd gehen darauf die gattinnen des königs auf ihren wagen zum ufer der Sarayū herab und, nachdem mit Bharata des königs gemahlinnen, die minister und der purohita Vasiṣṭha die wasserspende dargebracht haben, treten sie in die stadt ein; die augen von thränen gefüllt verbringen sie auf dem boden die zehntägige trauer (d. h. das zehntägige āsauca). Sehr auffallend ist die weitere beschreibung der feier, nach welcher am dreizehnten tage die einsammlung der knochen nach beendigung des āsauca ⁶⁰³) stattfindet, nachdem am tage vorher das śrāddha dem Daśaratha dargebracht ist. Wie diese data mit den vorschritten des kalpa in übereinstimmung zu bringen sind, sehe ich nicht ab. Vielleicht ist die ursache der abweichung gerade darin zu suchen, dass Daśaratha ein fürst war.

Ebenso wie bei der verbrennung der leiche Daśaratha's ist auch im Mahābhārata fast immer wenn eine cremation geschildert wird, das umsingen (*parigānam*) der Sāmans, der vedischen gesänge, erwähnt; so MBh. XI. 26. 39: als die in der schlacht gefallenen helden verbrannt wurden, sangen die Sāmansänger gesänge über ihnen und hielten die anderen leute trauerklage; durch die klänge der gesänge (sāmans) und der lieder (ṛc) und das geweine der weiber (gattinnen) geriethen alle geschöpfe in dieser nacht in bestürzung.

In derselben weise wird bei der bestattung des Bhīṣma (MBh. XII. 169. 10 flgg.) mitgetheilt, dass die gattinnen des verstorbenen diesen mit palmblättern befächeln und die Sāmansänger die gesänge singen, dass alle verwandten, Dhṛtarāṣṭra, der älteste der Kuru's, voran um den scheiterhaufen herumgehen, diesem die linke seite zukehrend.

Zu vergleichen ist weiter MBh. XVI. 7. 15—31, tod des Vasudeva (besonders 26).

Beachtenswerth sind die ereignisse, die nach dem tode des Dhṛtarāṣṭra erzählt werden (MBh. XV. 39). Nachdem dieser nl. durch einen waldbrand umgekommen war, bringen ihm die verwandten die wasserspende dar: ein kleid tragend begeben sie sich alle ins wasser, tauchen unter und geben, Yuyutsu an erster stelle, dem verstorbenen die todtenspende. Darauf bleiben sie, bis die unreinheitsperiode vorüber ist ⁶⁰⁴), ausserhalb der stadt und am zwölften tage, als das āsauca vorüber ist ⁶⁰⁵), bringt der Pāṇḍava die śrāddhas für Dhṛtarāṣṭra dar. Dann erst kehrt er in die stadt zurück.

⁵⁹⁸) *rāṇkava-* ist wohl dasselbe wie sonst *kṛṇṇājina-*.

- 599) abweichend von allen mir bekannten ritualien, vgl. n° 27, s. 49.
 600) vgl. note 327.
 601) z. l. *uhuh*.
 602) vgl. note 267.
 603) *kṛtāśaucaḥ* (II. 77. 1) kann nichts anderes als „nach dem
 śāntikarman“ bedeuten.
 604) *śaucam nivartayantaḥ*, 39. 13.
 605) *kṛtāśaucaḥ* vgl. note 603, und 412, s. 116.

III. Zur erklärang des ritus.

„Comme la planète qui nous porte, l'âme de
 l'humanité est faite de couches stratifiées“
 (Perrot, Rev. des deux Mondes 1895, 1 Nov.).

Die bedeutung der meisten handlungen im altindischen bestat-
 tungsrituell ergibt sich von selbst wenn man im auge behält, dass
 die haupttriebfeder derselben ursprünglich die furcht gewesen
 ist, die hingeschiedene seele möchte wiederkommen und die hinter-
 bliebenen verwandten schädigen. Der primitive mensch meinte vie-
 lerlei mittel zu besitzen die seele unschädlich zu machen oder irre
 zu leiten; an erster stelle das wasser: zwischen den gefürchteten
 gegenstand und sich selbst stellte er eine barricade von wasser
 (vgl. n° 36, 37, 65) oder umgoss denselben ringsum (vgl. n° 29, 35);
 die seele kann ja das wasser nicht überschreiten; daher muss der
 Inder ihr z. b. auch helfen jenseits des höllenflusses anzulangen
 (vgl. n° 3, 101, s. f.). Auch das feuer benutzte man um sich die seele
 vom leibe zu halten; desshalb stellte der Inder das feuer zwischen
 dorf und begräbnissstätte (vgl. 62, 86) und berührte, nach der
 cremation nach haus gekommen, feuer (vgl. n° 38). Zu demselben
 zweck gebrauchte er auch andere gegenstände wie das strohge-
 flecht (vgl. n° 113), den stein, der einen berg vertreten sollte
 (vgl. n° 66). Ein mittel, das oft zu hülfe genommen wird um
 die seele zu verscheuchen, ist der lärm, die musik, der gesang,
 der tanz (vgl. n° 34 e, 34 f, 84). Das befächeln (vgl. n° 13,
 84), dessen grundgedanke war sich die seele abzuschütteln, die
 sich möglichenfalls an die gewänder der hinterbliebenen festzuklam-
 mern suchte (vgl. besonders n° 84 und den spruch *apa naḥ śośucad
 agham*, n° 13), wurde von spätern generationen so aufgefasst, dass
 es eine dem todtten gebotene ehrenerweisung wurde, daher man die
 handlung jetzt mit dem spruche „winde wohligh duftend“ begleitete

(n° 13). Um es der seele unmöglich zu machen nach ihrem dorf zurückzukehren, verwischt man, wenn man heimwärts kehrt, die fusstritte (vgl. n° 64). Sogar die meisten observanzen, die während der unreinheitsperiode verordnet werden, sind anerkanntermassen in ihrem ursprung auch nur consequenzen derselben empfindung, der furcht: man vermeidet es sich zu schmücken, sich zu scheeren und sich die haare schneiden zu lassen, man speist nur einmal täglich u. s. w. um sich einerseits vor der seele zu verstellen, andererseits ihre missgunst nicht zu erregen. Auch dem bestreben, die seele zu sättigen und zu tränken und ihr einen festen und angenehmen aufenthaltsort zu bereiten, liegt in erster linie die idee zu grunde die seele von dem hause und den verwandten fern zu halten: sättigte man sie nicht, so würde sie sich rächen, bekäme sie nicht einen aufenthaltsort, so würde sie spuken und die hinterbliebenen beunruhigen.

Viele handlungen und details im rituell sind nur mit hilfe der sprache zu begreifen; mit vorliebe werden ja solche gegenstände gebraucht, deren namen eine ominöse kraft haben. Deshalb gebraucht man den apāmārga, die avakā, die gerste, die śamī u. s. w., deshalb speist man vom fleisch eines ziegenbockes (vgl. n° 70).

Andere handlungen sind aber nur aus dem indischen rituell selbst verständlich zu erklären, wobei es freilich oft sehr schwierig ist später eingebürgertes von altererbtem zu unterscheiden. Im folgenden versuche ich es einige einzelne rituellhandlungen zu deuten.

„Der tod ist der gegensatz des lebens,“ die empfindung für diese wahrheit tritt in dem ritus der alten Inder jedesmal klar zu tage: der ritus eines manen- und todtenopfers ist dem des götteropfers entgegengesetzt: in allen nebumständen findet die verrichtung eines manen- und todtenopfers in einer weise statt, die der verrichtung einer gottesdienstlichen handlung gegenüber steht.

1. Beim götteropfer wird die heilige schnur unter der rechten, beim todtenopfer unter der linken schulter getragen (*yajñopavīti—prācīnūvīti*).

2. Wenn man beim götteropfer um eine person oder einen gegenstand herumwandelt als bezeugung seiner ehrfurcht, geschieht das so, dass der person oder dem gegenstande die rechte seite zugekehrt, das rechte knie gebogen wird und man dem lauf der sonne entlang geht, beim todtenopfer dagegen wird die linke seite zugekehrt, das linke knie gebogen und geht man dem laufe der sonne entgegen (*pradakṣiṇam—prasavyam*)⁶⁰⁶). Deshalb geht bei der errichtung eines śmaśāna der adhvaryu vom osten aus über nord und west nach süden (vgl. n° 90, 108), deshalb soll das seil, womit gemessen wird, nach links gedreht sein (note 492), vergl.

Śat. Brāhmaṇa III. 2. 1. 13: „wäre es dem laufe der sonne entgegen gedreht, so wäre es den Vätern geheiligt.“

3. Während man beim götteropfer von norden her zum feuer herantritt, geschieht das herantreten beim todtenopfer von süden her (*uttarata upacārah—dakṣiṇata upacārah*).

4. Das geradezahlige ist den göttern, das ungeradezahlige aber den Vätern geweiht; deshalb werden beim götteropfer die geräthe paarweise, beim todtenopfer jedes für sich niedergestellt. Nach beendigung des manenopfers jedoch werden die geräthe wieder paarweise weggebracht; um das letzte paar zu ergänzen wird gras genommen (Āśv. śrs. II. 7. 21).

5. Den göttern werden gerade, den manen doppelt gefaltete gräser zum sitze dargeboten (*rju—dviguṇa, dviguṇabhugna*).

6. Wiederholt wird ein spruch nur beim götter-, nur einmal gesagt beim todtenopfer (vgl. n° 34. a); auch eine handlung, z. b. das dreschen der reiskörner (vgl. note 77).

7. Das zu den opfergeräthen gehörende schwarze ziegenfell wird bei götteropfern mit der haarigen seite nach oben und mit dem nacken nach osten, im todtencult mit der haarigen seite nach unten und mit dem nacken nach süden ausgebreitet (*prāggrīvam uttaraloma—dakṣiṇāgrīvam adharaloma*).

8. Das opferthier, welches den göttern dargebracht wird, ist meistens röthlich, beim manenopfer dagegen schwarz. Beim manenopfer wird schwarzer reis empfohlen.

Nicht deutlich ist es auch mir, wesshalb die beim götteropfer gebräuchlichen gerstenkörner im manenopfer durch sesamkörner ersetzt werden. War vielleicht in jener zeit die am meisten verbreitete sesam-art schwarz?

9. Den göttern wird geopfert und beim gottesdienst dargebracht was jung, frisch, neu und lebenskräftig ist, im todtencult dagegen, was alt, morsch und dem tode nahe ist; ich erinnere an die qualitäten der anustaraṇī (n° 11. c), an die alte butter (n° 102), das alte stück kleid (n° 105), den alten schuh (n° 84), die qualität der weiber, welche die knochen einsammeln sollen (n° 56). Sogar der opferlohn nach beendigung des pitṛmedha soll nach einer schule in lauter alten sachen bestehen (n° 71). Aus demselben grunde wird wohl beim dhuvana die unterhaltung der wittwe mit einem śūdra oder brahmanengesellen geführt (n° 81).

10. Auf den unterschied eines devayajana und śmaśāna habe ich schon oben (n° 14) aufmerksam gemacht.

11. Während im gewöhnlichen leben und bei gottesdienstlichen acten die fransen des kleides oben getragen wurden, wenn ich nicht

irre, findet im todtenritus das umgekehrte statt: die seite des gewandes, wo sich die fransen befinden, wird über die füsse des todten gelegt ⁶⁰⁷).

12. Vielleicht steckt weiter nichts als die umkehrung des gewöhnlichen verhältnisses hinter der beim todtenritus ausdrücklich erwähnten vorschritt, dass bei gewissen handlungen (vgl. n° 11. d) die normale reihenfolge: die ältesten verwandten zuerst, die jüngsten zuletzt, umgekehrt wird: *vyddhapurāḥsaram—kaṇiṣṭhapurāḥsaram*. In dieser angelegenheit herrscht aber innerhalb der verschiedenen śākhās ein gewisser widerspruch.

13. In einem punkte stehen der götter- und manenritus sich nicht gegenüber, nl. in bezug auf die himmelsgegend, wo die Götter und wo die Väter, die verstorbenen, gedacht werden. Beim götteropfer kehrt man das angesicht nach osten, beim todtenritus nach süden (*prāṇmukhaḥ—dakṣiṇāmukhaḥ*). Wahrscheinlich aber hat man sich einst die region des todes im westen, im abendlande, gedacht und ist die ursache dieser verschiebung darin zu suchen, dass man den wohnort der Väter nach jener himmelsgegend versetzte, wo die sonne sich an den kürzesten, den todten geweihten, tagen aufhält ⁶⁰⁸). Einige wollten den Vätern auch die östliche himmelsgegend als wohnort zuweisen und dachten sie sich im südosten: „diese ist ja die östliche gegend der Väter, so lehrt man“ sagt das Baudhāyanasūtra.

13*. Über die bedeutung der sub 81 mitgetheilten unterredung kann ich nur meine vermuthung mittheilen, dass der dialog und besonders die verneinende antwort der gattin den zweck hat, formell widerspruch einzulegen gegen das entgültige fortschaffen der überreste des verstorbenen gatten; das dhuvana leitet ja die endgültige beisetzung ein. Vielleicht liesse sich eine sitte auf der insel Timor vergleichen, wo zuweilen mehrere jahre verlaufen müssen, ehe man die zur begräbnissfeier nöthigen gelder zusammengetragen hat. In dieser zeit dürfen sich die weiber kaum von der bahre entfernen, wenn sie nicht von den mitgliedern der familie als fremde angesehen werden wollen; wird endlich die kiste zum begräbniss aufgenommen, so geberden die frauen sich, indem sie laut heulen, als ob sie dies verhindern wollten. (Veth, Het eiland Timor, s. 43, v. d. Lith, Nederl. Oost-Indië, s. 388).

14. Der zweck der ganzen todtenbestattung ist den verstorbenen die welt des jenseits, die welt der frommen, das reich des Yama, den himmel erreichen zu lassen. Eine merkwürdige stelle im (sec.) Baudhāyanasūtra ⁶⁰⁹) lautet ungefähr so: „der mensch, der geboren ist, muss sicher einmal sterben, dies erkenne man; über einen der

geboren ist, soll man sich nicht freuen, und über einen der stirbt, nicht verzagen; (darauf einige verdorbene worte). So betrachten denn auch verständige leute einen geburts- und einen todesfall. Für jemand, der geboren ist, gelten ja zwei obligatorische sacramente: das für den geborenen und das für den verstorbenen: durch das erstere gewinnt man diese welt, durch das zweite jene welt. Deshalb soll man die mutter, den vater, den lehrer, die gattin, den sohn, den im hause wohnenden schüler, den vatersbruder, den muttersbruder, ein mitglied oder ein nichtmitglied des gotra, dessen erbe man antritt, durch das sacrament der verbrennung weihen." — „Das todten-sacrament", so sagt das Vaikhānasasūtra ⁶¹⁰) in ähnlichem zusammenhang ausdrücklich, „besteht in der verbrennung des körpers: die spende des fehlerlosen körpers ist dem Agni am genehmsten, durch die spende davon erreicht er die himmelswelt." Etwas weiter: „denjenigen, der das sacrament vollzieht, soll alles gedeihen zufallen, das unterlassen aber kommt dem morde eines gelehrten brahmanen gleich."

Dasselbe besagt ein text des Āpastamba (dhṣ. II. 23. 10, 11): „mit dem (in einem früher citierten verse vorkommenden) worte śmaśāna ist gemeint das sacrament des menschen am ende der verschiedenen religiösen handlungen (die der verstorbene während seines lebens verrichtet hatte). Nach dem śmaśāna (hier allgemein für bestattung gebraucht) wird durch die heilige überlieferung ein unendlicher lohn verheissen, durch das wort svarga ⁶¹¹) angedeutet." Offenbar deutet auch nach Haradatta's commentar z. d. s. — Āpastamba mit seiner heiligen überlieferung (śruti) auf das oben (n° 27) mitgetheilte hin: „so mit den opfergeräthen versehen geht der opferer stracks zum svarga ein."

14. Die verbrennung ist ein (haviṣ-)opfer (āhuti) im feuer, darauf bezieht sich ausser der oben schon citierten śruti: „die mannesspende ist ihm (dem Agni) am genehmsten" ⁶¹²), auch diese von Baudhāyana bewahrte: „die feuer sind ja die erben des körpers." Öfters wird der auf dem scheiterhaufen liegende todte „im feuer geopfert" genannt ⁶¹³). Bei dieser spende ist der körper die opfergabe, das haviṣ, wie im Baudhāyanasūtra deutlich gesagt wird (vgl. n° 6).

15. Nicht unmöglich ist es, dass das festbinden der daumen und zehen (n° 7) mit dieser anschauung etwas zu thun hat, da ja auch dem opferthier ein strick um den rechten (beim todtenopfer wieder um den linken) vorderfuss gebunden wird ⁶¹⁴); eine quelle verordnet, wie schon erwähnt wurde, dass ja nur die grosse zehe des linken fusses tüchtig festgebunden werden soll. Mög-

lich wäre es indessen, dass in diesem ritus die aus einer früheren zeit überlieferte furcht vor einer wiederkehr des todten noch nachwirkt. Bei völkern, die zu den Indern in keinerlei beziehung stehen wenigstens, findet sich zuweilen dieselbe sitte: Parkinson berichtet von den Bismarck-Inseln (s. 101), dass hier die beiden daumen des leichnams zusammengebunden werden. Diese letzte angabe verdanke ich Herrn Dr. Steinmetz.

16. Die idee eines opfers verstärkt auch das *anusaṃsana* (34), welches hier so zu sagen die *sāmidhenī*-verse beim *haviṣ*-opfer vertritt.

17. Agni ist aber nicht so sehr der gott, dem der todte geopfert wird, als der psychopompos, durch dessen vermittlung und aus welchem der todte neu geboren werden soll, der den geopfert den Vätern zuführen soll ⁶¹⁵). Das feuer darf ihn also nicht vernichten, sondern, wie man euphemistisch sagt, nur „gar machen.“

18. Man bietet daher den vernichtenden kräften des feuers ein substitut ⁶¹⁶); das eigentliche substitut ist der bock (n° 31), während die kuh, welche den todten ganz bedeckt, die *anustaraṇī*, ihn gegen die gluth des feuers gewissermassen schützen soll. Der bock jedoch wird den flammen nicht preisgegeben, vgl. hierüber weiter unten.

19. Mit allem, was dem todten auf dem scheiterhaufen mitgegeben wird, soll er im jenseits anlangen, mit seinen opfergeräthen, seinem stab (resp. bogen, oxsenstachel). Vermuthlich hat die mitgabe der opfergeräthe ursprünglich auch einen anderen zweck gehabt, nl. die beseitigung der gegenstände, die mit dem todten in berührung gewesen sind. Es ist bekannt, dass nach einer mit dem todten oder dem Todesgotte in verbindung stehenden spende der gebrauchte opferlöffel hinter die gespendete gabe her ins feuer geworfen wird (*praharaṇam*, *anupraharaṇam*, z. b. Hir. XXVIII. 11: *atrobhayam praharati yena juhōti* und öfters; so wird auch im Klosseväteropfer immer das *mekṣaṇa* nach den spenden an Soma und Agni hinterdreingeworfen). Nun bezeichnen aber die ritualtexte selbst das „schichten der geräthe“ (*pātracayanam*) als ein hinterdreinwerfen (*anupraharaṇam*); wenn sie nämlich die wiederverbrennung (vgl. n° 60) erörtern, heisst es: „die *agnihotra*havaṇī, das ziegenfell u. s. w. soll man nicht hinterdreinwerfen“: *nānu-prahareyuh*. Mit dieser vorschrift wird zweifellos auf das *pātracayana* zurückgedeutet, wo man die hier erwähnten gegenstände um und auf den todten legt, d. h. thatsächlich sie hinterdreinwirft.

20. Weil er also leibhaftig (vgl. note 312) in die welt der Frommen kommen wird, werden ihm die nieren der kuh in die

hände mitgegeben, nicht als mittel um die hunde des todesgottes zu verscheuchen, wie Oldenberg, Religion des Veda s. 577, gemeint hat, sondern vielmehr um sie damit zu besänftigen. In derselben absicht, um den Kerberos sanft zu stimmen, gaben die Griechen ihren todten einen honigkuchen mit.

21. Der todte bedarf auch nicht mehr der vermittlung Agni's um den Göttern seine gabe zuzuführen: desshalb werden ihm die zwei milchklumpen in die hände gelegt, damit er im jenseits selber diese den Göttern Mitra und Varuṇa darbringen könne, vgl. n° 28.

22. Befremdend erscheint auf den ersten anblick das pflügen und besäen des terrains, wo man ein śmaśāna, resp. einen feueraltar erbauen will (n° 91 flgg.), ebenso befremdend wie wenn beim verbrennen des todten die bitte an Agni gerichtet wird: „verbrenn' ihn nicht“ u. s. w. (n° 30); man weiss ja doch, dass die ausgesäten saatkörner nicht entkeimen können, es steht ja fest, dass der körper durch das feuer verbrannt wird. Die absicht dieser handlungen muss dieselbe sein wie die, welche man im auge hat, wenn man, ehe das getödtete opferthier aufgeschnitten wird, einen grashalm auf die stelle der netzhaut legt mit den worten: „o gras, beschütze ihn“ und dann quer über den grashalm weg einen schnitt in die haut macht, wozu gesagt wird: „o messer, verletze ihn nicht“⁶¹⁷⁾. Der gedanke dabei ist augenscheinlich dieser gewesen: wenn man einen menschen verbrennt, wenn man ein thier tödtet, wenn man das aufkeimen der pflanzen stört, greift man hemmend in die göttlichen satzungen ein. Indem man nun einerseits die erwähnten sprüche ausspricht, damit die absicht offenbarend diese störenden handlungen nicht vollbringen zu wollen, andererseits die erde pflügt und besät, hat man das gewissen beruhigt und das bewusstsein bescitigt sich gegen die satzungen der Götter oder der natur vergangen zu haben. Ob die handlung auch wirklich mit den gesprochenen worten übereinstimmt, kommt weniger in betracht. Ähnlich steht es mit der anbietung des substituts, des ziegenbocks, an Agni: das thier wird angeboten, obschon man ganz sicher weiss, dass es davoneilen wird. Hier heisst es also: „achte auf meine worte, nicht auf meine thaten.“

⁶⁰⁶⁾ Für unrichtig halte ich die meinung, dass der Inder dieses umwandeln mit zukehrung der linken seite immer als eine art beschimpfung verrichtete. — Am schluss eines Manenopfers geht man dem laufe der sonne nach, vgl. Altind. Ahnencult, s. 108, note 5.

- ⁶⁰⁷⁾ vgl. n° 8 und note 71, 72, 73. — Von der richtigkeit des oben gesagten bin ich noch nicht ganz überzeugt; Kauś. sū. 58. 17: der knabe wird bei der namengebung mit einem gewand bekleidet, dessen saum, rand (*sic*), an der oberen seite ist: *uttarasicā*, comm.: *yantranirmuktavastreṇa udagdaśeṇa*; *daśā* und *sic* scheinen also ungefähr dasselbe zu bedeuten. Nach Śāṅkh. gr̥hs. II. 12. 5 wird dem snātaka das gesicht dreimal mit einem neuen kleide unwickelt, indem man die *daśās* oben bringt (*upariṣṭād daśāḥ kṛtvā*). Nach Śat. Br. III. 2. 1. 18 bindet der dikṣita ein horn an die *daśā* seines gewandes; offenbar synonym damit ist die lesart der Kāṇvas: *uttarasici*. Die *uttarasic* findet sich auch Kauś. sū. 88. 27; ob auch in Hir. XXIX. 3: *uttarābhīḥ sigbhīḥ?* (vgl. note 514). Man beachte noch die umschreibung des *pratyagdaśeṇa* des Āśv. gr̥hs. durch *pratyagagreṇa* in Āśv. gr̥hyapariṣiṣṭa III, 1. — Dass ein kleid mit *daśāḥ* normal, ohne *daśāḥ* abnormal ist, lehrt MBh. XII. 168. 33 in vergleichung mit XIII. 104. 86.
- ⁶⁰⁸⁾ Kern, geschiedenis van het Boeddhisme, I, s. 282; vgl. Oldenberg, Religion des Veda, s. 547.
- ⁶⁰⁹⁾ Obschon die mir vorliegende handschrift sehr verdorben ist, theile ich diese stelle ganz mit, auch weil sie von grosser wichtigkeit für die beurtheilung des Vaikhānasa-gr̥hya ist. Ich habe vieles ändern müssen um einen sinn zu erlangen. *jātasya vai manusyasya dhruvaṃ maraṇaṃ iti vijñāyāj jāte na prahr̥ṣyen mṛte ca na viśīded akasmād āgataṃ bhūtam akasmād eva gachati (?) tasmāj jātaṃ mṛtaṃ caivam sampaśyanti sacetasas tasmāj (?) jātasya vai dvau saṃskārāv ṛṇabhūtau bhavato jātasaṃskāro mṛtasaṃskāraśceti vijñāyate jātasaṃskāreṇemaṃ lokam abhijayati mṛtasaṃskāreṇāmum lokam tasmān māturaṃ pitaraṃ ācāryaṃ patnīm putraṃ śiṣyaṃ antevāsinam pitṛvyaṃ mātulaṃ sagotraṃ asagotraṃ vā dāyaṃ upagachanto dahanasaṃskāreṇa saṃskurcanti.*
- ⁶¹⁰⁾ gr̥hs. VII. 1: *jātasaṃskāro mṛtasaṃskāraśceti dvau saṃskārāv bhavataḥ pūrveṇemaṃ lokam pareṇa paralokam jayati mṛtasya saṃskārah śarīram asya dahanam ity āhuh nīrdoṣaśarīrahutir agneḥ priyatamā bhavati tasyāhutyā sambhṛtaloko devalokam gachati*; etwas weiter: *mṛtasya saṃskāre kṛte saṃskartuḥ sarvasampatsamṛddhiḥ syād anyathā bhrūṇahatyām avāpnoti.*
- ⁶¹¹⁾ Ich lese mit allen hss. und dem zweimal von Gopālayajvan gegebenen citat: *svargaśabdāṃ*.
- ⁶¹²⁾ *puruṣāhutir hy asya priyatameti vijñāyate*, Baudh. pi. sū I.

10. s. f., Hir. XXVIII. 1. init., Vaikh. gr̥hs. VII. 1, vgl. note 610.

⁶¹³⁾ z. b. RS. X. 16, 5, AS. XVIII. 4. 13 (*sarvavutam*).

⁶¹⁴⁾ vgl. die von Schwab, Thieropfer s. 81 citierten texte.

⁶¹⁵⁾ So erklären sich die namen pitṛmedha und brahmamedha: es sind opfer, durch welche man den todt in die welt der Väter, bzw. des Brahman (note 357) bringt.

⁶¹⁶⁾ So schon Oldenberg, Religion des Veda, s. 588.

⁶¹⁷⁾ Schwab, Thieropfer, n° 76.

ADDENDA.

1. Zu note 57, s. 14. Die angabe des Gopālayajvan ist nicht mit den mir bekannten thatsachen in einklang zu bringen. Vielmehr gibt es eine östliche und eine südliche thüröffnung, vgl. Baudh., ādhānasūtra kaṇḍ. 12: *athāsyaitatpurastād eva juṣṭe decayajane 'gāraṃ vā vimitaṃ vā kāritaṃ bhavati, tasya dve dvārau kurvanti, prācīm ca dakṣiṇām ca; madhye gārhapatyasyāyatanam kurvanti, purastād dvādaśasv vikrameṣv āhavanīyasya*; vgl. auch die unter Add. 7 angeführte Baudhāyanastelle. Übrigens findet sich das von Gop. citierte *angad āhav°* im Āpastambaśrautasūtra V. 4. 6.

2. Zu n° 11 b, s. 20, z. 6: „auf dessen gesichtsöffnungen stückchen gold niedergelegt sind“, vergleiche man die mittheilung Grabowsky's (Internationales Archiv für Ethnographie, II, s. 179): „Die Dayaks von S. O. Borneo legen goldmünzen auf die augen eines todten, damit die seele, wie die Dayaks sagen, verschlossene augen bekommt, vom jenseits ihre angehörigen allhier nicht sehen kann und ihnen nicht schaden kann.“

3. Zu note 250, s. 70. Dass *daive karmaṇi* das rechte bein über das linke gelegt wird, beweist u. a. Kauś. sū. 78. 7, wo es von der jungvermählten frau heisst: *dakṣiṇottaram upastham karoti* (Weber übersetzt unrichtig: „sie öffnet ihren schooss von links nach rechts“).

4. Zu n° 39, s. 81. Wie bei den Indern, so bei den Dayaks. Hier sind die hinterbliebenen drei oder sieben tage lang *pali*, d. h. „unrein“. Die nächsten angehörigen des verstorbenen jedoch sind so lange *pali* bis sie das tiwah oder todtenfest (welches ungefähr mit dem śmaśānakaraṇa der Inder übereinstimmt) gehalten, d. h. sich ihrer verpflichtung die seele des verstorbenen für immer nach der seelenstadt zu leiten, entledigt haben (Grabowsky im Intern. Arch. für Ethn. II, s. 182).

5. Zu n° 42 (note 329): „die feuer würden nl. ihren sacralen character einbüßen.“ Dass dem so ist, wird dadurch bestätigt, dass,

wenn ein āhitāgni mit seinen feuern sein dorf oder land verlässt, er und seine gattin, jedesmal wenn sie eine dorfmarkung oder einen fluss passiren, das feuer anfassen sollen: „sonst würde es seinen sacralen character einbüßen“ (Hir. Kalpasūtra XXIX. 11, init.).

6. Zu n° 67, s. 124: „so mögen diese (verwandten) hervorbrechen.“ Zum richtigen verständniss des spruches erinnere ich an die figürliche bedeutung von *udbhinatti*, „obenaufkommen, besiegen,“ und an *audbhidyā*, „sieghaftigkeit“.

7. Zu note 494*, s. 134. Dass *saṃbhāra* auch in der von mir vermutheten bedeutung *sikatā* gebraucht wird, habe ich inzwischen bestätigt gefunden, vgl. Baudh. ādhānasūtra: *athaitam agniṃ sate samupya dakṣiṇato jvalayanta ūsate; 'thaitāny agnyāyatanāni śakṛt-piṇḍena parilepayaty; atha tṛtiyaṃ sambhārāṇām ādya gārhapatya-syāyatane nivapati;... athātīṣiṣṭānaṃ sambhārāṇām ardhān ādya dakṣiṇādvāropanirhṛtyānvāhūryapacanasyāyatane nivapati*. In diesem falle gebraucht Āpastamba das wort *sikatā* (śrs. V. 9. 4: *sikatānām ardham deacidham vibhajya*), vgl. auch Mahāgnisarvasva in den Pitr-medhasūtratexten (Abh. der Deutschen Morgenl. Ges. X. 3), s. 23. Eigentlich sind unter *saṃbhārāḥ* in diesem sinne die sieben oder fünf *pārthivāḥ saṃbhārāḥ* zu verstehen, welche z. b. von Āpastamba śrs. V. 1. 7; 2. 1 aufgezählt werden (*sikatāḥ, ūśāḥ, ākhukarīṣam, valmīkavapā, sūdaḥ, varāhavihataḥ, śarkarāḥ*, vgl. Maitr. Saṃh. I. 6. 3).

8. Zu note 529*, s. 144. Zu vergleichen ist auch Śat. Br. XIII. 8. 1. 19, 20: *puruṣamātram tv eva kuryāt, tathāparasmā avakāśam na karoti*. Wenn er also das śmaśāna höher als bis zum knie oder grösser als manneslänge machte, würde es zu befürchten sein, dass die seele des soeben verstorbenen bald einem der hinterbliebenen das leben nehmen und dieser neben ihr im śmaśāna noch raum finden würde. Dass die hier gegebene erklärung die richtige ist, beweist der analoge glauben der Dayaks von S. O. Borneo: „der sarg wird meist sehr enge gearbeitet, so dass die leiche seitlich förmlich hineingedrängt werden muss. Dies geschieht, nach Ullmann, desshalb, weil man fürchtet, es würde sehr bald wieder jemand der familie sterben, wenn der sarg zu gross wäre“ (Grabowsky im Intern. Archiv für Ethnogr. II, s. 180). Da nun ein bis zur kniehöhe geschichtetes śmaśāna, wenn darein die gebeine eingeschlossen werden, doch noch immer raum für einen zweiten bieten würde, erweist sich, meine ich, das im Śatapatha überlieferte verbot als „survival“ aus jener zeit, als das śmaśāna einem andern zweck diente als in historischer zeit: dem zweck nämlich, die unverbrannte leiche aufzunehmen;

die gestalt und die maasse des śmaśāna passen ja vortrefflich für einen sarg: die länge soll nicht grösser als die eines mannes sein, die höhe nicht mehr als ein jānu betragen, die vordere (östliche, kopf-)seite soll ungefähr anderthalbmal so breit als die hintere (westliche, fuss-)seite, und die beiden längeseiten sollen gleich lang sein. Überdies ist das śmaśāna an der östlichen seite (der kopfseite) etwas höher als an der westlichen (der fussseite). Oben (s. 166) meinen wir schon eine spur entdeckt zu haben, die gleichfalls darauf hindeutet, dass in vorvedischer, d. h. in vorhistorischer zeit, die leiche vergraben wurde.

CORRIGENDA.

- S. IV, z. 19 und s. 63, z. 21 l. „aussprüche“ und „der ausspruch“.
 s. IX, z. 15 l.: „des prayogābdhi.“
 s. 9, z. 14 l.: „which is . . .“
 s. 35, z. 19 l.: *śeṣān* statt *śeṣān*.
 s. 47, z. 24 l.: „hat“ statt „had“.
 s. 62, z. 18 l.: *upoṣaṇam*.
 s. 66, z. 4 l.: *vāgghotety*.
 s. 66, z. 7 l.: *ṛtumukhībhiḥ*.
 s. 117, z. 12 l.: *kaṭe* statt *kāṭe*.
 s. 118, z. 36 l.: *viśeṣaṇam*.
 s. 121, z. 7 l.: *dvitīyayā*.
-

INDICES.

Die gross gedruckten zahlen verweisen auf die paragraphen, die kleinen auf die noten. N bedeutet „nachtrag“; E: „einleitung“; A: „addenda“.

I. Sanskrit-index.

- agnisandhānam* 45.
agnihotrashālī 27.
agham 106*.
agharud ib.
aja- 235*.
ajayāna- 235*.
ajasrā (agnayah) 1.
ajinam 513.
atirthena 55.
adharaḷoma 161; N. III, 7.
adhonivītin- 100.
anirīṇam 14.
anupahatam 14.
anupraharaṇam N. III, 19.
anuloma 195, 464.
anuśaṃṣanam 34, a.
anustaraṇī 11, c.
anvāhāryasthālī 27.
apavantam 576.
apasyāḥ 408; 90 s. f.
aprakvāthayan 172, 372.
apracyaṅvayantah 173.
arjunah 581.
avabhr̥tha- = *antya-* E. VII.
avarohaṇam 567.
avācīnapāṇīḥ 287.
avāṇjanam 60; 404.
avisragdāri 129.
ākṛti- 407.
āḥyadoha- 4.
āmikṣā 9.
āyusmān (agnih) 1.
ārohaṇam 567.
āśāsanam 21.
āsandi 68.
idaśūna- 238.
idāpātrī 27, 198.
idopahavanam 209.
ukhā 202.
uttapanīyo'gnih 346.
uttaraḷoma 161; N. III, 7.
uttarasic 514, 607.
utprekṣā 232.
utsṛṣṭāgnih 336.
udagdaśam 72.
udicīnadaśam 72.
uddhatānte 149.
upasādanīyah (kūrcaḥ) 208.
upvāharaṇīyah (kūrcaḥ) 207.
upoṣaṇam 30.
ulaparājī 9; 229.
ūrmah? 131.

- ekakapālam* 196.
ekadhanena 176.
ekaikaśaḥ 6.
aidukā 395.
oyi (interjection) 513.
kapālasantapanīyaḥ 348.
kikasāsu 191.
kūdi 13, 64.
kṛtā 421.
kṛtāśaucaḥ 603; 605.
khūrī 495.
tajjaghanyā 95.
tavaśyāvīya- 44.
tīrthena 55.
tuḷadronī 327; 600.
triviṣūka- 506.
dakṣiṇāgrīvam 161.
dakṣiṇottara- A. 3.
daśā 8; 71; 72; 607.
didhiṣoḥ 177.
diṣṭagamanam 481.
dr̥ṣṭavara- 27; 212.
devayajanam 14; 415.
drapsavān 575.
dhuvanam 106*; 80 flgg.
nagnaprachūdnam 38; 299.
naleṣīkū 559.
nīdhānam 475.
nivṛtin- 11, b; 100.
nīlalohite 377.
patisthaḥ 176.
patihitaḥ 176.
pattodaśam 71.
parameṣṭhin- 414.
parācā 251.
parācīkarma E. IX.
parāpāvam 77.
parigānam 114; 267.
paridhi- 448.
parimitam 392.
pariśritaḥ 90 s. f.
pariśrite 62.
palva- 495.
pātracayanam 27.
pātrī 27; 197.
pāthapiṇḍaḥ 125.
pundra- 33.
pūrvā dvār 57; A. 1.
prajñātam 175.
pratīloma 435.
pratiṣṭhe 206.
pratyagdaśam 73.
pratyavarohanam 567.
pranītāpranayanam 27; 200.
prayauti 108.
prasavyam 606.
prāgrīvam 161; N. III, 7.
pretādhānam 45.
brahmamedhaḥ 52.
bhāraṇḍasūman- 4; 42.
bhūtapīṇḍaḥ 125.
mānam 504.
mūrkhā- 94.
mṛtgnihotram 41.
yatho etat 2; 23; 325; 328.
rāṅkava- 598.
rājagavī 11, c; 93.
rājaputraḥ 286.
loṣṭacitīḥ 72 flgg.
vaṅkṣṇe 211.
caruṇābhīḥ 219.
vāyupīṇḍaḥ 125.
vichinnāgniḥ 336.
vidhurāgniḥ 336.
vidhṛtiloṣṭa- 97.
vimitam 80.
viṣṇusaṃhitā 4.
vihāyasi 313.
vṛṣārava- 27; 212.
vedāntāni 39.
śamī 293.
śarkarāḥ 408; 90 s. f.
śavapīṇḍaḥ 125.
śātyāyanabrāhmaṇam 7.

śālmātīmūlah 1*.
śāntiḥ 61 flgg. 412.
śālagrāma- 3.
śītike 369.
śiroktiḥ 425.
śmaśānam 14, 72.
śrutapūrvinām 44.
sañkalpaḥ 3.
sañcayanam 53 flgg.
saṃbhārāḥ 494*, 547; A. 7.
sarparājñi 113.

savyarajjuh 429.
savyottara- 250; 289.
sāmnāyyāpidhānam 209.
sāṃkārikā 375.
sādhakapīṇḍaḥ 125.
sigvātaḥ 115.
sic- 607.
setusāman- 49.
haviryajñiyanivapanam 59.
hoyi (ausruf) 513.
hlādike 369.

II. Verzeichniss der kritisch oder exegetisch behandelten stellen.

Anugrāhikasūtra 19—23.	passim.
Āpastamba dhś. II. 18. 14.	504.
„ pitṛm. sūtra.	passim.
Āśvalāyana grhyapariś. III. 3.	224.
„ grhyasūtra IV. 4. 2.	230.
„ „ IV. 6. 4.	430.
„ śrautasūtra VI. 10. 1.	162.
Atharvasaṃhitā VIII. 1. 19.	106*, 517.
„ XI. 2. 11.	106*.
„ XII. 2. 34.	417.
„ XVIII. 2. 3.	243.
„ XVIII. 2. 38.	534.
Baudhāyana pitṛm. sūtra.	passim.
„ śulbasūtra	522.
Bhāradvāja grhyasūtra I. 9.	1*.
„ pitṛm. sūtra.	passim.
Hiraṇyakeśin grhyasūtra I. 19. 7.	106*.
„ pitṛm. sūtra	passim.
Kāthakagrhyasūtra 45	425.
Kātyāyana śrautasūtra XXI. 4. 6.	464*.
„ „ XXV. 8. 2	387.
„ „ XXV. 8. 6	394, 400.
Kauśikasūtra 27. 3.	30.
„ 71. 19.	441.
„ 78. 7.	A. 3.
„ 80. 42.	138*.
„ 81. 28.	218.
„ 81. 34 flgg.	244.
„ 82. 32 flgg.	390*.

Kauśikasūtra	83. 4	493
„	83. 17	138*
„	84. 9	515
„	85. 10	529
„	85. 25	563
„	86. 2	554
„	86. 22	441
Mānavagrhyasūtra	I. 4	17
„	II. 1	425
Pāraskaragrhyasūtra	III. 10. 38	302
Ṛksamhitā	X. 16. 4	235*
„	X. 16. 13	368
„	X. 16. 14	369
„	X. 18. 8	177
„	X. 18. 9	181
„	X. 155. 5	466
Śāṅkhāyana śrautasūtra	IV. 14. 26	213
Śatapathabrāhmaṇa	II. 3. 1. 9	336
„	XII. 5. 1. 1	319
„	XII. 5. 2. 1	21
„	XIII. 4. 12. 11	411
„	XIII. 8. 1. 2 flgg.	482
Taittirīya-āraṇyaka	VI. 1. 24	237
„	VI. 3. 11	278
„	VI. 7. 7	557
Vaikhānasagrhyasūtra	V.	passim.
Vaitānasūtra	XI. 5	131
Vasiṣṭhadharmaśāstra	IV. 12	308, 289

III. Sachregister.

- Agni psychopompos N. III, 17.
agnihotra eines sterbenden 2.
— — — in der fremde gestorbenen 41.
alte, das — dem tode geweiht 71, 98, N. III, 9.
anticipation der opfer 2.
apāmārga-pflanze 56.
asche, die — zusammengeknetet 57.
— — — die — zu einer menschlichen figur gestaltet 57.
Āsamarathya (n. pr.) 60 s. f.
auguria 29, 30 (230, 232).
ausmessen des für die beisetzung bestimmten terrains 76, 90.
avakā-pflanze 36 IV, 57, 64, 113.
beerdigung 49, 50, N. I, s. 166.
befächeln 13, 80 flgg., 84, 95.
beisetzung 58, 72 flgg.
— — — eines āhitāgni's (agnicit's) 72 flgg.
berühren einer grünen pflanze 29 s. f.
— — — eines steines 37.
— — — von gerste 38.
besäen der verbrennungsstätte 55.
— — — der śmaśānastätte 95, N. III. 22.
blaurother faden 56 (377), 90.
blei zum auslöschten des feuers 61.
brahmamedha 52; bedeutung des wortes 357, 615.
butter, gesprenkelte — 19.
daumen und zehen, fesseln der — 7, N. III. 15.
— — — — losmachen der — 19.
eierpflanze (*brhati*) 56.
eingeweide, herausnehmen der — 7.
erdshollen 75, 97.
feuer, anlegen des neuen feuers 61.
— — — berühren von — 38.
— — — die zu gebrauchenden — 47.
— — — entfernung des alten feuers 61.

- feuer, hervortretenlassen des feuers 46.
 — — stellung der — um den scheiterhaufen 18.
 — — umwandeln des feuers 69.
 — — wiederherstellung des verlorenen feuers 45.
 feuerbrand 11.
 fransen des todtenkleides 8, N. III. 11.
 fusstritte, auswischen der — 64.
 gaben, die zehn — 3.
 gaben für das seelenheil eines sterbenden 3.
 Gangeswasser, trinken von — 3.
 gattin, die — legt sich zum todten 23.
 — — die — sammelt die knochen ein 56.
 gerade, das — den Göttern geheiligt N. III. 4.
 gerste, ausstreuen von — 38.
 — — als speise empfohlen 70, 82.
 goldstückchen auf die gesichtsöffnungen zu legen 26, A. 2.
 haare und nägeln in den boden zu vergraben 20.
 herüberbringen eines anderswo verstorbenen 42.
 Kauṣītaki 60 s. f.
 kleid, todten- 8.
 klösse, die sechs — 13.
 — — während der trauerzeit 39.
 knochen, sammeln der — 53 flgg.
 — — die — symbolisch zum meere geführt 58.
 kopfkissen 61 (424).
 krähen seelen verkörpernd, als boten Yama's 288.
 linke, das — den Vätern geheiligt N. III. 2.
 lohn 23, 71, 94 s. f.
 markung des dorfes 42, A. 5.
 medium 472.
 musikinstrumente 84.
 Naidāgha (monatname) 73.
 netzhaut, auf das gesicht des todten gelegt 28.
 — — geopfert 82.
 nieren in die hände des todten gelegt 28.
 nördlich gehen 13.
 opfergeräthe, aufzählung der — 27.
 — — die — begleiten den verst. ins jenseits 27.
 — — die zehn ersteren, die zehn späteren 205.
 opferschnur, tragen der — N. III. 1.
 palāśablätter 111.
 pflug, pflügen 91, 92.

- rājagavī, freilassen der — 21, 48.
 ————— schlachten der — 16.
 ————— um den todten gelegt 28.
 ————— zerlegen der — 16.
 rauch, einathmen von — 38.
 raumfüller (ziegel) 108, 112.
 rechte, das — den Göttern geweiht N. III. 2.
 reliquienschrein 58, s. f.
 rührtrank 99.
 salben der augen 67.
 saudadohasa-ceremoniell 112.
 sautrāmanī-feier 114.
 schaufel 75.
 scheeren 62.
 scheiterhaufen, richtung des — 17, 18.
 schifflein, betreten eines — 65.
 schmücken des todten 7.
 sonne, hinschauen nach der — 37.
 stein, hinlegen eines steines 66.
 ————— betreten ————— 38 ⁽²⁹⁴⁾, 56 ^(377*).
 sterben, zeit des sterbens 2.
 stier, berühren eines röthlichen stieres 64.
 sträuche als surrogat 43.
 strom, übersetzen eines stromes 65.
 svayañciti 107.
 süden, der — den Vätern geheiligt N. III. 13.
 sühnung 61.
 śamī 38, 64.
 śānti 61 flgg.
 śmaśāna, gestalt des — 87.
 ————— maasse des — 88, A. 8.
 śmaśānaciti 87.
 śrāddha, neu- 39 s. f.
 ————— die sechzehn — 71 s. f.
 tanz während des dhuvana 84.
 tänzerinnen 84.
 termin für das sañcayana 53.
 ————— — die beisetzung 73.
 traikakutsalbe 67.
 trauer- (unreinheits)periode 39 ⁽³⁰²⁾.
 umgiessen des scheiterhaufens 29, 35.
 umsingen des scheiterhaufens 34 e, 34 f.

- ungare, das — dem tode geheiligt ⁷⁸.
 ungerade, das — den Vätern geheiligt N. III. 4.
 unterredung der wittwe mit einem śūdra 81, N. III. 9, 13*.
 vaitaraṇī 3.
 varaṇa-holz 62, 63, 75, 77 (⁴⁸⁹), 113.
 vedatexte, herzusagende — 4, 5.
 verbot auf dem bette zu sterben 3.
 — geräusch zu machen 56 s. f.
 — — hinzublicken 108.
 — — umzublicken 36, 56.
 — — zu trauern 36. I. b.
 verbrennung eines āhitāgni 1 flgg.
 — — einer frau 48.
 — — eines jünglings 48.
 — — einer schwangeren frau 51.
 vetasa 61 (⁴³⁰), 64.
 verwandten, reihenfolge der — 11 d, 68, N. III. 12.
 wasserspenden 39.
 wegwerfen des astes 16, 64, 89.
 — — der zum salben gebrauchten gräser 67.
 wiederverbrennung 42, 60.
 Yama, opfer an — E. VI.
 — — spende an — 6.
 Yamalied 13, 34. a, 37.
 Yāyāvara 2.
 zange, hölzerne — zum sañcayana gebraucht 56.
 zeitpunkt der todtenopfer 82 (⁵⁰³).
 zerbrechen der āsandī 19.
 — — des topfes 13.
 — — — des aschenkrugs 105.
 — — — der wasserkrüge 113, 29, vgl. 13 s. 25.
 zerstampfen der knochen 60.
 ziegel 75.
 ziegenbock als substitut 31, N. III. 18 und 21 s. f.
 — — — als speise empfohlen 70.
 ziegenfell 7, 84 (⁵¹³).
 — — richtung des felles N. III. 7.
 zuckerbinse 61.
 zweck der bestattung N. III. 14.

INHALT.

	seite.
EINLEITUNG.	
Die quellen	III.
Die vertheilung	XII.
Übersicht	1.
TODTEN- UND BESTATTUNGSGEBRÄUCHE.	5.
NACHTRÄGE.	
I. Zum ältesten ritus	163.
II. Die praxis nach den epischen gedichten.	168.
III. Zur erklärang des ritus	171.
ADDENDA	180.
INDICES.	
I. Sanskrit-Index	183.
II. Stellenverzeichniss	186.
III. Sachregister	188.

3 2044 019 845 460

THE BORROWER WILL BE CHARGED
AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS
NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON
OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED
BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE
NOTICES DOES NOT EXEMPT THE
BORROWER FROM OVERDUE FEES.

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 (617) 495-2413

<p>STILL STUDY WIDENER CHARGE SEP 13 2004 CANCELLED</p>	<p>WIDENER WIDENER SEP 10 2004 BOOK DUE CANCELLED</p>

